GIOVANNI REALE/DARIO ANTISERI

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Do Romantismo até nossos dias

VOLUME 3

2ª edição

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni.
História da filosofia: Do romantismo até nossos dias / Giovanni Reale, Dario Antiseri; — São Paulo : PAULUS, 1991. — (Coleção filosofia)

Conteúdo: v. 1. Antigüidade e Idade Média. – v. 2. Do Humanismo a Kant. – v. 3. Do Romantismo até nossos dias.

ISBN 85-05-01076-0 (obra completa)

1. Filosofia 2. Filosofia - História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.

CDD-109
90-0515 -100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100
2. Filosofia: História 109

Coleção FILOSOFIA

- *O homem. Quem é ele? Elementos de antropologia filosófica,* B. Mondin
- *Introdução à filosofia. Problemas, sistemas, autores, obras,* Id.
- *Curso de filosofia,* 3 vols., Id.
- *História da filosofia*, 3 vols., Giovanni Reale/Dario Antiseri
- *Filosofia da religião,* Urbano Zilles

PREFÁCIO

"Nenhum sistema filosófico é definitivo, porque a própria vida não é definitiva. Um sistema filosófico resolve um grupo de problemas historicamente dado e prepara as condições para a proposição de outros problemas, isto é, de novos sistemas. Sempre foi e sempre será assim".

Benedetto Croce

Como se justifica um tratado tão vasto da história do pensamento filosófico e científico? Observando o tamanho dos três volumes, talvez se pergunte o professor: como é possível nas poucas horas semanais à disposição, enfrentar e desenvolver programa tão rico e conseguir levar o estudante a dominá-lo?

Naturalmente, se medirmos este livro pelo número de páginas, pode-se dizer que é livro longo. Mas seria o caso de recordar a bela sentença do abade Terrasson, citada por Kant no prefácio à Crítica da Razão Pura: "Se medirmos o tamanho do livro não pelo número de páginas, e sim pelo tempo necessário para entendê-lo, de muitos livros poder-se-ia dizer que seriam muito mais breves se não fossem tão breves."

E em muitos casos, verdadeiramente, os manuais de filosofia demandariam muito menos esforços se tivessem algumas páginas mais sobre uma série de assuntos. Com efeito, na exposição da problemática filosófica, a brevidade não simplifica as coisas, e sim as complica e, por vezes, as torna pouco compreensíveis, quando não até incompreensíveis. Em todo caso, em manual de filosofia, a brevidade leva fatalmente ao nocionismo, ao relacionamento de opiniões, ao mero panorama do "que" disseram sucessivamente os vários filósofos — instrutiva, se assim se quiser, mas pouco formativa.

Pois bem, esta história do pensamento filosófico e científico pretende chegar pelo menos a três níveis além do simples "o que" disseram os filósofos, ou seja, além do nível que os antigos chamavam de "doxográfico" (nível da comparação de opiniões), procurando explicar o "por que" os filósofos disseram o que disseram, buscando ademais dar sentido adequado de "como" o disseram e, por fim, indicando alguns dos "efeitos" provocados pelas teorias filosóficas e científicas.

O "por que" das afirmações dos filósofos nunca é algo simples, visto que motivos sociais, econômicos e culturais freqüentemente se

entrelaçam com motivos teóricos e especulativos. Pouco a pouco, fomos mostrando o fundo do qual emergiram as teorias dos filósofos, mas evitando os perigos das reduções sociologistas, psicologistas e historicistas (que nos últimos anos chegaram a excessos hiperbólicos, quase a ponto de anular a identidade específica do discurso filosófico) e evidenciando as concatenações dos problemas teóricos e dos nexos conceituais e, portanto, as motivações lógicas, racionais e críticas que, em última análise, constituem a substância das idéias filosóficas e científicas.

Também procuramos dar o sentido do "como" os pensadores e cientistas propuseram suas doutrinas, fazendo amplo uso de suas próprias palavras. Por vezes, quando se trata de textos fáceis, a palavra viva dos pensadores foi utilizada no mesmo marco expositivo original, ao passo que, outras vezes, são citados trechos de vários autores (os mais complexos e difíceis) à maneira de reforço da exposição e, como tal (conforme o nível de conhecimento do autor que se pretende alcançar), podem ser saltados sem prejuízo da compreensão do conjunto.

As citações dos textos dos autores foram dosadas de modo a respeitar a parábola didática do leitor que, no início, entra em contato com discurso completamente novo e, por isso, necessita da maior simplicidade e, pouco a pouco, adquire as categorias do pensamento filosófico, aumenta sua capacidade e assim pode se defrontar com tipo mais complexo de exposição e, portanto, compreender os teores diversos da linguagem com que falaram os filósofos. Ademais, como não é possível ter idéia do modo de sentir e imaginar de um poeta sem ler alguns fragmentos de sua obra, analogamente, também não é possível ter idéia do modo de pensar de um filósofo ignorando totalmente o modo como expressava seus pensamentos.

Por fim, os filósofos são importantes não somente pelo que dizem, mas também pelas tradições que geram e lançam em movimento: algumas de suas posições favorecem o nascimento de idéias, mas, ao mesmo tempo, impedem a gênese de outras. Assim, os filósofos são importantes, quer pelo que disseram, quer pelo que impediram de dizer. Esse é um dos aspectos sobre os quais as histórias da filosofia freqüentemente silenciam, mas que quisemos evidenciar, sobretudo na explicação das complexas relações entre as idéias filosóficas e as idéias científicas, religiosas, estéticas e sociopolíticas.

O ponto de partida do ensino de filosofia está nos problemas que ela propôs e propõe. Por isso, procuramos particularmente dar à exposição a ordenação por problemas. E muitas vezes privilegiamos o método sincrônico em relação ao diacrônico, embora respeitando este último nos limites do possível.

O ponto de chegada do ensino de filosofia está na formação de mentes ricas em teoria, destras no método e capazes de propor e desenvolver de modo metódico os problemas e de ler de modo crítico a realidade complexa que os circunda. E é precisamente esse o objetivo a que visam os quatro níveis indicados acima, segundo os quais concebemos e realizamos toda a obra: criar uma razão aberta, capaz de se defender em relação às múltiplas solicitações contemporâneas de fuga para o irracional ou de fechamento em estreitas posições pragmatistas e cientificistas. E a razão aberta é razão que sabe ter em si mesma o corretivo para todos os erros que ao avançar comete (enquanto razão humana) e a força para recomeçar itinerários sempre novos.

Este terceiro volume se desdobra em catorze partes e examina os desdobramentos do pensamento filosófico desde Hegel até nossos dias. E, longe de nos colocarmos na perspectiva de filosofia pressuposta como verdadeiramente "válida" ou de "ideologia científica" usada como tribunal para condenar ou absolver os filósofos do passado, os autores deste livro, no mais firme respeito pelos pensadores examinados, pretenderam reconstruir as situações problemáticas, as teorias, as argumentações, os contrastes, as polêmicas e os efeitos sociais e teóricos das diversas construções filosóficas que, entrelaçando-se ou, talvez, ignorando-se ou até criticando-se mutuamente, desenvolvem-se a partir dos românticos para chegar até o debate filosófico dos dias de hoje.

Por razões óbvias, foi dedicado amplo espaço às figuras proeminentes: Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Schopenhauer, Kierkegaard, Comte, Stuart Mill, Spencer, Ardigò, Nietzsche, Weber, James, Dewey, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, Bergson, Russell, Wittgenstein, Freud, Popper e outros. Entretanto, como esses pensadores geraram tradição filosófica ou se inserem em movimento filosófico com contribuição original, cremos oportuno apresentá-los no quadro de ou, de qualquer modo, relacionados com tais tradições de pensamento ou movimentos filosóficos, dos quais delineamos as características histórico-sociais, especialmente as características teóricas que os tipificam. Assim seja dito para o romantismo, o positivismo, o marxismo, o existencialismo, a fenomenologia, o neomarxismo, o estruturalismo, a escola de Francoforte, o espiritualismo, as novas teologias, o neopositivismo, o personalismo etc. Desse modo, as diversas partes se configuram como unidades didáticas (ordenadas cronológica e / ou logicamente) de grande utilidade para os estudantes e para as turmas que, tendo que fazer opção, possuem pelo menos um instrumento para conhecer em que ambiente histórico e teórico se situa determinado pensador.

As características mais destacadas deste terceiro volume se podem resumir nos seguintes seis pontos:

1) No tratado dos diversos pensadores e das várias correntes, foram constantemente levadas em conta as mais recentes aquisições historiográficas.

2) Não se prescindiu de pensadores (Trendelenburg, Cattano, Scheler, Hartmann, Peirce, Vailati, Dilthey, Avenarius, Mach, Duhen, Poincaré, Merleau-Ponty, Marcel, Blondel, Mounier, Bridgman, Piaget) ou círculos inteiros de pensamento (como o personalismo, a fenomenologia da religião, a sociologia do conhecimento, a teoria da argumentação, a psicologia da forma, a epistemologia genética, o marginalismo ou as teorias econômicas de Keynes) que habitualmente são subestimados, mas aos quais, ao contrário, os autores deste curso de filosofia dão maior destaque.

3) A historiografia mais recente evidenciou as relações complexas que, pouco a pouco, foram ligando o desenvolvimento das ciências matemáticas, biológicas e físicas ao desenvolvimento do pensamento filosófico. Conseqüentemente, pode-se encontrar neste volume tratado articulado das teorias lógicas, matemáticas, físicas e biológicas que se entrelaçaram de formas variadas com o pensamento filosófico no século passado e no nosso. E se existe uma ciência dos filósofos, também existe uma filosofia dos cientistas. Por isso, nos capítulos relativos à história do pensamento científico, não há longas e mudas relações de nomes de cientistas, títulos de livros ou nomes de teorias científicas: ao invés disso, procurou-se seguir o surgimento e a afirmação dos resultados técnicos que (como as geometrias não-euclideanas, a teoria da evolução, a relatividade de Einstein, as descobertas dos paradoxos de Russell, dos teoremas de Gödel etc.) mostraram força capaz de derrubar teorias científicas nas quais se apoiavam importantes, influentes e freqüentemente veneráveis teorias filosóficas.

4) Este último ponto ficará ainda mais claro nas páginas dedicadas à história das ciências humanas (psicologia, sociologia, economia, lingüística, teoria da historiografia, psiquiatria, antropologia, psicanálise etc.). Em suma, dedicamos atenção muito particular ao desenvolvimento das ciências: trata-se de atenção motivada por certos desdobramentos das teorias filosóficas, enquanto algumas teorias filosóficas para serem compreendidas requerem a compreensão do desenvolvimento de algumas teorias científicas.

5) A história da ciência nos séculos XIX e XX está relacionada à história das teorias epistemológicas: empirio-criticismo, convencionalismo, neopositivismo, operacionismo, racionalismo aberto (de Bachelard), falibilismo (de Popper) e a epistemologia de pós-popperianos como Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend, Larry Laudan, William W. Bartley III, Joseph Agassi, J. Watkins ou H. Albert. O extenso tratado das teorias epistemológicas

deve-se ao fato de que sempre mais se percebeu não ser possível enfrentar as questões teóricas de maior importância (É possível racionalidade diversa e talvez superior à das ciências? As ciências humanas são verdadeiramente ciências? O que existe de científico no marxismo? Como — se isso for possível — pode ser científica a historiografia? Podemos fundamentar racionalmente as normas e os valores? — e assim por diante.) sem teoria adequada da racionalidade.

6) Havendo-nos detido difusamente nas teorias lógico-matemáticas, físico-naturalistas, psicológicas e histórico-sociais, dedicamos também não menor consideração, neste volume, a autores e movimentos de pensamento contemporâneos portadores de idéias e teorias que já constituem instrumentos conceituais indispensáveis para a formação de mente bem aparelhada e vivaz. Trata-se de pensadores como Wertheimer e Piaget, Freud, Jung, Adler e Rogers, Menger e Keynes, De Saussure e Clomsky, Malinowski, Perelman ou de movimentos filosóficos como o neomarxismo (russo e alemão, francês e italiano), a escola de Francoforte, as novas teologias (protestante e católica), a filosofia da linguagem de Cambridge e de Oxford, o estruturalismo ou a hermenêutica de Gadamer.

O volume conclui com apêndice que contém, qual complemento indispensável, os quadros cronológicos sinóticos, e o índice dos nomes. Esse apêndice foi elaborado pelo professor Claudio Mazzarelli (cf. fim do volume), que, unindo a dupla competência de professor de longa data e de pesquisador científico, procurou apresentar o instrumento mais rico e mais funcional ao mesmo tempo. Também devemos ao professor Mazzarelli as páginas sobre Hartmann.

Os autores desejam destacar de modo especial os colegas que gentilmente aceitaram ler algumas partes deste volume e nos dar alguns conselhos: Pietro Omodeo, professor de Zoologia na Universidade de Pádua, leu as partes relativas à história da biologia; Giovanni Prodi, professor de Matemáticas Complementares na Universidade de Pisa, leu as páginas dedicadas à história de matemática; Salvo d'Agostino, docente de História da Física na Universidade de Roma, leu as partes relativas à história das idéias físicas; Vittorio Somenzi, professor de Filosofia da Ciência também na Universidade de Roma, leu todos os capítulos sobre as teorias epistemológicas; Fabio Metelli, professor de Psicologia na Universidade de Pádua, revisou as páginas relativas à psicologia da forma; Guido Petter, professor de Psicologia da Idade Evolutiva na Universidade de Pádua, leu as páginas dedicadas à epistemologia genética de Jean Piaget; Luciano Pellicani, professor de Sociologia da Política na Universidade de Nápoles, leu as seções relativas ao desenvolvimento da sociologia e da economia. Expressamos nosso agradecimento ao professor Franco Blezza (Universidade de Pádua)

pela ajuda prestada no tratado da física contemporânea e a Lauro Galzigna, professor de Bioquímica na Universidade de Pádua, que teve a cortesia de elaborar, para este livro, o trecho sobre o código genético.

Com suas sugestões de críticas, esses ilustres colegas certamente contribuíram para melhorar nossa obra.

Naturalmente, a responsabilidade pelas eventuais deficiências só pode ser atribuível aos autores do texto.

Os autores expressam grata recordação à memória do professor Francesco Brunelli, por ter idealizado e promovido a iniciativa desta obra. Pouco antes de seu imprevisto desaparecimento, já havia chegado a preparar a execução gráfica do projeto.

Também dirigem vivo agradecimento ao doutor Remo Bernacchia, por ter favorecido e tornado realizável a concepção inteiramente nova em que se inspira a presente obra e por ter organizado uma estrutura técnica que nos permitirá, pouco a pouco, providenciar eventuais atualizações oportunas. Por fim, expressam particular sentimento de gratidão à doutora Clara Fortina, que, na qualidade de redatora, dedicou-se ao maior êxito da obra muito além dos seus deveres profissionais, com dedicação e paixão.

Os autores desejam assumir em comum a responsabilidade pelo conjunto desta obra, por terem trabalhado juntos (cada qual segundo sua própria competência, sua própria sensibilidade e seus próprios interesses), em plena unidade de espírito e intenções, para o maior êxito de cada um dos três volumes.

Os Autores

Primeira parte

MOVIMENTO ROMÂNTICO E FORMAÇÃO DO IDEALISMO

"Um deus é o homem quando sonha e mendigo quando reflete."

Friedrich Hölderlin

"Aconteceu de um deles levantar o véu da deusa de Saís. Pois bem, o que viu ele? Maravilha das maravilhas, viu-se a si mesmo."

Novalis (Friedrich von Hardenberg)

"Em tudo está presente o eterno."

Wolfgang Goethe

"Só pode ser artista quem tem religião própria, ou seja, intuição do infinito."

Friedrich Schlegel

Goethe (1749-1832) foi o grande dominador da época romântica, com sua poesia, seu estilo de vida e seu pensamento. Também exerceu extraordinária influência sobre a política cultural de sua época.

Capítulo I

ROMANTISMO E SUPERAÇÃO DO ILUMINISMO

1. O movimento romântico e seus expoentes

1.1. Um antecedente do fenômeno romântico: o *Sturm und Drang*

Talvez nunca tenha acontecido de o fim de um século e o início de outro serem marcados por mudanças tão radicais e tão claras como as mudanças que caracterizam os últimos anos do século XVIII e os primeiros anos do século XIX.

No campo sociopolítico, tivemos acontecimentos destinados a imprimir novo rumo à história. Em 1789, explodiu a Revolução Francesa, por entre o entusiasmo dos intelectuais mais iluminados de todas as nações européias. Rapidamente, porém, a revolução apresentou reviravolta que colheu todos de surpresa. Em 1792, foi derrubada a monarquia na França e proclamada a República. Em 1793, o rei foi condenado ao patíbulo. A partir de agosto de 1793, teve início o grande Terror, que produziu centenas de vítimas. A guilhotina (antigo instrumento de execução capital, oportunamente modificado pelo médico Guillotin, membro da Constituinte, a fim de torná-lo mais rápido e funcional) tornou-se símbolo sinistro de morte, que punha fim às grandes esperanças filantrópicas, humanitárias e pacifistas acesas pelo século das "luzes". A ascensão napoleônica, que culminou em 1804 com a proclamação do Império, e as campanhas militares, que puseram a Europa sob ferro e fogo e subverteram toda a estrutura política e social do Antigo Continente, instaurando novo despotismo, fizeram ruir por

terra todos os resíduos de esperanças iluministas que ainda restavam.

Mas, antes mesmo que explodisse a Revolução na França, na década transcorrida entre 1770 e 1780, a intempérie cultural registrava na Alemanha as primeiras modificações de vulto que, a prazo médio, na passagem do século, levariam à superação total do iluminismo. O movimento que produziu tais modificações nessa década ficou conhecido sob o nome de *Sturm und Drang*, que significa "Tempestade e Assalto" ou, melhor ainda, "Tempestade e Ímpeto". A denominação deriva do título de drama escrito em 1776 por um dos expoentes do movimento, Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), e parece ter sido usada pela primeira vez para designar todo o movimento, por A. Schlegel, no início do século XIX. Os dois termos provavelmente devem ser entendidos como hendíadis, ou seja, como dois termos que expressam conceito único com duas palavras: assim, o sentido deveria ser "ímpeto tempestuoso", "tempestade de sentimentos", "efervescência caótica de sentimentos". (O título original dado por Klinger ao seu drama era *Wirrwarr,* ou seja, "confusão caótica".)

São as seguintes as posições e as idéias de fundo desse movimento: a) A natureza é redescoberta, exaltada como força onipotente e criadora de vida. b) Relaciona-se estreitamente com a natureza o "gênio", entendido como força originária: o gênio cria analogamente à natureza e, portanto, não extrai suas normas do exterior, mas é ele próprio norma. c) À concepção deísta da Divindade como Intelecto ou Razão Suprema, própria do iluminismo, começa a se contrapor o panteísmo, ao passo que a religiosidade assume novas formas que, em seus pontos extremos, se expressa no titanismo paganizante do *Prometeu* de Goethe ou no titanismo cristão da santidade e do martírio de certas personagens de Michel Reinhold Lenz (1751-1792). d) O sentimento pátrio se expressa no ódio ao tirano, na exaltação da liberdade e no desejo de infringir convenções e leis externas. e) Apreciam-se os sentimentos fortes e as paixões calorosas e impetuosas, bem como os caracteres francos e abertos.

Esse movimento foi influenciado por alguns poetas ingleses, como James Macpherson (1738-1796), que publicara *Fragmentos de poesia antiga,* atribuindo-os a *Ossian,* bardo antigo. Além da poesia ossiânica, também houve influência da redescoberta de Shakespeare, autor sobre o qual Lessing já chamara a atenção dos alemães. E Rousseau também causara grande impressão, seja com seu novo sentimento da natureza, seja com sua nova pedagogia, seja ainda com suas idéias políticas (o Estado como "contrato social"). Dentre os escritores de língua alemã, além do já citado Lessing, influenciou os *Stürmer* sobretudo o poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), com sua valorização do sentimento.

O "Sturm und Drang" teria apresentado influência bastante escassa se houvesse sido constituído apenas por figuras como a de Klinger (que terminou sua vida aventurosa como general do exército russo) ou a de Lenz (que morreu louco na Rússia, em plena miséria), que deixaram herança literária de parco valor. Quem deu sentido e relevância histórica e supranacional ao *Sturm* foram ninguém mais que Goethe, Schiller e os filósofos Jacobi e Herder, com sua primeira produção poética e literária. Pode-se dizer, inclusive, que as fases mais significativas do movimento têm exatamente Goethe por protagonista, primeiro em Estrasburgo e depois em Francoforte. Com a transferência de Goethe para Weimar (1775), começa a fase de declínio do movimento.

1.2. O papel desempenhado pelo classicismo em relação ao *Sturm und Drang* e ao romantismo

O *Sturm und Drang* foi comparado por alguns estudiosos a uma espécie de revolução que antecipou verbalmente em terras germânicas aquilo que, pouco depois, seria a Revolução Francesa no campo político. Por outros estudiosos, ao contrário, foi considerado como uma espécie de reação antecipada à própria Revolução, enquanto se apresenta como reação *contra o iluminismo,* do qual a Revolução Francesa foi o coroamento. Com efeito, como já se observou, trata-se de redespertar do espírito alemão depois de séculos de torpor e de ressurgimento de algumas atitudes peculiares à alma germânica.

Portanto, encontramo-nos diante de *prelúdio ao romantismo,* ainda que desalinhado e imaturo. O historiador da filosofia G. de Ruggiero expressou essa visão de modo particularmente feliz: "As manifestações do *Sturm und Drang* apresentam, em estado fluido e incandescente, *o metal bruto que seria forjado pela arte e a filosofia alemãs."* E continua ele: "Com efeito, a importância do *Sturm* não é a de episódio isolado e circunscrito, e sim a de expressão espiritual coletiva de todo um povo. Não apenas os Klinger e os Lenz, mas também os Herder, os Schiller e os Goethe (aos quais se poderia acrescentar o próprio Jacobi), passaram através do *Sturm:* os primeiros se detiveram nele e, por isso, logo foram ultrapassados; os outros, ao contrário, conseguiram dar forma ao informe, ordem e disciplina ao conteúdo caótico de sua própria natureza. Para nós, a experiência destes últimos é particularmente importante, porque nos permite estudar nos próprios indivíduos duas fases sucessivas e opostas do mesmo processo histórico. Não se trata apenas de modo figurado o dizer que o *Sturm* representa a juventude desordenada e o classicismo a composta e serena maturidade da alma alemã: o *Sturm* é realmente a juventude de Herder

e de Goethe, que se ergue qual símbolo da juventude de todo o povo — e a vitória sobre ele tem significado pessoal que dá fundamento mais íntimo e sólido à crise da alma coletiva."

Esse trecho acena ao classicismo, que agiu como corretivo da descompostura e do caos dos *Stürmer*. Com efeito, o classicismo tem grande importância na formação do espírito da época que começamos a estudar e, pouco a pouco, se impõe não apenas como antecedente, mas até como componente do próprio romantismo ou até como um de seus pólos dialéticos. Por isso, devemos falar dele, ainda que de modo sucinto.

É claro que o culto ao clássico não era estranho ao iluminista século XVIII. Mas tratava-se de "clássico" de modismo, ou seja, de *clássico repetitivo* e, portanto, privado de alma e de vida. Mas, em seus escritos sobre a arte antiga, publicados entre 1755 e 1767, Johann Winckelmann (1717-1768) já lançava as premissas para a superação dos limites do classicismo como mera repetição passiva do antigo.

Na realidade, à primeira vista, uma de suas máximas parece até afirmar o contrário: "Para nós, o único caminho para nos tornarmos grandes e, se possível, *inimitáveis, é a imitação dos antigos."* Mas essa "imitação" que nos torna "inimitáveis" consiste em *readquirir o olhar dos antigos,* aquela visão que Michelangelo e Rafael souberam readquirir e que lhes permitiu buscar "o bom gosto em sua fonte" e redescobrir "a norma perfeita da arte". Está claro, então, que para Winckelmann a "imitação" do clássico, entendida nesse sentido, leva não apenas à natureza, mas também além da própria natureza, ou seja, à Idéia: "Os conhecedores e os imitadores das obras gregas encontram nessas obras-primas não somente o mais belo aspecto da natureza, como também *mais do que a natureza,* isto é, certas belezas ideais da natureza... compostas por figuras criadas somente no intelecto." Essa Idéia é "uma natureza superior", ou seja, é a verdadeira natureza.

Sendo assim, pode-se compreender muito bem estas importantes conclusões de Winckelmann: "Se o artista baseia-se em tais fundamentos e faz com que sua mão e seu sentimento se guiem pelas normas gregas da beleza, encontra-se no caminho que o levará sem falta à imitação da natureza. Os conceitos de unidade e de perfeição da natureza dos antigos purificarão suas idéias sobre a essência, desligada da nossa natureza, e as tornarão mais sensíveis. Descobrindo as belezas da nossa natureza, ele saberá *relacioná-las com o belo perfeito* e, *com a ajuda das formas sublimes, sempre presentes para ele, o artista tornar-se-á norma para si mesmo."*

Esse é o ponto de partida do neoclassicismo romântico. Como explica muito bem L. Mittner (insigne historiador da literatura

alemã), ele "deveria ter-se formado organicamente da cultura alemã, como, segundo Winckelmann, se formara organicamente o classicismo grego; ou seja, havia a aspiração a um classicismo que não fosse cópia e repetição, e sim misteriosa e miraculosa palingênese dos valores supremos da Antigüidade". O "renascimento do clássico" *no* espírito alemão e *do* espírito alemão, graças à perene juventude da natureza e do espírito: essa seria a suprema aspiração de muitos escritores.

Como escreve ainda Mittner: "Excetuando-se pouquíssimas de suas supremas realizações, todo o classicismo alemão oscilaria entre duas tendências opostas: imitação mecânica da arte grega, isto é, mais arte classicista do que arte substancialmente clássica, e aspiração a novo e genuíno classicismo, inspirado pelo espírito grego, mas surgido de evolução orgânica do espírito alemão." Assim, o neoclassicismo aspirava a transformar a natureza em forma e a vida em arte, não *repetindo,* mas *renovando* o que os gregos haviam feito.

Ainda há dois pontos muito importantes a destacar.

Em primeiro lugar, deve-se notar o tipo de influência que o classicismo exerceu sobre os melhores representantes do *Sturm,* influência a que já acenamos. A marca do clássico é a "medida", o "limite", o "equilíbrio". E Herder, Schiller e Goethe procuraram precisamente organizar as decompostas forças do *Sturm und Drang* em função dessa ordem e dessa medida. E foi precisamente desse impacto entre a tempestuosidade e impetuosidade do *Sturm* e o "limite" que é elemento característico do clássico que nasceu o momento especificamente romântico.

Em segundo lugar, deve-se notar que o renascimento dos gregos, além da arte, também seria essencial na filosofia: Schleiermacher traduziria os diálogos platônicos e os reintroduziria no âmago do discurso filosófico; Schelling retomaria de Platão conceitos fundamentais como a teoria das Idéias e a concepção da alma do mundo; Hegel elaboraria grandioso sistema precisamente graças à redescoberta do antigo sentido clássico da "dialética", com o acréscimo da novidade do elemento que ele chama "especulativo", como veremos. E muito obteria do seu constante colóquio com os filósofos gregos, não apenas do colóquio com os grandes pensadores consagrados por tradição bimilenar, mas também do diálogo com os pré-socráticos, particularmente, por exemplo, com Heráclito, do qual utilizou quase todos os fragmentos em sua *Lógica.*

Sem o componente clássico, portanto, não se explicariam a poesia nem a filosofia da nova época.

Com o que dissemos, já dispomos dos elementos que nos permitem determinar os traços essenciais do romantismo.

1.3. A complexidade do fenômeno romântico e as suas características essenciais

Definir o romantismo é tarefa deveras difícil, havendo até quem diga ser ela impossível. Alguém chegou a calcular terem sido dadas mais de cento e cinqüenta definições diferentes desse fenômeno. Mittner recorda que o próprio F. Schlegel, o fundador do círculo dos românticos, escreveu ao seu irmão que não poderia enviar-lhe a sua própria definição da palavra "romântico" porque tinha "125 folhas de extensão"!

Prescindindo dos paradoxos, podemos nos orientar com facilidade na intrincadíssima questão, distinguindo uma série de perspectivas e de categorias capazes de determinar os traços essenciais do fenômeno do romantismo: a) em primeiro lugar, seria bom explicar a gênese etimológica do termo, do ponto de vista filosófico-lexicográfico; b) depois, devem-se determinar os limites cronológicos e geográficos do fenômeno; c) então, será preciso procurar determinar sua categoria *psicológica* ou *moral,* como foi chamada, vale dizer, o modo peculiar de sentir e as características psicológicas próprias do homem romântico; d) depois, é mister determinar que conteúdo ou que conteúdos conceituais o romântico faz seus; e) em seguida, cumpre determinar a forma de arte em que tudo isso se expressa; f) por fim, devemos nos perguntar em que sentido se pode falar e se fala de *filosofia* romântica, o que assume grande importância neste estudo.

Vejamos a solução desses problemas, seguindo a ordem em que os propomos.

a) A palavra "romântico" tem longa e complexa história, que se inicia em período anterior ao que estudamos, no qual se torna técnica. A. C. Baugh (autor de conhecida história da literatura inglesa) a resume do seguinte modo: "O adjetivo 'romântico' aparece pela primeira vez na Inglaterra por volta de meados do século XVII como termo usado para indicar o fabuloso, o extravagante, o fantástico e o irreal (como é encontrado, por exemplo, em certos romances de cavalaria). Foi resgatado dessa conotação negativa no decorrer do século seguinte, no qual passou a ser usado para indicar cenas e situações agradáveis, do tipo das que apareciam na narrativa e na poesia 'romântica' (no sentido acima indicado). Gradativamente, o termo 'romantismo' passou a indicar o renascimento do instinto e da emoção, que o racionalismo predominante no século XVIII não conseguiu suprimir inteiramente." F. Schlegel relacionou o "romântico" com o romance e com aquilo que ele pouco a pouco viera a significar nas expressões épicas e líricas medievais, ao romance psicológico, autobiográfico e histórico moderno. Assim, para Schlegel, "romântica" era a moderna *forma de arte*

que, como evolução orgânica da Idade Média até a sua época, possuía marca própria, essência peculiar própria, beleza e veracidade próprias, diferentes das que caracterizavam a grega. Isso, porém, nos leva a outros problemas, dos quais devemos falar adiante.

b) Como categoria historiográfica (e geográfica), o romantismo designa o movimento espiritual que envolveu não somente a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, que se desenvolveu na Europa entre fins do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Embora possam ser identificados certos pródromos desse movimento na Inglaterra, o certo é que o movimento apresenta forte marca sobretudo do espírito e do sentimento germânico. O movimento se expandiu por toda a Europa: na França, na Itália, na Espanha e, naturalmente, na Inglaterra. Em cada um desses países, o romantismo assumiu características peculiares e sofreu transformações. O momento paradigmático do romantismo é o que se coloca a cavaleiro entre os séculos XVIII e XIX, na Alemanha, nos círculos constituídos pelos irmãos Schlegel em Jena e depois em Berlim, como já veremos melhor.

c) No fenômeno que se verifica nesse arco de tempo e nesses países, mas sobretudo na Alemanha, é possível identificar, embora com as devidas cautelas críticas, algumas "constantes" que constituem uma espécie de *mínimo denominador comum.* Em primeiro lugar, pode ser apontado o que constitui o "estado de espírito", o comportamento psicológico, o *ethos* ou marca espiritual do homem romântico. Tal atitude romântica consiste na condição de conflito interior, na dilaceração do sentimento que nunca se sente satisfeito, que se encontra em contraste com a realidade e aspira a algo mais, que, no entanto, se lhe escapa continuamente. A mais eficaz caracterização do romantismo como categoria psicológica foi dada por L. Mittner e, portanto, a registramos em suas próprias palavras: "Entendido como fato psicológico, o sentimento romântico não é sentimento que se afirma acima da razão ou sentimento de imediaticidade, intensidade ou violência particulares, como também, não é o chamado sentimental, isto é, o sentimento melancólico-contemplativo: *é muito mais um dado de sensibilidade,* precisamente o fato puro e simples da *sensibilidade, quando ela se traduz em estado de excessiva ou até permanente impressionabilidade, irritabilidade e reatividade.* Na sensibilidade romântica, predomina *o amor pela irresolução e pelas ambivalências, a inquietude e irriquietude que se comprazem de si mesmas e se exaurem em si mesmas.*" O termo que se tornou mais típico e quase técnico para indicar esses estados de espírito é "Sehnsucht", que pode se expressar melhor como "ansiedade" (os sinônimos "desejo ardente", "anseio" ou "anelo apaixonado" são menos significativos). L. Mittner

também explica muito bem esse termo com o conceito relativo: "A mais característica palavra do romantismo alemão, 'Sehnsucht', não é o 'Heimweh', a saudade ('mal', isto é, desejo, 'do retorno' a uma felicidade antes possuída ou pelo menos conhecida e determinável); ao contrário, *é desejo que nunca pode alcançar a sua meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la:* é o 'mal' (Sucht) 'do desejo' (Sehnen). Mas o próprio 'Sehnen' significa com bastante freqüência *desejo irrealizável porque indefinível, desejar tudo e nada ao mesmo tempo:* não por acaso Sucht foi reinterpretado (...) como Suchen, procurar; e a Sehnsucht é verdadeiramente a busca do desejo, *desejar o desejar, desejo que é sentido como inextinguível e que, precisamente por isso, encontra em si mesmo a plena saciedade."*

d) Isso, porém, ainda não basta. A categoria psicológica romântica deve ser ligada à categoria do *conteúdo ideal e conceitual* do romantismo. Com efeito, no período de que estamos falando, algumas idéias e representações mostram-se as mais das vezes associadas ao sentimento a que nos referimos, embora o romantismo não seja sistema de conceitos, como já destacamos várias vezes. 1) Todo romântico tem sede de *infinito* e aquela ansiedade, que é desejo irrealizável, o é precisamente porque aquilo pelo que anseia, na realidade, é o *Infinito.* E talvez nunca como nessa época se tenha falado tanto de infinito, entendido dos modos mais diversos. Os românticos expressam essa tendência ao infinito também como "Streben", ou seja, como perene "tender" que nunca cessa, porque as experiências humanas são todas finitas, ao passo que seu objeto é sempre infinito e, como tais, são sempre transcendidas. A propósito, é exemplar a razão pela qual se salva o protagonista do *Fausto* goethiano, uma das criações mais significativas desse período: ele se salva precisamente porque consumiu a existência nesse perene "Streben" (mas disso voltaremos a falar adiante). O infinito é o sentido e a raiz do finito. Nesse ponto, tanto a filosofia como a poesia estão absolutamente de acordo : a filosofia deve captar e mostrar o nexo do infinito com o finito, ao passo que a arte deve realizá-lo: a obra de arte é o infinito que se manifesta no finito. 2) A natureza assume importância fundamental, sendo inteiramente subtraída à concepção mecanicista-iluminista: passa a ser entendida como *vida que cria eternamente,* na qual a morte nada mais é do que "artifício para ter mais vida" (Goethe). A natureza é *grande organismo,* inteiramente afim com o organismo humano: é *jogo móvel de forças* que, operando intrinsecamente, gera todos os fenômenos, inclusive o homem: a força da natureza, portanto, é a própria força do divino. Hölderlin exclamava: "Sagrada natureza! Tu és sempre igual, em mim e fora de mim, ao divino que está em mim!" E Schelling diria que a natureza é vida que dorme, é inteligência

petrificada, é espírito que se faz coisa visível. O antigo sentido grego da *Physis* e da "natureza" renascentista é retomado e notavelmente potencializado. 3) Estreitamente ligado a esse sentido da natureza está o sentimento "pânico", ou seja, *o sentimento de pertencer ao uno-todo,* o sentimento de ser um momento orgânico da totalidade. O todo se reflete de alguma forma no homem, assim como, ao contrário, o homem se reflete no todo. Outro trecho de Hölderlin pode nos fornecer exemplo mais claro disso: *"Ser um com o todo:* esse é o viver para os deuses, esse é o céu para o homem. Ser um com tudo o que vive e, em feliz esquecimento de si mesmo, retornar ao todo da natureza: esse é o ponto mais alto do pensamento e da alegria, é o pico sagrado da montanha, é o lugar da calma eterna, onde o meio-dia perde o seu mormaço, o trovão a sua voz e o mar, frement e espumejante, se assemelha às ondas de campo de trigo. *Ser um com tudo o que vive!* Com essas palavras, a virtude despe sua couraça austera, o espírito humano despoja-se do cetro e todos os pensamentos se dispersam diante da imagem do mundo eternamente uno, como as regras do artista dedicado diante de sua Urânia, bem como a férrea fatalidade renuncia ao seu poder, a morte desaparece da sociedade das criaturas e a indissolubilidade e a eterna juventude tornam o mundo belo e feliz." 4) O gênio e a criação artística são elevados a suprema expressão do Verdadeiro e do Absoluto. Novalis, por seu turno, escreve: "A natureza tem instinto artístico — por isso, não passa de palavrório quando se pretende distinguir entre natureza e arte. No poeta, elas se distinguem quando muito pelo fato de serem inteiramente intelectuais e não passionais e, por paixão, se tornarem involuntariamente fenômenos musicais e poéticos (...)." Ou então: "Sem genialidade, nós todos não existiríamos. Em tudo o gênio é necessário." Ou ainda: "A poesia cura as feridas infligidas pelo intelecto." E, por fim: "O poeta compreende a natureza melhor do que o cientista." Para Novalis, o gênio torna-se até "instinto mágico", a "pedra filosofal" do espírito, ou seja, aquilo que pode tornar-se tudo. E Schelling faria da arte, inclusive, como veremos (cf. pp. 79s), o órgão supremo da filosofia transcendental. 5) Ademais, os românticos nutrem *o fortíssimo anseio de liberdade,* que para muitos deles expressa o próprio fundamento da realidade — e, por isso, apreciam-na em todas as suas manifestações. No *Henrique de Ofterdingen,* é ainda Novalis quem escreve: "Toda cultura leva àquilo que não se pode chamar senão liberdade, porquanto com esse termo não se deva designar simples conceito, *mas o fundamento operativo de todo o ser.* Essa liberdade é magistério. O mestre exerce plenos poderes, de modo planejado e em seqüência bem determinada e meditada. Os objetos de sua arte são de seu arbítrio, pois ela não é limitada ou impedida por eles. E precisamente essa

liberdade ou magistério ou domínio constitui a essência e o fermento da consciência. É nela que se forja a individualidade sagrada, a ação imediata da personalidade. E cada ato do mestre é, ao mesmo tempo, revelação do mundo superior, simples e explicado, é palavra de Deus." Fichte faria da liberdade o fulcro do seu sistema e o próprio Hegel veria na liberdade a essência do Espírito. 6) *Em geral, a religião é reavaliada,* recolocada bem acima do plano ao qual o iluminismo a havia reduzido. As mais das vezes, a religião é entendida como relação do homem com o infinito e com o eterno. Um dado de fato revela-se particularmente esclarecedor: quase todos os expoentes de destaque do romantismo tiveram fortes crises religiosas e momentos de intensa religiosidade, de Schlegel a Novalis, de Jacobi a Schleiermacher, de Fichte a Schelling. No próprio Hegel, a religião é o momento mais elevado do Espírito, superado somente pela filosofia. E a religião por excelência é considerada como sendo a cristã, embora entendida em modos variados. 7) Sobre o componente constituído pela grecidade e sobre a influência do elemento clássico já falamos acima. Recordamos apenas que se trata de grecidade revisitada com nova sensibilidade e amplamente idealizada. 8) Quanto a outros temas específicos, este não é o lugar para aprofundamento, como, por exemplo, o amor pelas origens, o sentimento nacional, o renascido interesse pela Idade Média e, em geral, pela história. Bastam essas observações, às quais, aliás, teremos oportunidade de retornar.

e) No que se refere à *forma de arte* tipicamente romântica, a característica essencial é a que Schlegel já indicara, ou seja, *a prevalência do "conteúdo" sobre a forma* e, portanto, a reavaliação expressiva do informal (de onde o fragmento, o inconcluso e o esboço que caracterizam as obras dos autores desse período).

f) Por fim, no que se refere ao romantismo filosófico, deve-se observar que, além de todas as perplexidades levantadas por muitos estudiosos e além dos equívocos de que outros estudiosos foram vítimas, foi Benedetto Croce quem pronunciou a palavra mais clara sobre o assunto: o romantismo filosófico *"consiste no destaque que alguns sistemas filosóficos dão à intuição e à fantasia,* em contraste com aqueles sistemas que parecem não conhecer outro órgão do verdadeiro além da fria razão, isto é, do intelecto abstrativo. Sem dúvida, não pode haver sistemas filosóficos que prescindam inteiramente das formas intuitivas do conhecimento, como não pode haver quem ignore inteiramente as formas lógicas. Mas com razão se afirma que Vico foi filosoficamente pré-romântico, pela vigorosa defesa que fez da fantasia contra o intelectualismo de Descartes e de toda a filosofia do século XVIII. E com razão chamam-se Schelling e Hegel 'filósofos românticos', em contraste com os kantianos ortodoxos". *Todo o idealismo, portanto, é filosofia*

romântica. Além disso, porém, acresça-se que os filósofos da época de que estamos tratando *também* apresentam conteúdos específicos que refletem as idéias gerais de sua época, de que já falamos (infinito, natureza, sentimento pânico, liberdade etc.), tendo, aliás, contribuído de forma determinante para formá-las. Alguns escritos filosóficos de Schelling ou de Hegel não podem ser entendidos se não forem considerados no espírito do movimento romântico.

Conhecendo agora as estruturas, os métodos e os conteúdos próprios do romantismo, podemos passar à caracterização dos seus expoentes, diferenciando os pensadores e poetas que se consideraram românticos ou que são identificáveis com eles, dos pensadores que, mais genericamente, contribuíram para dissipar os horizontes iluministas. Aos grandes filósofos idealistas dedicaremos capítulos especiais.

2. Os fundadores da escola romântica: os Schlegel, Novalis, Scheleiermacher e o poeta Hölderlin

2.1. A constituição do círculo dos românticos, a revista "Athenaeum" e a difusão do romantismo

Jena foi a cidade em que se constituiu o círculo dos românticos, no último lustro do século XVIII. Seus animadores foram os irmãos Schlegel: August Wilhelm (1767-1845) e Friedrich, um lustro mais jovem (e do qual falaremos à parte, logo em seguida), além de Karoline Michaelis (1763-1809), mulher de August Wilhelm Schlegel (que mais tarde separar-se-ia dele para casar com Schelling), que exerceu poderosa influência de inspiradora e extraordinário fascínio sobre os amigos (ao passo que era muito temida pelos adversários, por seus cortantes juízos: Schiller a chamava de "Madame Lúcifer").

Em 1797, em virtude de duro conflito com Schiller, F. Schlegel transferiu-se para Berlim, onde passou a publicar a revista "Athenaeum", que foi o órgão do novo movimento e cujo primeiro número saiu em maio de 1798. A revista teve muita fama, mas vida brevíssima (sua publicação cessou logo em 1800). Muito ativos, os Schlegel promoveram alguns encontros em Dresda (1798) e em Jena (inverno de 1799-1800) e várias reuniões. Ao movimento aderiu Novalis, que foi o poeta de ponta do grupo. Os Schlegel também tiveram contatos com os poetas Ludwig Tieck (1773-1853) e Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798) e encontraram-se com Fichte (1796) e, depois, com Schelling. Mas, em Berlim, foi

F. Schlegel (1772-1829) criou (juntamente com o irmão August Wilhelm) o Círculo dos Românticos, fundando a revista "Athenaeum". Encontrou grande ressonância para a sua concepção da arte como síntese entre o finito e o infinito e para a nova formulação do conceito clássico de "ironia", em bases românticas, como uma das formas de ascensão ao infinito.

sobretudo Schleirmacher quem esteve próximo a F. Schlegel. Hörderlin ficou à parte, mas a sua poesia e os pensamentos filosóficos que expressa em seu romance *Hyperion* são tipicamente românticos.

O círculo dos Schlegel pronunciara palavra mágica que expressava a marca espiritual da nova época. Os próprios adversários (como Schiller e Goethe) tornaram-se tais em relação aos *homens* do círculo e seus *excessos* ideológicos e pelo seu modo de viver, mas os sentimentos da época os ligavam necessariamente às idéias de fundo do movimento.

Ademais, o fato de o romantismo expressar perfeitamente as instâncias espirituais da época prova-o sua rápida difusão, não apenas na Alemanha, mas também em toda a Europa. As *Baladas líricas* dos poetas William Wordsworth e Samuel Taylor Coleridge, de 1798, com o *Prefácio* ampliado da segunda edição, de 1800, constituíram o manifesto do romantismo inglês. O livro *Sobre a Alemanha,* de Madame de Staël, em 1813, marca o nascimento do romantismo francês e, em seguida, a sua difusão européia. E a *Carta semi-séria de Crisóstomo*, de João Berchet, de 1816, marca o nascimento do romantismo italiano.

Aqui nos ocuparemos do romantismo alemão, indissoluvelmente ligado à história do pensamento filosófico.

2.2. Friedrich Schlegel, o conceito de "ironia" e a interpretação da arte como forma suprema do espírito

F. Schlegel (1772-1829) partiu do classicismo de Winckelmann (de que já falamos, p. 17) e das teorias de Schiller (cf. adiante, p. 37), mas evoluiu e deu consistência autônoma ao seu pensamento sobretudo a partir da leitura da *Doutrina da ciência* de Fichte e com Schelling.

A concepção do infinito é idéia central do seu pensamento, bem como de todo o pensamento romântico. Ora, pode-se chegar ao infinito pela *filosofia* ou pela *arte*. Mas, *tanto numa como na outra, nos valemos de meios finitos*. E aqui reside precisamente a verdadeira dificuldade: *encontrar o acesso ao infinito com os meios finitos.*

Schlegel tentou mover-se em ambas as direções, mas, em filosofia, ele criou apenas um conceito verdadeiramente original, o de "ironia": o resto permaneceu fragmentário e apenas esboçado. Sua teoria da arte constitui o melhor que ele deu à sua época.

Retomado de Sócrates (cf. Vol. I, pp. 96s), seu conceito de "ironia" é profundamente ampliado e modificado em relação àquele. Em Sócrates, a "ironia" era a simulação do jogo do adversário, com

o objetivo de refutar o próprio adversário através de suas mesmas armas. Já em Schlegel a ironia supõe outros horizontes teóricos: pressupõe a concepção do infinito como o objetivo ao qual se deve chegar e a inadequação de todo pensamento que vive ao infinito, enquanto é sempre pensamento determinado. Ora, a ironia se insere nesse contexto como *a atitude espiritual que tende a superar e dissolver esse "de-terminado" e, portanto, tende a impelir sempre para mais além.* A ironia, portanto, tende a suscitar sentimento de contradição não eliminável entre condicionado (finito) e incondicionado (infinito) e, ao mesmo tempo, o desejo de eliminá-la e, por isso, o sentimento da "impossibilidade e necessidade da perfeita mediação" a um só tempo. Desse modo, a "ironia" posiciona-se sempre acima de todo o nosso conhecimento, de toda nossa ação ou obra. Em conclusão, a nova "ironia" posiciona-se como o sentido de inadequação em relação à infinitude de todo fato ou ato do espírito humano, exercendo nela papel decisivo o elemento do "espirituoso" ou do "brincalhão", ou seja, do *humour* (para usar o termo inglês hoje acolhido pela lexicografia internacional).

Esse conceito de "ironia" é quase o *pendant,* de tonalidade aparentemente classicizante, mas na realidade profundamente romântico, do sentimento sério da *Sehnsucht* (ansiedade) que descrevemos. Nicolai Hartmann nos deu disso caracterização muito eficaz: "Schlegel estava profundamente convicto da inexprimibilidade e da incompreensibilidade mística de tudo o que é último e autêntico objeto do pensamento. Assim, o 'espirituoso' (no sentido de *humour*) com que, no fim, o pensamento ironiza a si mesmo e se suprime é precisamente a admissão profundamente justa e grandiosa de sua própria impotência. Com isso, mediatamente, é a reabilitação do irracional limitado e expulso pelo pensamento. Trata-se de 'pressagioso girar em torno do inabordável', de salto do pensamento no vazio, que certamente nunca levará a terreno sólido, mas carrega consigo a consciência imediata desse terreno sólido, isto é, aquele que só é real enquanto o pensamento abandona conscientemente a si mesmo. A forma desse 'abandono de si' é a *ironia,* o espirituoso (o *humour*), o riso sobre si mesmo."

Por tudo o que dissemos, é evidente que essa superação do espírito humano e o colocar-se gradualmente acima dos limites e de toda finitude valem não apenas para a filosofia, mas também para a ética, para a arte e para todas as formas da vida espiritual, constituindo autêntica marca do romantismo.

Segundo Schlegel, a arte é obra do gênio criador, que, precisamente por ser gênio, *opera a síntese entre finito e infinito.* O artista, o verdadeiro artista, é aquele que se anula como finito para poder ser veículo do infinito. E, como tal, desenvolve missão elevadíssima entre os homens.

Assim entendida, ou seja, como síntese de finito e infinito, a arte assume também aspecto religioso, porque religião é "toda relação do homem com o infinito" e toda religião é mística, porque é "vida em Deus".

Por fim, Schlegel apontou a "individualidade" humana que se desdobra como a essência da moralidade. A máxima que melhor resume o seu pensamento a esse respeito é a seguinte: "Pensa como ser finito educado para o infinito e então pensarás como homem."

Em 1808, Schlegel se converteu e abraçou o catolicismo. Era o flagrante desembocar da crise religiosa que grassava em todos os românticos, mas que ele, diversamente dos outros, quis e soube levar às suas extremas conseqüências.

2.3. **Novalis: do idealismo mágico ao cristianismo como religião universal**

Novalis (cujo verdadeiro nome era Friedrich von Hardenberg) nasceu em 1772 e morreu em 1801, com apenas vinte e nove anos, consumido pela tuberculose. Foi considerado como a mais pura voz poética do romantismo e, ao mesmo tempo, foi pensador (embora fosse muito inferior neste aspecto do que na poesia).

O pensamento de Novalis, como se expressa sobretudo nos *Fragmentos,* tem o seu fulcro de novidade no chamado "idealismo mágico". Fichte, como veremos, opõe ao realismo o idealismo gnosiológico-metafísico. O realista faz do objeto o *prius* e a partir dele procura derivar o sujeito; já o idealista faz do Eu e do sujeito o *prius* e dele procura derivar o objeto. Analogamente, para Novalis, que acolheu as idéias de Fichte, transformando-as segundo as suas exigências, *Realismo mágico* era o antigo naturalismo ocultista, ou seja, aquele realismo que via a magia predominantemente no objeto; o *Idealismo mágico* é a nova concepção, que vê a verdadeira magia na atividade produtora inconsciente do Eu que gera o não-eu (cf. adiante, p. 63). A nova concepção idealista da realidade, portanto, é a verdadeira concepção mágica, porque mostra que tudo deriva do espírito e, portanto, que o espírito tudo domina e é o poder soberano absoluto. "Eu = não-eu: tese suprema de toda ciência": eis o princípio que está na base do "idealismo mágico".

Assim, é compreensível a máxima que resume o significado do romance *Os discípulos de Saís:* "Aconteceu de um deles levantar o véu da deusa de Saís. Pois bem, o que viu ele? Maravilha das maravilhas, viu-se a si mesmo." Na natureza e na divindade, assim como no Eu, há força idêntica, o mesmo espírito. Nos *Fragmentos,* podemos ler: "Em todo caso, o mundo é o resultado de ação recíproca entre eu e a divindade. Tudo o que existe ou nasce, nasce de contato entre espíritos." E ainda: "Nós estamos em relação com todas as

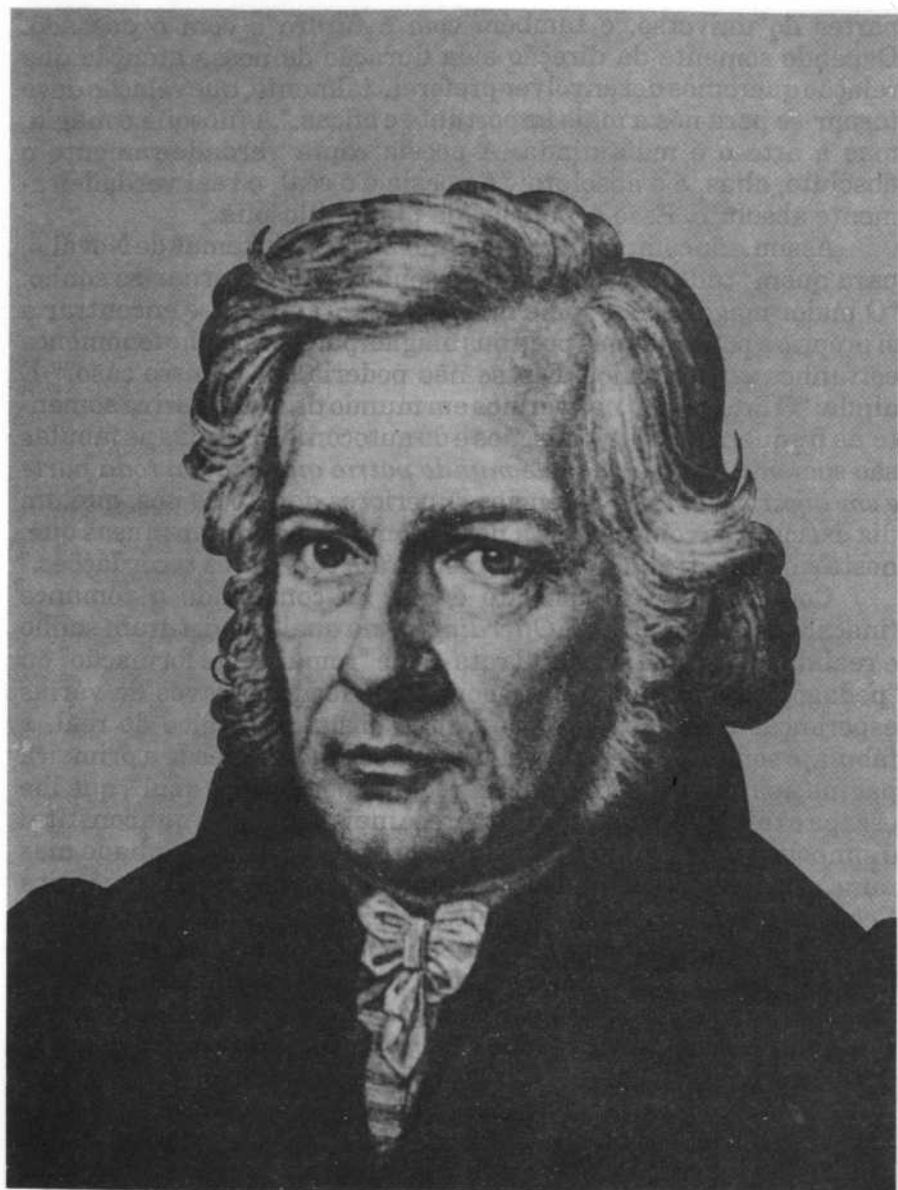
Novalis, pseudônimo de Friedrich von Hardenberger (1772-1801), representou a mais pura voz lírica do círculo reunido pelos Schlegel em torno da revista "Athenaeum". Com a esplêndida imagem da "flor azul inatingível", ele criou o símbolo da romântica "Sehnsucht" (ansiedade do infinito).

partes do universo, e também com o futuro e com o passado. Depende somente da direção e da duração de nossa atenção que relação queremos desenvolver preferencialmente, que relação deve tornar-se para nós a mais importante e eficaz." A filosofia é magia, mas a arte o é mais ainda. A poesia capta verdadeiramente o absoluto, aliás, é o absoluto: "A poesia é o real, o real verdadeiramente absoluto. Esse é o núcleo da minha filosofia."

Assim, são compreensíveis as afirmações extremas de Novalis, para quem "tudo é fábula", tudo é sonho ou deve tornar-se sonho: "O maior mago seria aquele que soubesse também se encontrar a si próprio a ponto de suas próprias magias parecerem-lhe fenômenos estranhos e autônomos. E esse não poderia ser o nosso caso?" E ainda: "O fato de não nos vermos em mundo de fadas deriva somente da fraqueza dos nossos órgãos e do autocontato. Todas as fábulas são somente *sonhos daquele mundo pátrio que está em toda parte e em lugar algum*. As potências superiores dentro de nós, que um dia executarão como gênios a nossa vontade, agora são musas que, neste caminho trabalhoso, nos restauram com doces recordações."

Com base nesse conceito é que foi construído o romance (inacabado) *Heinrich von Ofterdingen,* no qual se misturam sonho e realidade, prosa e poesia. Trata-se de "romance de formação" ou "pedagógico", no qual o protagonista se forma através de várias esperanças e encontros e no qual o substrato mágico do real, a fábula, o sonho e a poesia revelam ser a *verdade*. E desde a primeira página aparece em sonho para o protagonista a "flor azul", que lhe escapa exatamente quando lhe parece mais próxima e que constitui o símbolo daquele "não sei quê" sempre perseguido e sonhado mas nunca alcançado: a "flor azul" é a representação viva da romântica *Sehnsucht,* que nesse romance alcança expressões paradigmáticas.

Novalis, porém, passou do idealismo mágico à visão inspirada no cristianismo, dando início a uma radical reavaliação da Idade Média católica (no ensaio *Cristandade ou Europa),* na qual via realizada aquela feliz unidade destruída por Lutero, considerado em certo sentido como o precursor do tedioso, árido e estéril intelectualismo iluminista. "Eram belos e esplêndidos os tempos em que a Europa era terra cristã..." — assim começa o ensaio, que colheu de surpresa o próprio Schlegel e que estava destinado a dar grande impulso à reavaliação romântica da Idade Média.

Ele subordinou ao cristianismo a própria mensagem grega, que, no entanto, considerava como elevadíssima mensagem de serenidade e harmonia. Entretanto, segundo Novalis, sem a mensagem cristã, *a única que sabe explicar o sentido da morte,* aquela harmonia não seria suficiente. Num dos *Hinos à noite,* ele faz vir da Hélade um cantor (que simboliza ele mesmo) para venerar o Cristo que veio ao mundo: "De costa distante, nascido sob

F. Schleiermacher (1768-1834) criou o conceito romântico de religião como sentimento de dependência radical em relação à Totalidade e fundou as premissas da nova hermenêutica.

o sereno céu da Hélade, um cantor veio à Palestina, ofertando todo o seu coração ao menino miraculoso", aquele menino que dava novo sentido à morte, trazendo-nos a "vida eterna".

A "noite" dos *Hinos* constitui importante símbolo: é a antítese daquela mesquinha "luz" do intelecto iluminista, que ilumina mediocridades, ao passo que a Noite é o Absoluto. (Basta recordar as trevas e a noite de que já haviam falado os místicos anteriores.) E, nesses *Hinos,* a cruz de Cristo ergue-se triunfalmente, símbolo da *vitória sobre a morte:* "incombustível segue a cruz, bandeira triunfal da nossa estirpe", símbolo triunfal porque é a única que sabe nos ajudar na dor e na angústia e, como já dissemos, porque é a única que sabe explicar o sentido da morte.

2.4. Schleiermacher: a interpretação romântica da religião, a retomada de Platão e a hermenêutica

Friedrich Danill Ernst Schleiermacher nasceu na Breslávia, em 1768. Em 1797, em Berlim, conheceu F. Schlegel e uniu-se ao círculo dos românticos, colaborando com o "Athenaeum". Posteriormente, ensinou em Halles e, a partir de 1810, na Universidade de Berlim. As obras que lhe deram maior notoriedade foram os *Discursos sobre a religião* (1799) e os *Monólogos* (1800). Em 1822, publicou a *Doutrina da fé,* que tem importância sobretudo em relação à teologia dogmática protestante. Entre 1804 e 1828, traduziu os diálogos de Platão (com introdução e notas). Postumamente, foram publicadas as suas lições relativas à *Dialética,* à *Ética* e à *Estética,* além de outros temas, dentre os quais reveste-se de particular importância a *Hermenêutica,* na qual se revela precursor.

São três as razões pelas quais Schleiermacher deve ser recordado: 1) por sua interpretação romântica da religião; 2) pelo grande relançamento de Platão; 3) por algumas idéias antecipadoras de sua *Hermenêutica.*

1) A religião é a relação do homem com a Totalidade (com o Todo). Ora, a Totalidade e o Todo relacionam-se *também* com a metafísica e a moral. Mas isso, segundo Schleiermacher, foi fonte de graves equívocos, que fizeram penetrar indevidamente na religião grande quantidade de idéias filosóficas e morais. Mas a metafísica diz respeito ao *pensamento* que se vincula à Totalidade, ao passo que a ética diz respeito ao *agir* em relação à Totalidade (as simples ações vistas como "deveres" deduzidos da natureza do homem em relação com o universo). Mas a religião não é pensamento nem atividade moral.

Então, o que é ela? *É intuição e sentimento do infinito.* E, como tal, possui fisionomia bem precisa, que se distingue tanto da metafísica como da ética. Eis as palavras precisas de Schleiermacher:

a religião "não aspira a conhecer e explicar o universo em sua natureza, como a metafísica, nem aspira a continuar o seu desenvolvimento e aperfeiçoá-lo através da liberdade e da vontade divina do homem, como a moral. A sua essência não está no pensamento nem na ação, mas sim *na intuição e no sentimento.* Ela *aspira a intuir o Universo;* quer ficar contemplando-o piedosamente em suas manifestações e ações originais; quer fazer-se penetrar e preencher por suas influências imediatas, com passividade infantil. Assim, ela se opõe a ambas em tudo o que constitui a sua essência e em tudo o que caracteriza os seus efeitos. Em todo o universo, elas não vêem nada mais além do que o homem no centro de toda relação, como condição de todo ser e causa de todo devir; esta, porém, *tende a ver no homem, não menos que em todas as outras coisas particulares e finitas, o infinito: a imagem, a marca, a expressão do Infinito."*

E diz mais: "A intuição do Universo (...) é a pedra angular de todo o meu discurso, é a fórmula mais universal e mais elevada da religião, através da qual podeis descobrir todas as suas partes e se podem determinar a sua essência e os seus limites do modo mais exato. *Toda intuição deriva da influência do objeto intuído sobre o sujeito que intui,* da ação originária e independente do primeiro, *que é acolhida, compreendida e concebida pelo segundo,* em conformidade com a sua natureza."

A ação do infinito sobre o homem, portanto, é a intuição. E o sentimento é a resposta do sujeito: é o estado de espírito, ou seja, a reação da consciência. Esse sentimento que acompanha a intuição do infinito é sentimento de total dependência do sujeito em relação ao infinito. O sentimento religioso, portanto, é sentimento de *"total dependência"* do homem (finito) em relação à Totalidade (infinita). Essa idéia básica vale para *todas* as formas de religião. Mas, com o passar dos anos, Schleiermacher também acabou por privilegiar o cristianismo. Cristo passou a aparecer-lhe sempre mais como o Mediador e o Redentor e, portanto, acabou por assumir aos seus olhos aquelas características divinas que ele negara inicialmente.

2) Teve grande importância histórica a tradução de Platão que Schleiermacher projetou, inicialmente junto com Schlegel, mas que depois teve que acabar sozinho, seja porque Schlegel era filologicamente menos preparado, seja porque era mais dispersivo. Sobretudo depois da publicação da *Doutrina da ciência* de Fichte, os românticos sentiram a necessidade de retornar a Platão. Isso era escrito expressamente por Schlegel e reafirmado de modo programático por Schleiermacher em carta ao seu editor: "Eu tenho sempre em mim a secreta inclinação para a crítica: é exercício muito útil para mim mesmo, realizado discretamente. E creio até que, com isso, pude fazer algo de bom e, aqui e acolá, ter podido exercer papel de mediador entre as partes em conflito, como

também muitas coisas, no meu 'Platão', *desenvolverão a função de mediação entre as velhas e as novas concepções da filosofia."* Ele tentou operar essa "mediação" sobretudo na *Dialética,* em que Platão funciona como contrapeso ao racionalismo extremo dos sistemas idealistas. Mas a *Dialética* foi publicada postumamente e não teve influência sobre os seus contemporâneos, enquanto era enorme a influência da tradução dos diálogos platônicos que, por mérito de Schleiermacher, se impuseram novamente como ponto de referência indispensável (basta registrar que até hoje a tradução de Schleiermacher continua sendo reimpressa e reproposta!).

3) Por fim, o nascimento da contemporânea "hermenêutica filosófica" revelou em Schleiermacher o autêntico precursor dessa tendência. Com efeito, no filosófo, além de simples técnica de compreensão e, portanto, de interpretação dos vários tipos de escrito (por exemplo, da Sagrada Escritura e dos seus significados), a hermenêutica começa também a se tornar *compreensão em geral da estrutura de interpretação que caracteriza o conhecimento enquanto tal:* é preciso compreender o todo para poder compreender a parte e o elemento e, ainda mais geralmente, é preciso que o texto e o objeto interpretados e o sujeito interpretante *pertençam ao mesmo horizonte de modo, por assim dizer, circular.* G. Vattimo, que estudou acuradamente esse ponto, escreve o seguinte: "Schleiermacher foi o primeiro a teorizar com certa clareza aquilo que as teorias modernas chamarão 'círculo hermenêutico'. Com efeito, no fundo do problema proposto pelo círculo hermenêutico encontra-se tanto a questão da *totalidade do objeto* a interpretar como, mais amplamente, a questão da *totalidade maior* à qual, em modo que deve ser precisado e que constitui precisamente a questão de maior interesse filosófico, *pertencem tanto o objeto como o sujeito da operação de interpretação.* Em Schleiermacher, esse círculo apresenta-se definido em suas duas dimensões fundamentais: a) pré-conhecimento necessário da totalidade da obra a interpretar; b) pertença necessária da obra e do intérprete ao mesmo e mais vasto âmbito, embora ele detenha mais a sua atenção na primeira dimensão." Adiante, veremos com amplitude como se desenvolveu o segundo ponto e como a estrutura hermêutica tornou-se a interpretação de toda a experiência humana.

2.5. **Hölderlin e a divinização da natureza**

Friedrich Hölderlin (1770-1843) foi amigo de Schelling e de Hegel em Jena, mas não se ligou ao círculo schlegeliano dos românticos. E, no entanto, a sua poesia, como já observamos, apresenta os traços típicos do romantismo. Viveu afastado de todos, vítima de trágico destino de loucura, que, manifestando-se

inicialmente em forma de grave crise, tornou-se depois estado permanente a partir de 1806, vale dizer, durante cerca de metade da sua vida. Depois de longas incertezas e incompreensões, hoje Hölderlin é julgado como um dos maiores poetas alemães. Papel determinante nessa reavaliação desempenhou-o o filósofo Heidegger, que desenvolveu finíssimas interpretações da poesia hölderliniana.

O amor pela grecidade, o primado espiritual da beleza e da poesia como as únicas capazes de captar o Infinito-Uno, o forte sentimento de pertença a esse "Tudo" e a divinização da natureza, entendida como origem de tudo (deuses e homens), esses são os temas tipicamente românticos que ecoam em Hölderlin. Ele retomou também algumas temáticas ligadas ao cristianismo (basta ver os hinos cristológicos: *Pão e vinho, O Único* e *Patmos),* mas realizou estranha mistura, concebendo a venerada embora figura de Cristo como um deus ao modo dos deuses da Grécia e considerando-se a si mesmo como novo profeta (quase que como novo João, destinado a novo Apocalipse).

Hiperion ou o eremita na Grécia (cujo primeiro esboço remonta a 1792 e a elaboração definitiva a 1797-1799) é o romance que mais nos interessa aqui. Trata-se de uma espécie de "romance de formação", concebido em estilo epistolar, no qual a personagem "se forma" através do seu "andar pelo mundo" (a romântica *Wanderung!)* e através de uma série de experiências dramáticas. Hiperion é um grego do século XVIII que queria lutar pela independência de sua pátria dominada pelos turcos e para fazer renascer a antiga Grécia, mas que se dá conta de que os gregos de seu tempo são bem diferentes dos antigos. A essa amarga desilusão, acrescenta-se a morte de sua amada Diotima, depois do que ele se refugia na Alemanha, onde, no entanto, encontra total incompreensão. Por fim, só encontra paz refugiando-se no seio da divina natureza. E seria exatamente dessa concepção da natureza que Schelling partiria para superar Fichte.

O hino à natureza com que Hölderlin conclui o *Hiperion* contém a essência do seu pensamento sobre esse tema, constituindo uma das expressões mais significativas do "naturalismo" romântico:

"Ó tu, natureza, com teus deuses — pensei. Sonhei até o fim o sonho das coisas dos homens. E agora digo que só tu vives e que tudo o que aqueles que não têm paz conquistaram com esforço e pensa-ram agora se desfaz, como bolas de cera, em contato com tuas chamas!

Há quanto tempo eu sentia a tua falta? Desde o tempo em que tal multidão te insulta, dizendo vulgares os teus deuses, os vivos, os serenamente felizes!

Os homens afastam-se de ti como frutos murchos: deixa-os morrer para que retornem à tua raiz. E eu, ó árvore da vida, que eu possa reverdecer contigo e respirar em torno de tua fronde, com todos os teus ramos carregados de rebentos! Doce e intimamente, porque todos nós germinamos do áureo graneiro de sementes!

Vós, fontes da terra! E vós, flores! E vós, bosques e águias! E tu, irmã luz! Como é antigo e novo o nosso amor! Nós somos livres e não nos angustia o assemelharmo-nos exteriormente. Como não deveriam mudar os modos de vida? Todos nós amamos o céu e nos assemelhamos intimamente, no mais profundo de nós mesmos.

Também nós, ó Diotima (a mulher amada que morreu), também nós não nos separamos. E as lágrimas por ti derramadas não são entendidas. Mas nós estamos vivos, de acordo com a tua harmonia, ó natureza, e quem poderá infringir esse acordo? Quem poderá separar os amantes?

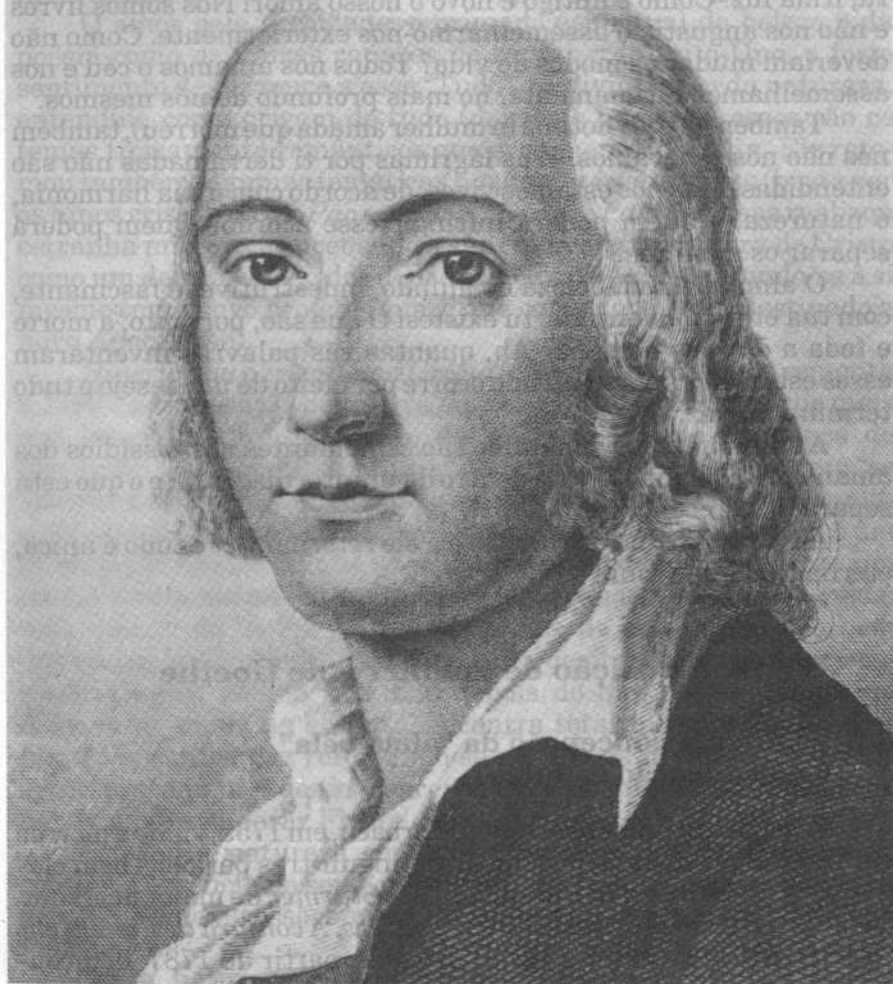
Ó alma, ó alma, beleza do mundo, indestrutível e fascinante, com tua eterna juventude, tu existes! O que são, portanto, a morte e toda a dor dos homens? Ah, quantas vãs palavras inventaram esses estranhos homens. Tudo ocorre por efeito de um desejo e tudo termina na paz.

As dissonâncias do mundo são semelhantes aos dissídios dos amantes: a conciliação está dentro da própria discórdia e o que está separado se reconcilia.

As veias partem do coração e a ele retornam — e tudo é única, eterna e ardente vida!"

3. A posição de Schiller e de Goethe

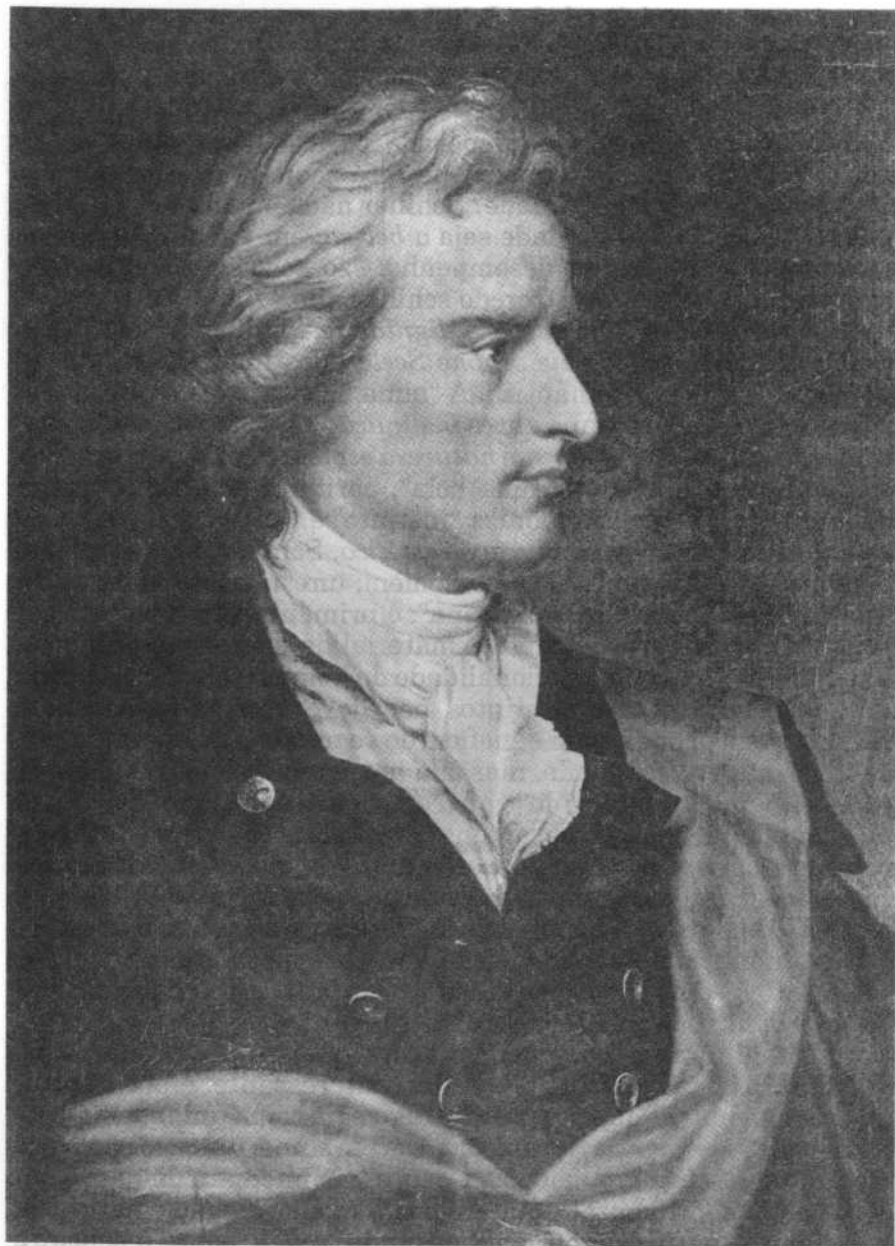
3.1. Schiller: a concepção da "alma bela" e da educação estética

Friedrich Schiller nasceu em Marbach, em 1759, vindo a morrer em 1805. Em sua vida, podem-se distinguir três períodos bem claros. No primeiro período, ele foi um dos *Stürmer* de maior destaque (como provam seus dramas *Os salteadores, A conjura de Fieschi em Gênova, Intriga* e *amor* e *Dom Carlos).* A partir de 1787, dedicou-se a rigorosos estudos de filosofia (lendo Kant a fundo) e de história durante uma década (estudos que lhe granjearam uma cátedra de história em Jena). Na última fase, volta ao teatro, com a trilogia de *Wallenstein* (concluída em 1799), com *Maria Studart* (1800) e com *Guilherme Tell* (1804). Para a história da filosofia, interessam sobretudo os escritos do período intermediário, particularmente *Sobre a graça e a dignidade* (1793), *Cartas sobre a educação estética* (1793-1795) e *Sobre a poesia ingênua e sentimental* (1795-1796).

Hölderlin (1770-1843) não aderiu formalmente ao círculo dos românticos e viveu afastado de tudo durante metade de sua vida, envolto na noite da loucura, mas expressou admiravelmente temáticas e instâncias românticas. Recentemente, voltou a ser valorizado, particularmente por M. Heidegger.

A marca espiritual de Schiller é constituída pelo amor à liberdade em todas as suas formas essenciais, vale dizer, a liberdade política, a liberdade social e a liberdade moral. A Revolução Francesa e os seus resultados convenceram Schiller de que o homem ainda não estava preparado para a liberdade e que a verdadeira liberdade é aquela que está sediada na consciência. Mas como se chega à liberdade? Schiller não tem dúvidas de que a mais alta escola de liberdade seja *a beleza,* em virtude da função harmonizadora que ela desempenha: "só se chega à liberdade através da beleza" — eis o credo schilleriano.

No escrito *Sobre a graça e a dignidade,* Schiller cria a célebre figura da "alma bela" *(die schöne Seele),* destinada a grande repercussão na época romântica. A "alma bela" é aquela que, superando a antítese kantiana entre *inclinação sensível* e *dever moral,* consegue cumprir o dever com *natureza espontânea,* premida precisamente pela beleza. A "alma bela", portanto, é a alma dotada daquela "graça" que harmoniza "instinto" e "lei moral".

Nas *Cartas sobre a educação estética,* Schiller precisa que há dois instintos fundamentais no homem: um "instinto material" e um "instinto voltado para a forma": o primeiro está ligado ao ser sensível do homem e, portanto, à materialidade e à temporalidade; o segundo está ligado à racionalidade do homem. A composição da antítese entre os dois instintos não deve ocorrer sacrificando totalmente o primeiro em benefício do segundo, porque assim ter-se-ia forma sem realidade, mas sim harmonizando-os mediante o que ele chama "o instinto do jogo" (recorde-se o kantiano "livre jogo" das faculdades), que precisamente media a realidade e a forma, a contingência e a necessidade. Esse livre jogo das faculdades é a liberdade. Schiller também chama o primeiro instinto de "vida", o segundo de "forma" e o livre jogo de "forma viva", e esta é a beleza. Para tornar o homem verdadeiramente racional, é preciso torná-lo "estético". A educação estética é *educação para a liberdade através da liberdade* (porque a beleza é liberdade).

No seu terceiro ensaio importante, *Sobre a poesia ingênua e sentimental,* Schiller ilustra uma tese interessante. A poesia antiga era ingênua porque o homem antigo agia como unidade harmônica e natural e "sentia naturalmente": em suma, o antigo poeta era ele próprio natureza e, portanto, expressão imediata da natureza. Já o poeta "sentimental", que é o poeta moderno, não é natureza, mas *sente* a natureza, ou, melhor ainda, *reflete* sobre o sentir, e nisso se alicerça a comoção poética. Escreve Schiller: "Aqui, o objeto é referido a uma idéia e sua força poética reside apenas nessa referência. O poeta sentimental, portanto, está sempre diante de duas representações e sentimentos em luta, tendo a realidade por limites e a sua idéia por infinito. E o sentimento misto que ele suscita refletirá sempre essa dupla fonte."

Schiller (1759-1805), poeta e pensador de robusta têmpera moral. Procurou a fusão entre ética e estética, criando o ideal romântico da "alma bela".

Mas, sendo assim, é evidente que, como foi muito bem destacado por U. Perone, autor de monografia sobre Schiller, "somente época sentimental reconhece poetas ingênuos" e só através do poeta *"sentimental"* é que o poeta *"ingênuo"* pode indicar "aquilo que nos devemos tornar novamente". O poeta sentimental, desse modo, sente-se separado do ideal dos antigos e, ao mesmo tempo (com a sua *Sehnsucht),* impelido para ele, como escreve U. Perone: "Mais uma vez, é a condição da separação que torna possível a reapropriação; (...) o sentimental é condição do ingênuo e, através dele, se projeta no ideal."

Os fermentos românticos são mais do que evidentes nessa concepção. O próprio Goethe, como todos os poetas modernos, contra as intenções de Schiller e as aparências exteriores, com base nessa análise não podia deixar de ser catalogado como poeta "sentimental". O cânon da beleza clássica não podia mais se realizar *imediatamente* na dimensão da natureza, mas apenas ser "buscado" através de itinerário *mediato*, ou seja, como ideal romântico.

3.2. Goethe e suas relações com o romantismo

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) é o maior poeta alemão. Ele resume em si toda uma época, com suas dificuldades e suas aspirações. Diferentemente de Schiller, ele não dedicou obras específicas à filosofia: aliás, fez questão de manter certa distância em relação aos filósofos de profissão. Mas os seus escritos contêm numerosas idéias filosóficas e algumas de suas obras tornaram-se verdadeiros símbolos para os românticos. Por isso, devemos tratar delas, ainda que brevemente.

Inicialmente, como já dissemos (cf. p. 14), Goethe foi um dos *Stürmer,* aliás, o principal (e a esse período remontam obras famosas, como o *Götz von Berlichingen,* o *Prometeu, As dores do jovem Werther,* o primeiro *Fausto* e o primeiro *Wilhelm Meister).* É bem verdade que ele procurou acuradamente minimizar a importância do movimento e do papel por ele desempenhado; entretanto, confessa ter contribuído para ele. Na realidade, ele não gostava dos descomedimentos ligados ao movimento e o fenômeno de morbosa imitação a que Werther havia dado lugar, não apenas no plano literário.

Já o Goethe do período posterior quis ser clássico, repropondo os cânones clássicos da beleza. Dizia ele que quem quer fazer algo grande deve, como os gregos, ser capaz de elevar a natureza real à altura do espírito. Na realidade, o "classicismo" de Goethe nada mais é do que o resultado da força decomposta do *Sturm und Drang,* ordenada pela forma e por novo sentido do "limite", sendo, na realidade, romantismo.

G. de Ruggiero captou bem esse ponto, expondo-o em uma página que merece ser meditada. Um crítico de Goethe chamado Schubert escrevera que preferia Shakespeare a Goethe porque o primeiro é mais ingênuo e, sem muito raciocinar e tecer sutilezas, por toda parte realça imediatamente os pontos verdadeiros e falsos da humanidade, ao passo que, "mesmo reconhecendo em Goethe a mesma meta, deve-se desde o princípio lutar com o contrário, vencê-lo e ter todo o cuidado de não tomar por verdade lúcida aquilo que, ao contrário, será rejeitado como erro flagrante". Em estudo sobre *Antigo e moderno,* o próprio Goethe respondeu que essa é precisamente a diferença existente entre os antigos e os modernos, não por sua culpa pessoal ou deficiência.

G. de Ruggiero escreve: "Tal resposta deve ser relacionada com o longo tormento de Goethe em relação à distinção schilleriana entre a poesia ingênua e a poesia sentimental, isto é, antiga e moderna, da qual ainda se vêem traços tardios nos *Colóquios* com Eckermann. Goethe não aceitava aquela distinção e protestava contra o sentimentalismo, que lhe parecia sinônimo de doença, ao passo que a ingenuidade dos antigos parecia-lhe sinônimo de saúde. Entretanto, diante da opinião de Schubert, ele reivindicou sua modernidade e fez dela escudo contra o crítico. É bem verdade que o sentimentalismo lhe foi atribuído sob aspecto diverso do sentimentalismo que lhe repugnava, isto é, como tormento crítico, como insatisfação contínua e como ânsia renascente de cada conquista. Mas esses momentos espirituais, desconhecidos dos antigos e constitutivos da modernidade, não serão expressões de sentimento fundamental, o sentimento do 'Eu', da força interior que a época moderna desencadeou e que não pode viver em consenso ingênuo e harmônico com as coisas, mas luta incessantemente para triunfar ou sucumbir? O classicismo não exorcizou completamente esse demônio em Goethe, mas o freou e disciplinou, fazendo do gênio tempestuoso (*stürmisch)* gênio romântico."

Goethe condenou os românticos, mas não a alma do movimento (porque também nele vivia parte daquela alma), mas sim as excrecências patológicas do fenômeno romântico.

No que se refere às temáticas específicas, devemos recordar em primeiro lugar a concepção goethiana da natureza, que é uma forma de organicismo levado às suas últimas conseqüências. A natureza é toda viva, até nos seus mínimos particulares. A totalidade dos fenômenos é vista como produção orgânica da "forma interior". Uma polaridade de forças (contração e expansão) origina as diversas formações naturais, que assinalam acréscimo e produzem elevação progressiva.

A sua concepção de Deus é predominantemente panteísta, mas sem rigidez dogmática. Com efeito, ele disse ser "politeísta"

como poeta e "panteísta" como cientista, mas acrescentou ter ainda espaço, pelas exigências de sua pessoa moral, também para um Deus pessoal.

Para Goethe, o "gênio" é "natureza que cria". E a arte é atividade criadora e criação como a natureza, até acima da natureza.

Dentre suas obras, especialmente duas tiveram o privilégio de se erigirem em símbolo: o *Wilhelm Meister* e, mais ainda, o *Fausto*. O primeiro é o mais belo exemplo de "romance de formação" ou de desenvolvimento espiritual. Através de uma série simbólica de experiências artísticas, Wilhelm encontra-se por fim a si mesmo, realizando-se através de atividade prática, ou seja, inserindo-se na sociedade de modo factual. Para Wilhelm, as experiências artísticas não foram puramente decepcionantes, mas também redundaram em potencialização das energias próprias das atividades da última fase (o romance reflete amplamente o próprio Goethe, que, de fervoroso *Stürmer,* passara ao serviço do governo de Weimar). Schlegel julgou o romance como algo comparável à Revolução Francesa, ou seja, como expressão de uma *tendência do século.* L. Mittner assim o define: "O romance (...) deve ser entendido como tentativa de realizar no plano artístico o que era irrealizável no plano econômico-político real: efetivamente, como o *Fausto,* ele é verdadeiro Uno-Todo, Uno diverso em si mesmo, já que abrange vários mundos sociais e éticos bem fechados em si, mas que também estão idealmente e até realmente relacionados entre si, pelo menos no sentido de que do menor de tais mundos sempre se desenvolvem mundos maiores, que por fim deveriam abranger toda a realidade cultural e social da época goethiana." Hegel faria algo semelhante, no mais elevado plano filosófico, em sua *Fenomenologia do espírito*, que, como veremos, narra as experiências da própria Consciência, que, através das peripécias morais e espirituais da história universal, chega à Autoconsciência e ao Saber absoluto.

Mais duradoura foi a celebridade do Fausto, que se transformou em personagem eterno (uma posse para sempre, como diriam os gregos). Sobre *Fausto,* porém, já se disse até mais do que se deveria. Hegel se inspiraria em algumas cenas para descrever certas passagens de sua *Fenomenologia*. Alguns acreditam ver nele refletida profeticamente a consciência do homem moderno. No "Streben" de Fausto, ou seja, no tender sempre para o ulterior, é mais fácil perceber o ativismo que devora o homem contemporâneo. Mas Goethe nos reserva enorme surpresa ao nos dar a *sua* interpretação dos dois versos-chave do seu poema. Postos nos lábios dos anjos do céu, dizem os dois versos:

> Quem se afana em perene tender,
> esse nós podemos salvar!

Em carta de 6 de junho de 1831 a Eckermann, Goethe escreve: "Nesses versos está contida a chave da salvação de Fausto." E, segundo ele, a chave está no encontro entre o incessante tender de Fausto, por um lado, e o amor divino, por outro: "No próprio Fausto (há) atividade sempre mais elevada e mais pura e do alto (há) o amor eterno que lhe vem em socorro." E Goethe conclui destacando expressamente: "Isso está em perfeita harmonia com a nossa representação religiosa, segundo a qual nós não nos tornamos bem-aventurados mediante nossas próprias forças, e sim mediante a graça divina que nos sobrevém."

Trata-se de palavras que restituem à personagem a sua estatura romântica.

4. Outros pensadores que contribuíram para a superação e a dissolução do iluminismo

4.1. Hamann: a revolta religiosa contra a razão iluminista

Johann Georg Hamann nasceu em Königsberg (a cidade que já fora berço de Kant) em 1730. Não concluiu estudos universitários em virtude de seus múltiplos interesses e de suas caóticas leituras. Transferiu-se para Londres, ocupando-se do comércio e de ciência das finanças, mas também malogrou-se (inclusive em virtude de diversos e obscuros acontecimentos). Mas em Londres, em 1757, o seu destino foi marcado pelo encontro com a *Bíblia* e pela emergência de forte vocação religiosa. Voltando a Kögnigsberg, passou a sobreviver como empregado alfandegário. Morreu em 1788. Em sua maioria curtos, os seus escritos são elaborados em estilo muito original, produzindo complexo jogo de citações e, sobretudo, de alusões sempre extremamente determinadas, mas muito difíceis de decifrar, até para seus leitores contemporâneos. O intricadíssimo jogo de citações de frases e palavras, muitas vezes extraídas da *Bíblia,* ou então dos clássicos, tem sabor quase cabalístico para o leitor moderno. Isso, porém, se deve sobretudo ao fato de que, por uma série complexa de razões, Hamann escolheu o caminho indireto da ironia socrática para criticar o iluminismo. Os *Stürmer* e os românticos se interessaram por ele, mas provavelmente mais por motivos paralelos do que por convergências. Moser o batizou de "o mago do Norte"; Goethe o chamou de "o fauno socrático"; Schlegel encontrou nos escritos elípticos do pensador uma lógica de "abreviador do universo". Na história do pensamento posterior, porém, nunca se impôs como clássico. Entretanto, há algum tempo ocorre lento renascimento do interesse por ele (na Itália, promovido sobretudo por A. Pupi, em cujas acuradíssimas traduções nos baseamos aqui).

Com sua clareza e universalidade, a "razão" tão exaltada pelo iluminismo constitui, na realidade, ídolo. E os atributos divinos com os quais é incensada são fruto de despudorada superstição. Hamann contrapõe à razão abstrata a vida, a experiência concreta, os fatos reais e a história. E também faz valer energicamente contra a abstração do conceito a concretude da *imagem:* "Todo o tesouro do conhecimento humano e da felicidade é feito de imagens." Contra o dualismo kantiano de "sensibilidade" e "razão", ele apresenta a *linguagem* como o mais belo desmentido dessa concepção: com efeito, a linguagem é *a razão que se faz sensível,* como o *Logos* ou "Verbo" divino é Deus que se faz carne.

Conseqüentemente, em Hamann assume papel muito importante o conceito de "revelação": "O livro da criação contém exemplos de conceitos universais que Deus quis revelar à criatura através da criatura. (...) Os livros da Aliança contêm exemplos de artigos secretos que Deus quis revelar ao homem através dos homens."

Sócrates, pai do racionalismo para os iluministas, para Hamann torna-se, ao contrário, uma espécie de *gênio profético inspirado por Deus.* Eis algumas afirmações importantes dos hamannianos *Memoriais socráticos:* "O que substitui em Homero a ignorância daquelas regras de arte que Aristóteles descobriu refletindo sobre ele e a ignorância ou a violação daquelas leis críticas em Shakespeare? *O gênio:* essa é a resposta unânime. Sócrates, portanto, podia até ser ignorante, pois *tinha um gênio* em cuja ciência podia confiar, que ele amava e temia como o seu Deus, cuja paz lhe importava mais do que toda a razão dos egípcios e dos gregos, em cuja voz ele acreditava e através de cujo sopro (...) o vazio intelecto de um Sócrates podia tornar-se tão fecundo quanto o ventre de uma virgem intacta."

E ainda: "Sócrates atraiu os seus concidadãos do labirinto dos seus doutos sofistas para uma verdade que jaz oculta, a uma sabedoria secreta, e dos altares idolátricos dos seus devotos e politicamente astutos sacerdotes para o serviço do Deus desconhecido. Platão disse na cara dos atenienses que Sócrates lhes fôra dado pelos deuses para convencê-los de suas loucuras e encorajá-los a serem seus seguidores na virtude. A quem não quiser tolerar Sócrates entre os poetas, deve-se perguntar: 'Quem é o pai dos profetas? O nosso Deus não se chamou e demonstrou o Deus dos pagãos?' " (Leve-se em conta que Hamann, com aquele sutil jogo irônico de que já falamos, tendia a adotar Sócrates como máscara para se ocultar: assim como Sócrates confundiu os sofistas e os falsos sábios de sua época, extraindo força e alimento espiritual da verdade que o seu gênio lhe inspirava, da mesma forma Hamann tentava confundir os iluministas, os sofistas de sua época, com a força da verdade que lhe derivava da revelação cristã.)

É evidente que, nesse horizonte de pensamento, a fé torna-se elemento central, apresentando-se como o fulcro em torno do qual tudo deve girar. *Gólgota e scheblimini,* outra obra fundamental de Hamann (Gólgota é o lugar da crucifixão; "scheb-limini", em hebraico, quer dizer "senta-te à minha direita", como se pode ler no salmo 109; o título parece querer dizer "humilhação e glorificação extrema") conclui do seguinte modo: "A fé e a dúvida influem sobre a faculdade de conhecimento do homem, assim como o temor e a esperança influem sobre o seu impulso apetitivo. A verdade e a não-verdade são instrumentos do intelecto: as representações (verdadeiras e não-verdadeiras) do bem e do mal são instrumentos da vontade. Todo o nosso saber é obra fragmentária e todos os motivos da razão consistem em fé na verdade e dúvida para com a não-verdade ou em fé na não-verdade e dúvida para com a verdade. 'Essa fé (em parte negativa, em parte positiva) é anterior a todos os sistemas. Ela os produziu para justificar-se a si própria', diz o respeitável amigo do Senhor Moses Mendelssohn. Entretanto, se o intelecto acredita em mentiras e nelas se compraz, duvidando das verdades e desdenhando-as com desgosto, como alimento inconsistente, então a luz em nós é treva, o sal em nós não é mais condimento, a religião é puro golpe de igreja, a filosofia mera bomba de palavras, velhas opiniões sem sentido, antigos direitos sem força! A dúvida voluntária em relação à verdade e a credulidade da ilusão voluntária, portanto, são sintomas inseparáveis como o frio e o quente da febre. Quem se acredita muito longe dessa doença da alma e aspira ardentemente poder curá-la em todo os seus semelhantes reconhece espontaneamente que já tentou fazê-lo em outros a ponto de ter percebido como é difícil e quão pouco se domina o seu êxito. Infeliz do mísero que encontre algo a excetuar destas precisas e polidas palavras! O que é a verdade? Um vento que sopra onde quer, que sentimos soprar, mas não sabemos onde nem em que direção. Um espírito que o mundo não está em condições de receber, porque não o vê e não o conhece."

Hamann talvez tenha sido o mais áspero e genial crítico do iluminismo e o mais denodado defensor daquela religiosidade e daquele cristianismo que o iluminismo minara pelas raízes. Sem dúvida, ele foi profeta e corifeu de nova época, ainda que o espírito da nova época se tenha desviado para direções opostas às apontadas pelo "mago do Norte".

4.2. **Jacobi: a polêmica contra Spinoza e a reavaliação da fé**

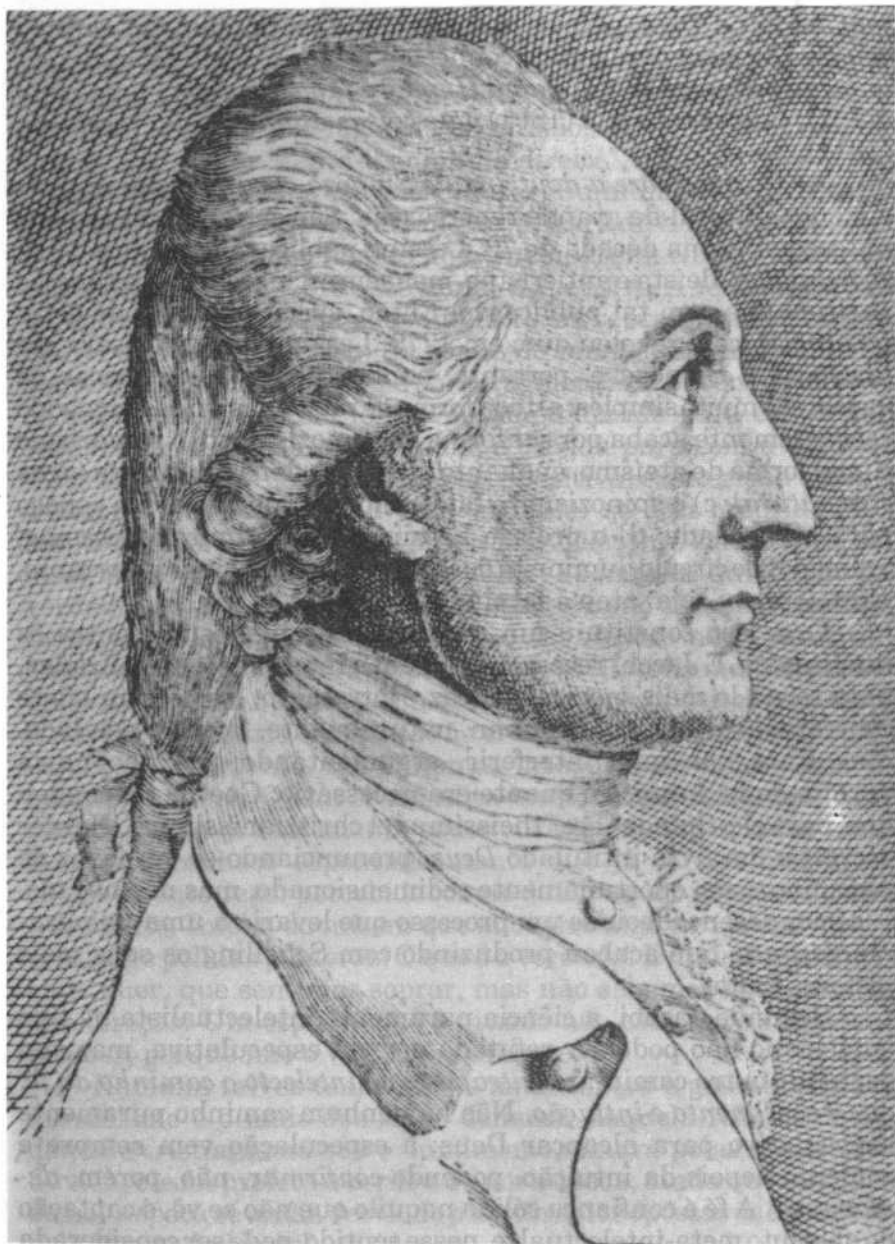
Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) inicialmente colocou-se próximo aos *Stürmer* com os romances *Allwill* (1775-1776) e *Woldemar* (1777), mas depois encontrou o seu próprio *ubi consis-*

tam na fé no Deus-pessoa transcendente, entendido em sentido cristão. As suas obras mais conhecida são as *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* (1785), *David Hume e a fé ou idealismo e realismo* (1787), *Cartas a Fichte* (1801) e *As coisas divinas e sua revelação* (1811).

As *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* constituíram acontecimento cultural de grande repercussão. São os seguintes os seus antecedentes: na década de 70, Lessing publicara uma obra de H. S. Reimarus, deísta e anticristão, mas sem esclarecer que intenções se propunha com tal publicação. Então, suscitando grande estupefação, Jacobi revelou que, em 1779, Lessing lhe confessara ser favorável a Spinoza e, portanto, panteísta. As teses básicas de Jacobi são muito simples: a) toda forma de racionalismo desenvolvido coerentemente acaba por ser forma de spinozismo; b) o spinozismo é uma forma de ateísmo, enquanto identifica deus e natureza *(deus sive natura);* c) o spinozismo é fatalismo, porque não deixa espaço para a liberdade; d) o próprio Lessing (o tão admirado Lessing, animador do círculo iluminista de Berlim) era spinoziano e, portanto, panteísta, ou seja, ateu e fatalista.

Ora, isso constituiu um ataque em grande estilo contra os iluministas. E Jacobi recorreu também a intervenções abalizadas, para torná-lo mais maciço e eficaz. Entretanto, isso surtiu efeito contrário ao desejado. Hamann, naturalmente, ficou do seu lado. Mas Kant não quis interferir, argumentando que não havia aprofundado Spinoza o quanto era necessário. Goethe respondeu que, para ele, Spinoza era "theissimus et christianissimus". Herder escreveu um livro intitulado *Deus,* pronunciando-se em favor de um spinozismo oportunamente redimensionado, mas não negado. E assim desencadeou-se um processo que levaria a uma *Spinoza-renaissance,* que acabou produzindo com Schelling os seus mais vistosos frutos.

Segundo Jacobi, a ciência puramente intelectualista de tipo spinoziano não pode ser refutada por via especulativa, mas sim seguindo outro caminho: *contraposto ao intelecto o caminho da fé, que é sentimento e intuição.* Não há nenhum caminho puramente especulativo para alcançar Deus: a especulação vem sempre e somente depois da intuição, podendo *confirmar,* não, porém, *demonstrar.* A fé é confiança sólida naquilo que não se vê, é captação do absoluto meta-intelectual (e, nesse sentido, pode ser considerada "razão" superior, ou seja, aquela razão que Kant dissera ser mera *exigência* do Absoluto e que, em Jacobi, é *captação imediata* do Absoluto).

Eis como Jacobi expressa sua concepção anti-intelectualista: "Tenho apontado repetidamente a necessidade de se sair da procissão do intelecto para uma filosofia que não quer perder

F. H. Jacobi (1743-1819): reivindicou a originariedade e a originalidade da fé em relação à razão como caminho imediato de acesso ao Absoluto.

Deus. Como, no homem, a razão só se apresenta depois, parece-lhe que ela simplesmente se desenvolve pouco a pouco de uma natureza que, em si, seja cega e privada de consciência, contrariamente a uma providência e previdência sábia. Entretanto, a deificação da natureza é contra-senso: quem procede a partir da natureza e começa com ela não encontra nenhum Deus, que é o primeiro ou não é nada. Ora, se a minha filosofia falou disso, mostrou o melhor caminho e, por isso, no testemunho de muitos homens, produz impressão durável, nisso consiste o seu valor científico. Ela não podia querer promover uma ciência do entusiasmo lógico." O intelecto é pagão, o coração é cristão: pobre de quem aprisionar o segundo no primeiro!

E eis como ele caracteriza a fé: "A fé (...), por isso, é luz original da razão, que o verdadeiro racionalismo admite como sua. Apague-se a fé original, e toda ciência torna-se vazia e sem sentido: pode até sibilar, mas não falar e responder. A fé é a confiança sólida naquilo que não se vê. Nós nunca vemos o Absoluto, mas cremos nele. Nós vemos o não-absoluto, o condicionado — e a esse ver chamamos saber. Nessa esfera, é a ciência que domina. Mas a confiança naquilo que não vemos é maior e mais poderosa do que a confiança naquilo que vemos. Se isto contradiz aquilo, nós chamamos a certeza do saber de ilusão: ou seja, a fé submete os sentidos e a razão, enquanto por esta se entende a faculdade da ciência. A verdadeira ciência é o espírito que dá testemunho de si mesmo e de Deus. Como eu estou convencido da objetividade dos meus sentimentos do verdadeiro, do belo e do bom, bem como de uma liberdade que domina a natureza, da mesma forma estou convencido da existência de Deus. E, quando esses sentimentos enfraquecem, enfraquece a fé em Deus." E ainda: "Na história do homem, desenvolve-se luta contínua da força da fé interior no invisível contra o saber doutrinário exterior do visível, luta dos filhos de Deus contra os titãs. A filosofia da luz está contra a filosofia da noite, o antropomorfismo contra o panteísmo, o verdadeiro racionalismo contra a imagem subvertida do intelecto, o cristianismo contra o paganismo. O cristianismo é essencialmente antropomórfico, pois apresenta apenas um Deus que cria o mundo com conhecimento e vontade; já o paganismo é cosmoteísta. Não se pode pensar nada mais absurdo e extravagante do que a doutrina inteiramente voltada para a deificação da natureza e, portanto, para o paganismo, a qual considere que através dela é que se descobre o verdadeiro cristianismo. Por isso, a fé das crianças e do povo tem conteúdo mais elevado e melhor do que o simples saber do filósofo sem fé. Crer em Cristo significa crer no que e como ele creu."

Nos dois extremos que se expressam nas exclamações de Cristo na cruz ("Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?")

e de Cristo no momento de expirar ("Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito!") Jacobi vê a expressão da *luta e vitória supremas.* E, no final de *As coisas divinas,* assim escreve: "Assim falou o mais poderoso entre os puros, o mais puro entre os poderosos. *E essa luta e essa vitória têm o nome de cristianismo.* Cristianismo que o autor do presente escrito declara haver abraçado, encerrando sua obra com esta profissão de fé."

Com linguagem de sabor existencialista *ante litteram,* Jacobi indicou o ato com o qual nos libertamos do intelecto e alcançamos a fé com a expressão italiana "salto mortale". Hegel ironizá-lo-ia pesadamente, dizendo que esse salto é mortal para a filosofia, porque passa por cima da demonstração e da mediação, que, para ele, são *a* filosofia. Mas considera a posição de Jacobi até paradigmática, dedicando-lhe amplo exame. Para Hegel, Jacobi representa a posição do acesso *imediato* ao absoluto, em relação à qual a posição hegeliana pretende ser a exata antítese. O próprio Fichte, e também Schelling, ferozes adversários de Jacobi nas respectivas fases finais do seu pensamento, seriam obrigados, contra a vontade e sem reconhecê-la, a concordar com muito daquilo que ele disse. (Um idealista como G. de Ruggiero, diante desses dados de fato, foi levado a confessar o seguinte: "Qual será o idealista mais radical que não tem um Jacobi dentro de si e não o sinta crescer nos momentos de trégua e descontentamento?") Tudo isso é suficiente para demonstrar que Jacobi foi uma das figuras-chave entre os corifeus do pensamento na época romântica.

4.3. **Herder: a concepção antiiluminista da linguagem e da história**

Johann Gottfried Herder (1744-1803) foi discípulo de Kant e, em primeiro momento, participou dos *Stürmer.* Goethe constituiu desde o princípio um ponto de referência para ele. A partir de 1776, viveu estavelmente em Weimar, isto é, na mesma cidade em que Goethe escolhera morar. Foi pregador, poeta, tradutor, erudito e pensador. A sua obra é muito vasta, mas pouco orgânica; cheia de incertezas e contradições, mas também de fortes iluminações.

Quatro temas tratados por ele merecem particular menção em uma história do pensamento: 1) a nova interpretação da linguagem; 2) a nova concepção da história; 3) a tentativa de mediar spinozismo e teísmo; 4) a idéia do cristianismo como religião da humanidade.

1) A opinião comum é de que cabe a Humboldt o mérito de ter fundado a lingüística moderna. Mas alguns pensam que o mérito deveria ser atribuído a Herder (sobretudo pelo escrito *Tratado sobre a origem da língua*). O certo é que as suas concepções a esse respeito são muito originais e inovadoras. A língua não é algo meramente

convencional, puro meio de comunicação, mas expressão da natureza específica do homem. O homem se distingue do animal pela "reflexão". É a reflexão que cria a linguagem, fixando o jogo móvel das sensações e dos sentimentos na expressão lingüística. A poesia é algo de profundamente natural, que se constitui ainda antes da prosa, que, ao contrário, pressupõe a mediação lógica. Como dissemos, a língua fixa o marejar dos sentimentos, oferece ao homem os meios para expressá-los e faz com que todo progresso humano ocorra com e pela língua, a ponto de Herder afirmar que nós somos "criaturas da língua".

A passagem seguinte (extraída das *Idéias para uma filosofia da história da humanidade,* com base na tradução de V. Verra) expressa esplendidamente em que sentido o homem é criatura da língua: "Não foi a lira de Anfião que construiu as cidades, nem uma varinha mágica transformou os desertos em jardins: quem o fez foi a linguagem, o grande princípio associativo dos homens. Através da linguagem, os homens se uniram alegremente e estreitaram o vínculo do amor. A linguagem fundou as leis e ligou as estirpes: somente mediante a linguagem se tornou possível uma história da humanidade em formas hereditárias do coração e da alma. Ainda agora vejo os heróis de Homero e ouço os lamentos de Ossiã, embora as sombras dos vates e dos seus heróis há muito tempo tenham desaparecido da face da terra. Um sopro da boca tornou-os imortais, trazendo suas figuras diante de mim; a voz dos desaparecidos ressoa em meus ouvidos e ouço os seus pensamentos, há tanto tempo emudecidos. Tudo aquilo que o espírito do homem já inventou e tudo aquilo que os sábios da remota antigüidade já pensaram só chegam a mim através da linguagem, se a Providência me consente que assim seja. Através da linguagem, minha alma e meu pensamento estão ligados à alma e ao pensamento do primeiro e talvez também do último homem pensante. Em suma, a linguagem é o caráter distintivo de nossa razão, através do qual e somente através do qual ela assume figura e se propaga."

2) A visão herderiana da história também é profundamente nova em relação à visão iluminista. a) Como a natureza é organismo que se desenvolve e progride segundo esquema finalístico, da mesma forma a história é desenvolvimento da humanidade que também se desdobra segundo esquema finalístico. Deus opera e se revela tanto na primeira como na segunda. b) Portanto, a história está *necessariamente* voltada para a concretização dos fins da Providência de Deus; portanto, o progresso não é simples obra do homem, mas obra de Deus que leva a humanidade à plenitude da realização. c) No decurso histórico, toda fase (e não somente a fase terminal) tem significado próprio (Herder reavalia fortemente a Idade Média na obra *Ainda uma filosofia da história,* ao passo que

na mais breve *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* a valorização que faz se revela bem mais contida. d) Por fim, à concepção iluminista do Estado, Herder contrapõe a idéia de "povo" considerado como unidade viva, quase como organismo (idéia, aliás, que prosperaria muito).

3) Essa concepção da história pressupõe um Deus criador, pessoal e transcendente ou um Deus imanente? Nesse ponto, Herder se mantém oscilante e ambíguo e, como já dissemos, chega até a tomar posição em favor de Lessing e de Spinoza. Ele tenta salvar Spinoza, concebendo Deus como substância que, embora passando pela natureza, não está contida inteiramente nela. Mas o seu livro sobre o assunto, *Deus*, já citado, está cheio de aporias e incertezas.

4) Por fim, destaca-se a sua idéia de cristianismo, entendido não tanto como *uma* das religiões, mas como *a* religião da humanidade. Mas também nesse ponto Herder se mostra ambíguo, porque não parece disposto a conceder a divindade a Cristo, no sentido da teologia cristã. Entretanto, não o transforma em idéia ou símbolo, mas o considera como homem que viveu aquele tipo de vida que leva de modo perfeito a Deus. E é nesses termos que ele também interpreta a teologia paulina.

Muitos dos conceitos que Herder expressou em uma moldura teórica incerta, quando situados em novas perspectivas idealistas, conhecerão desenvolvimento essencial: sucesso particular teria a filosofia da história, que encontraria em Hegel sua máxima expressão.

4.4. **Humboldt, o ideal de humanidade e a lingüística**

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), amigo de Schiller e de Goethe, foi diplomata e estadista, finíssimo esteta, literato e pensador. Viveu longamente em Roma, cidade que lhe propiciava os maiores prazeres do espírito. Dentre suas obras, podemos recordar: *Teoria da formação do homem* (1793), *Sobre o espírito da humanidade* (1797), *Considerações sobre a história universal* (1814), *Sobre a função dos historiadores* (1821), *Ensaio sobre os limites da atividade do Estado* (póstumo) e, por fim, os estudos de lingüística: *Sobre o estudo comparativo das línguas* (1820), *Sobre a diversidade de construção da linguagem humana e sobre a sua influência sobre o desenvolvimento espiritual da humanidade* (1836).

É conhecida sobretudo a sua concepção do ideal de humanidade, entendido como a "idéia" para a qual tende todo indivíduo, embora sem nunca conseguir realizá-lo plenamente. Esse ideal para o qual todo indivíduo tende é precisamente aquilo a que Humboldt chama de "espírito da humanidade". E dele aproxima

sobretudo a arte, tal como se manifestou no povo grego ou como se manifesta nos "gênios", dos quais, para ele, Goethe é a encarnação viva (ele dedicou amplo estudo ao *Hermann und Dorothee* de Goethe, exaltando o elemento clássico). Mas a idéia de humanidade, através dos indivíduos, se realiza nas nações e, portanto, na história. É assim que Humboldt define o objetivo da história: "O fim da história só pode ser a realização da Idéia que representa a humanidade, em todas as direções e em todas as formas." Também Humboldt admite uma Providência na história, que não age de fora, mas de dentro dos homens, ou seja, mediante o seu espírito. E o Estado deve se limitar a tutelar a segurança interna e externa, sem interferir nos objetivos dos indivíduos, o que lhes limitaria a liberdade.

Mas Humboldt, como já observamos, é considerado e apreciado sobretudo como fundador da lingüística moderna. Por esse seu perfil, voltaremos a tratar dele mais adiante, de forma mais ampla (cf. pp. 387).

5. Os pormenores sobre as aporias do kantismo e os prelúdios do idealismo (Reinhol, Schulze, Maimon e Beck)

Paralelamente a esses fermentos multiformes, desenvolviam-se vivas discussões sobre os problemas de fundo levantados e deixados abertos pelo kantismo, realizados em plano rigorosamente técnico e cujos resultados lançam como que uma ponte entre o criticismo e o idealismo, constituindo uma transição gradual entre um e outro.

O primeiro que se moveu nessa direção foi Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), sobretudo nos três livros *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* (1789), *Contribuições para a retificação dos subentendidos que ainda perduram na filosofia* (1790) e *Fundamentos do saber filosófico* (1791), que contêm a sua chamada "filosofia elementar" (que significa "filosofia primeira"). Ele encontrou em Kant aquele que o impediu de não cair na "superstição" nem na "incredulidade" (dilema ao qual a polêmica sobre o spinozismo parecia levar). A *Crítica da razão pura* apresentava a estrutura autêntica do saber e os limites da razão, ao passo que a *Crítica da razão prática* mostrava o primado da razão prática e a possibilidade de fundamentar a religião na moral. Mas a *Crítica da razão pura* é "propedêutica" e Reinhold tenta reconstruí-la como "sistema". Para construir um sistema é preciso *um princípio,* que, em sua opinião, é dado pela doutrina da "representação" *(Vorstellung),* assim definida: "A representação, na

consciência, é distinta do representante e do representado, sendo referida a ambos." O representante é o sujeito e, portanto, a forma; o representado é o objeto e, portanto, a matéria; e a representação é a sua unificação.

Assim, a *consciência* emerge como o momento de compreensão, que deveria superar o dualismo kantiano; a *forma* é feita coincidir com a atividade e *espontaneidade* da consciência e *a matéria* é feita coincidir com a *receptividade*. Reinhold ensinou em Jena até 1794, ano em que se transferiu para Kiel; em Jena, teve por sucessor Fichte, que se impôs com sua *Doutrina da ciência*. Trata-se de sucessão que assume significado quase simbólico, porque, como veremos, Fichte prosseguiria nessa direção até as últimas conseqüências. E o próprio Reinhold se tornaria fichteano e, mais tarde, jacobiano.

Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) se impôs à atenção dos seus contemporâneos com um livro de 1792, intitulado *Enesídemo ou acerca dos fundamentos da filosofia elementar defendida pelo senhor professor Reinhold, com o acréscimo de uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão*. No livro, publicado anonimamente, Schulze vestia a roupagem do cético Enesídemo (cf. Vol. I, pp. 314), sustentando que o ceticismo enesidemiano e humeano não fora de modo algum superado pelo criticismo, do qual Reinhold era defensor, precisamente porque fazia amplo uso daquele "princípio de causa" entendido em sentido ontológico, que o próprio criticismo (reduzindo-o a mera categoria do pensamento) pretendera eliminar. Com efeito, as "condições" do conhecimento são "causas reais". "Causas reais" são as causas formais internas (enquanto determinam o fenômeno) e "causa real" é a "coisa em si", que produz a "sensação" do sujeito (ou seja, a matéria do conhecimento). Assim, das duas, uma: a) ou a coisa em si *não* é causa da sensação, b) ou então, se é causa da sensação, não é "incognoscível". Essas conclusões constituem um beco sem saída, na qual o criticismo atola-se. Mais geralmente, Schulze objeta ao criticismo o fato de ser vítima do mesmo *salto indevido* do pensar ao ser, que ele censura como erro de fundo das tradicionais provas da existência de Deus, particularmente a ontológica. Com efeito, depois de ter estabelecido que, *para ser pensado,* algo deve ser *pensado de certo modo,* conclui que, portanto, *existe naquele modo,* realizando dessa maneira a passagem do pensar ao ser que, ao contrário, ainda fica por demonstrar.

O debate sobre a *coisa em si* foi aprofundado por Salomon Maimon (1754-1800) no *Ensaio acerca da filosofia transcendental* (1790) e em uma série de obras posteriores. A "coisa em si" não pode ser considerada como estando fora da consciência, porque, então, seria não-coisa *(Unding),* que Maimon identifica com número ima-

ginário do tipo de $\sqrt{-a}$, que expressa grandeza *não real*. A "coisa em si" deve ser pensada muito mais como, por exemplo, as grandezas irracionais do tipo $\sqrt{2}$, que são grandezas *reais* que expressam *valor limite,* pelo qual nos aproximamos sempre mais do infinito. O que significa o seguinte: na consciência existe a *forma,* da qual temos plena consciência, e a *matéria*, da qual, ao contrário, não temos consciência; nós não podemos pensar nada fora da consciência e, portanto, devemos conceber a matéria, leibnizianamente, como *o grau mínimo de consciência;* a "coisa em si", portanto, é o limite mais baixo dos graus infinitos da consciência, assim como o exemplo $\sqrt{2}$ ilustra de forma analógica. Trata-se, indubitavelmente, de engenhosíssima interpretação da "coisa em si" como conceito-limite, a qual, no entanto, compromete o kantismo, imanentizando a "coisa em si" na consciência, precisamente como limite da consciência.

A obra de Jackob Sigismund Beck (1761-1840), autor de monumental *Compêndio esclarecedor dos escritos críticos do senhor professor Kant, a conselho do próprio,* em três volumes, publicados entre 1793 e 1796, foi substancialmente a obra de epígono. Ele sustenta que para se compreender Kant é preciso identificar o "ponto de vista" central do qual brotam todos os problemas específicos. Entretanto, começando como fiel expositor de Kant, Beck depois começa a se afastar, eliminando a "coisa em si" e interpretando o objeto como *produto* da representação. O "verdadeiro ponto de vista" para compreender Kant é a *unidade sintética da apercepção* como *atividade dinâmica.* É dessa "atividade" da unidade sintética da apercepção que se pode derivar não somente a "forma", mas também a "matéria" do conhecimento. A obra de Beck se concluiu em 1796. Mas, em 1794, já fôra publicada a *Doutrina da ciência,* de Fichte, bem mais nova e ousada, que fazia frutificar as tentativas mencionadas de repensar Kant e, ao mesmo tempo, as superava claramente com a criação do idealismo, do qual devemos tratar amplamente agora.

Capítulo II

A FUNDAÇÃO DO IDEALISMO: FICHTE E SCHELLING

1. Fichte e o idealismo ético

1.1. A vida e as obras

Johann Gottlieb Fichte nasceu em Rammenau, em 1762, de pais muito pobres, de origem camponesa. Em sua juventude, conheceu a verdadeira miséria, tendo sido guardador de gansos para ajudar a família. Mas a miséria constituiu para ele uma elevada escola moral. Ele nunca se envergonhou de suas humildes origens, declarando várias vezes ter orgulho delas.

Foi graças a nobre e rico concidadão (o barão von Militz) que Fichte pôde iniciar seus estudos. O nobre ficou admirado ao ver o rapaz repetir perfeitamente um sermão (à qual ele não pudera assistir), compreendendo então encontrar-se diante de talento excepcional — e, por isso, decidiu ajudá-lo.

Depois de ter freqüentado o ginásio em Fporta, em 1780 Fichte se matriculou na faculdade de teologia em Jena, de onde se transferiu para Lípsia. Foram anos duríssimos, porque as contribuições de von Militz eram escassas e, mais tarde, cessaram completamente. Fichte vivia de aulas particulares e exercendo a humilhante função de preceptor.

De 1788 a 1790, foi preceptor em Zurique, onde conheceu Joana Rahn, que mais tarde se lhe tornou esposa. O ano de 1790 foi o ano decisivo de sua vida. Até aquele momento, ele fôra vagamente spinoziano e determinista. Mas, além de Spinoza, também nutrira interesse por Montesquieu e pelas idéias da Revolução Francesa.

Conhecia Kant apenas de nome. Mas um estudante pediu-lhe aulas exatamente sobre Kant. E, assim, Fichte foi obrigado a ler as obras do filósofo de Königsberg, que constituíram para ele autêntica revelação.

A *Crítica da razão prática* descerrou-lhe os insuspeitados horizontes da liberdade, sugeriu-lhe novo sentido da vida e o fez sair do fechado pessimismo que o oprimia. Em Kant, Fichte descobriu a chave de sua própria vocação e do seu próprio destino. Apesar da carência de meios materiais e de ganhar a duras penas o que necessitava para sobreviver, ele escreveu que aquela descoberta o tornou interiormente riquíssimo, a ponto de sentir-se inclusive "um dos homens mais felizes do mundo".

Fichte compreendeu tão bem o pensamento de Kant que no ano seguinte, depois de estada em Varsóvia (para onde fôra na qualidade de preceptor), já estava em condições de escrever a obra intitulada *Ensaio de crítica de toda revelação,* na qual aplicava de modo perfeito os princípios do criticismo, apresentando-a ao próprio Kant, em Königsberg. Esse escrito marcou o destino de Fichte. O editor Hartung o publicou em 1792, por intercessão de Kant, mas sem imprimir o nome do autor, de modo que foi confundido com trabalho do próprio Kant. E, quando Kant interveio para revelar a verdade e o nome do autor, Fichte tornou-se repentinamente célebre. Já em 1794, por indicação de Goethe, foi chamado à Universidade de Jena (como sucessor de Reinhold), onde permaneceu até 1799.

Esse período constitui os seus anos dourados, os anos de sucesso e de popularidade, com as obras que tiveram maior ressonância, dentre as quais recordamos: os *Fundamentos da doutrina da ciência* (1794), os *Discursos sobre a missão do erudito* (1794), os *Fundamentos do direito natural* (1796) e o *Sistema da doutrina moral* (1798).

Em 1799, explodiu viva polêmica sobre o ateísmo, na qual Fichte foi envolvido, sobretudo por causa de artigo de seu discípulo, Forberg. Fichte sustentava que Deus coincide com a *ordem moral do mundo* e que, portanto, não se pode duvidar de Deus. Forberg, porém, ia além, sustentando que era possível não crer em Deus e, não obstante, ser religioso, porque, para ser religioso, basta crer na virtude (e, portanto, se podia ser religioso até sendo ateu ou agnóstico). A polêmica degenerou, em virtude do comportamento imprudente de Fichte em relação à autoridade política e à sua atitude orgulhosa, tanto que, no fim das contas, o filósofo foi obrigado a apresentar sua demissão.

Então, Fichte se transferiu para Berlim, onde estreitou amizade (aliás, não duradoura) com os românticos (Schlegel, Schleiermacher, Tieck) e passou a viver dando aulas particulares.

Em 1805, foi chamado à Universidade de Erlangen, que teve de deixar depois da paz de Tilsit, porque a cidade foi perdida pela Prússia. Sua atividade cultural e política prática e o programa por ele apresentado nos *Discursos à nação alemã,* de 1808, nos quais defendia a tese de que a Alemanha se recuperaria da derrota político-militar mediante renascimento moral e cultural e afirmava inclusive o primado espiritual do povo alemão, levaram novamente Fichte ao auge. Em 1810, com a fundação da Universidade de Berlim, foi chamado pelo Rei como professor e chegou a ser eleito Reitor. Morreu em 1814 de cólera, contagiado pela mulher, que contraíra a doença cuidando dos soldados nos hospitais militares.

As obras do período berlinense assinalam, no pensamento do nosso filósofo, reviravolta notável do ponto de vista teórico. Além do *Estado comercial fechado* (1800), recordamos: *A missão do homem* (1800), a *Introdução à vida bem-aventurada* (1806) e os *Traços fundamentais da época presente* (1806). Mas devem-se destacar sobretudo as inumeráveis reelaborações da *Doutrina da ciência.* Fichte reescreveu essa obra durante toda a sua vida. Os estudiosos chegaram a contar cerca de doze e até quinze escritos que constituem reelaborações explícitas ou que podem ser considerados nessa ótica (muitos deles publicados somente depois da morte do filósofo). São importantes as reelaborações de 1801, 1804, 1806, 1810, 1812 e 1813, nas quais, como veremos, Fichte vai decididamente além dos horizontes da redação primitiva.

Todavia, o destino do filósofo permaneceu ligado à *Doutrina da ciência* na qual os românticos encontraram resposta fundamental às suas instâncias, como veremos, e da qual F. Schlegel chegou até a dizer que, juntamente com o *Wilhelm Meister* de Goethe e a Revolução Francesa, representava *uma das três diretrizes principais do século.* Vejamos, portanto, em que consiste essa grande "diretriz do século".

1.2. O idealismo fichteano como explicitação do "fundamento" do criticismo kantiano

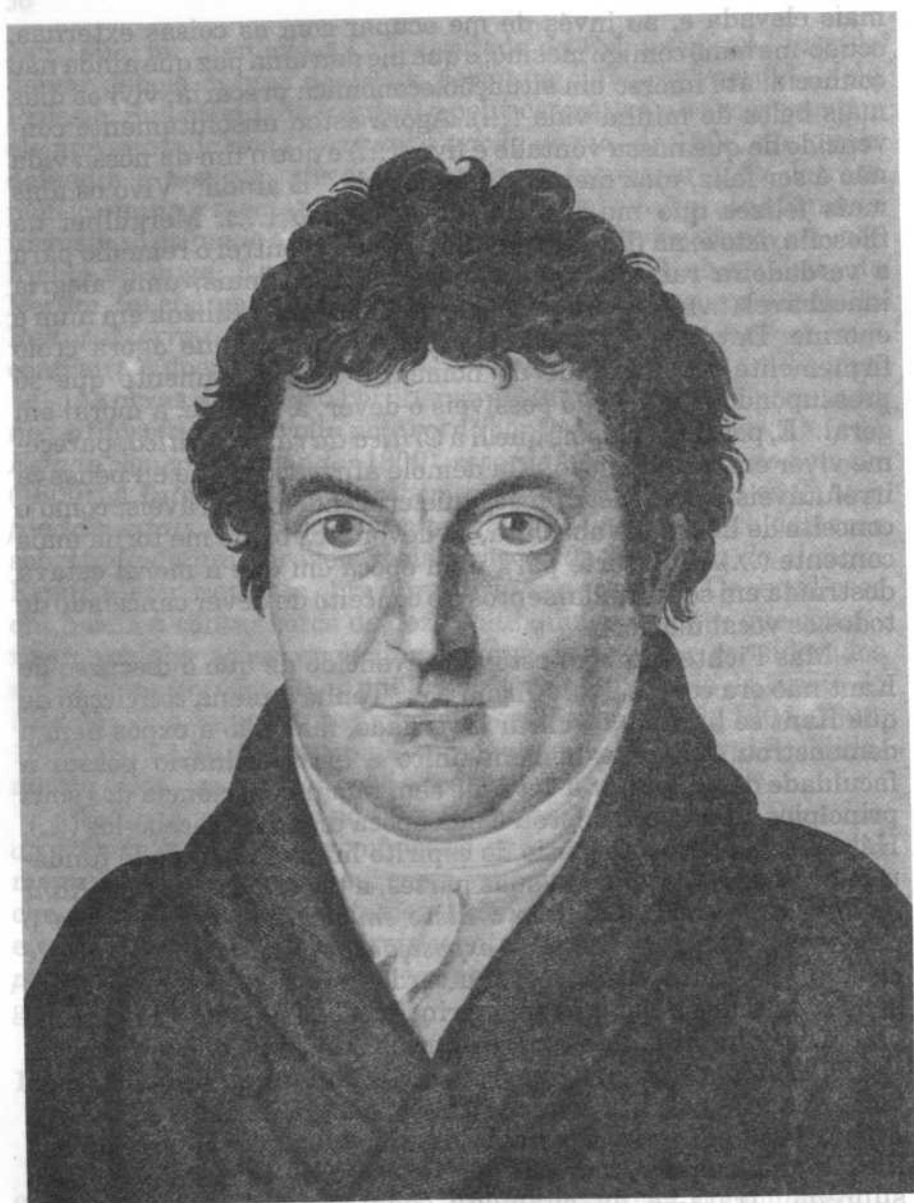
Como vimos, o encontro com o pensamento de Kant (não com o homem Kant, que não tinha fascínio exterior) revolucionou o pensamento e a vida de Fichte a ponto de, no período imediatamente seguinte, ele não ter outra preocupação senão a de contribuir para difundir o criticismo e, posteriormente, a de investigar a fundo as três *Críticas,* com o *objetivo de descobrir o princípio de base que as unificava e que Kant não revelara.*

Mas vejamos alguns trechos de cartas de Fichte (que extraímos da bela monografia de L. Pareyson, *Fichte,* Mursia, 1976). Logo depois de ter descoberto Kant, Fichte escreve: "Abracei uma moral

mais elevada e, ao invés de me ocupar com as coisas externas, ocupo-me mais comigo mesmo, o que me deu uma paz que ainda não conhecia: até imerso em situação econômica precária, vivi os dias mais belos de minha vida (...). Agora estou absolutamente convencido de que nossa vontade é livre (...) e que o fim da nossa vida não é ser feliz, mas merecer a felicidade." E ainda: "Vivo os dias mais felizes que me lembro de ter vivido (...). Mergulhei na filosofia, isto é, na filosofia de Kant. Nela encontrei o remédio para a verdadeira raiz dos meus males e, ainda mais, uma alegria inacabável (...). A reviravolta que essa filosofia realizou em mim é enorme. Devo-lhe, de modo especial, o fato de que agora creio firmemente na liberdade do homem e vejo claramente que só pressupondo-a é que são possíveis o dever, a virtude, a moral em geral." E, por fim: "Depois que li a *Crítica da razão prática*, parece-me viver em mundo novo. Ela demole afirmações que eu pensava irrefutáveis e demonstra teses que cria indemonstráveis, como o conceito de liberdade absoluta, de dever etc., o que me torna mais contente (...). Que sorte para uma época em que a moral estava destruída em seus fundamentos e o conceito de dever cancelado de todos os vocabulários!"

Mas Fichte também estava convencido de que o discurso de Kant não era conclusivo. Afirma ele: "Tenho a plena convicção de que Kant se limitou a indicar a verdade, mas não a expôs nem a demonstrou. Ou esse homem único e extraordinário possui a faculdade de adivinhar a verdade sem tomar consciência dos seus princípios ou não considerou a sua época digna de recebê-los (...). Há um único fato originário do espírito humano que pode fundamentar toda a filosofia em suas partes, a teórica e a prática. *Kant certamente o sabe, mas não o disse em nenhum lugar: quem o descobrir, estará elevando a exposição da filosofia ao grau de ciência."* E ainda: "Kant possui a verdadeira filosofia, mas só nos seus resultados e não nos seus princípios. Esse pensador único é objeto de maravilhamento para mim: *ele tem gênio que lhe revela a verdade, mas não lhe mostra o princípio."* Em suma, Kant forneceu todos *os dados para construir o sistema, mas não o construiu.* O que Fichte pretendia era construir esse sistema, transformando a filosofia em ciência rigorosa, que brotasse de princípio primeiro supremo: trata-se da chamada "doutrina da ciência" *(Wissenschaftslehre).*

Nessa tentativa de construir uma "doutrina da ciência", um "sistema" que unificasse as três *Críticas* de Kant, Fichte utilizou muito, de modo expressamente declarado, tudo o que escreveram Reinhold, Schulze e Maimon, tanto o positivo como o negativo.

a) A Reinhold, Fichte reconhece o mérito de ter chamado a atenção para a necessidade de reconduzir a filosofia *a princípio único,*

J. G. Fichte (1762-1814) repensou a filosofia transcendental, transformando o "Eu penso" kantiano de função unificadora em atividade criadora e, assim, fundando o idealismo moderno.

que não se encontra tematizado em Kant e que cada qual deve procurar por sua própria conta, tendo assim "preparado a fundação da filosofia como ciência". Entretanto, Reinhold não soube encontrar esse princípio, porque o princípio da "representação", por ele indicado (cf. p. 51), vale somente para a filosofia teórica, não, porém, para *toda* a filosofia.

b) A Schulze, Fichte reconhece o mérito de tê-lo feito refletir muito e, com suas críticas céticas, tê-lo feito compreender que a solução de Reinhold era insuficiente, sendo, portanto, necessário procurar aquele *princípio único* em plano mais elevado.

c) A Maimon, julgado como "um dos maiores pensadores da época moderna", Fichte reconhece o mérito de ter mostrado a impossibilidade da "coisa em si", extraindo disso algumas frutíferas conseqüências, mas sobretudo aplainando-lhe o caminho para chegar às últimas conclusões que lhe permitissem unificar o sensível e o inteligível.

A grande novidade de Fichte, o golpe de gênio que o levou à criação da nova filosofia, consistiu na transformação do *Eu penso* kantiano em *Eu puro,* entendido como intuição pura, que se autopõe (se autocria) e, autopondo-se, cria toda a realidade, e na relativa identificação da essência desse Eu com a *liberdade.* L. Pareyson resume perfeitamente essa transição histórico-teórica do criticismo para o idealismo fichteano do seguinte modo: "A genial e poderosa descoberta de Fichte, que o afasta decididamente de Reinhold e o preserva daquele 'ceticismo retornado' (de Enesídemo-Schulze), muito mais insidioso do que o já vencido por Kant, o vôo de águia que de um só golpe o eleva acima de todos os kantianos de sua época e que imprime ao seu pensamento, embora ainda inspirado na vigilante cautela do criticismo, *o impulso que suscitaria e alimentaria o romantismo, é a afirmação do eu:* não mais o eu teórico ou o princípio da consciência (em sentido criticista-kantiano), mas sim o *eu puro, a intuição intelectual,* o Eu que se capta por si mesmo e que se afirma a si próprio: o Eu que, fornecendo o substrato numênico para o mundo fenomênico, garante a unidade do sensível e o inteligível (do modo como veremos adiante), *apresentando-se assim como princípio único e supremo,* capaz de resistir a qualquer ceticismo e de *fundar a filosofia como ciência* e que, dividindo-se põe o Eu prático como fundamento do Eu teórico (...); o Eu que, na infinidade do seu tender, representa (...) o *ardente anseio de liberdade* e que, na atividade do homem, une as características opostas da infinidade e da limitação, preparando assim a concepção romântica do espírito como aspiração infinita ao infinito."

Fichte insistiu várias vezes em dizer que o seu sistema nada mais era do que a filosofia kantiana exposta com procedimento diferente do de Kant. Entretanto, Kant não se reconheceu na

"doutrina da ciência" de Fichte. E tinha razão: ao pôr o Eu como princípio primeiro e dele deduzir a realidade, Fichte criava o idealismo, cujos pontos principais devemos examinar agora.

1.3. A "doutrina da ciência" e a estrutura do idealismo fichteano

1.3.1. *O princípio primeiro do idealismo fichteano: o Eu põe-se a si mesmo*

Na filosofia aristotélica, o princípio incondicionado da ciência era o princípio de não-contradição. Na filosofia moderna wolffiana e para o próprio Kant, era o *princípio de identidade* A = A, considerado ainda mais originário (no sentido de que aquele derivava deste). Para Fichte, por seu turno, este princípio deriva ainda de outro princípio, de natureza inteiramente peculiar. Com efeito, o princípio A = A é puramente formal, dizendo-nos que, *se* existe A, *então* A = A. De necessário, nisso, há apenas a *ligação lógica* "se... então". E essa ligação lógica não pode ser posta senão pelo Eu que pensa, o qual, pensando a ligação de A com A, põe, além da ligação lógica, também o A. O princípio supremo, portanto, não é o da identidade lógica A = A, porque ele se revela *posto* e, portanto, não originário. O princípio originário só pode ser então o próprio Eu. E o Eu não é posto por algo diferente, mas se autopõe. Eu = Eu, portanto, não significa identidade abstrata e formal, mas sim a identidade dinâmica de princípio autoposto. O princípio primeiro, assim, é condição incondicionada. Se é condição de si mesmo, então "constrói-se a si mesmo", "é assim porque assim se faz", é "posição de si mesmo", em suma, é autocriação.

Na metafísica clássica, dizia-se "operari sequitur esse", vale dizer, a ação é conseqüente ao *ser* das coisas: para agir, uma coisa deve primeiro ser, pois o ser é a condição do agir. Ora, a nova posição idealista subverte precisamente o antigo axioma, afirmando que "esse sequitur operari", o que significa que *a ação precede o ser,* ou seja, que o ser deriva da ação e não vice-versa. Fichte diz com todas as letras que o ser *não é conceito originário,* mas "derivado", "deduzido", ou seja, produto do agir.

O Eu fichteano, portanto, é aquela *intuição intelectual* que Kant considerava impossível para o homem, porque coincidiria com a intuição de intelecto criador. A atividade do Eu puro é exatamente auto-intuição, precisamente no sentido de autoposicionamento. Fichte chega até a usar a expressão "Eu em si", para indicar precisamente o Eu como condição incondicionada, que não é fato, e sim ato, atividade originária.

Para concluir a questão deste primeiro princípio, vejamos uma passagem extraída da *Primeira introdução* à *Doutrina da ciência,* onde Fichte assim caracteriza o Eu puro e a Inteligência como princípio supremo do idealismo: "A Inteligência (...), segundo o idealismo, é por si mesma *ativa e absoluta,* não passiva. E não passiva porque, segundo os postulados idealistas, ela é o *princípio primeiro e supremo, ao qual nada precede* do qual possa derivar-lhe caráter de passividade. Pela mesma razão, *não lhe pertence um ser propriamente dito* (= não depende de um ser que lhe seja dado, porque é ela própria dadora de ser), isto é, uma consistência, porque isso é resultado de ação recíproca e, no entanto, nada existe e nada se pode admitir com que a Inteligência entre em relação de ação recíproca. Para o idealismo, a Inteligência é *agir* e absolutamente nada mais. Tampouco pode-se chamá-la algo de *ativo (= ente ativo),* porque com essa expressão se alude a algo de consistente que tem a propriedade de ser ativo. Mas o idealismo não tem razão alguma para admitir coisa desse gênero, porque no seu princípio não há nada semelhante e *todo o resto deve ser deduzido."*

Fica então evidente que esse eu essa Inteligência não são o eu e a inteligência do simples homem empírico, mas o eu absoluto, a egoidade (*Ichheit* = Iidade). O eu empírico, como veremos, nasce somente em terceiro momento.

1.3.2. *O segundo princípio do idealismo fichteano: o Eu opõe a si um não-eu*

Ao primeiro princípio da "posição" (tese) ou autoposição do eu, se contrapõe segundo princípio de "oposição" (antítese), que Fichte formula assim: o *Eu opõe a si um não-eu.* Podemos agora nos valer de um princípio da lógica formal para compreender o que Fichte diz. Tomemos a proposição "não-A não é = A". Ela pressupõe a oposição de não-A e a posição de A. Mas ambos nada mais são do que atos do Eu e, ademais, pressupõem a identidade do Eu. Assim, é o Eu que, assim como se põe a si mesmo, opõe algo a si.

Mas a dedução deste segundo princípio mostra-se ainda mais clara e quase óbvia seguindo-se outra linha de pensamento. O Eu coloca-se a si mesmo não como algo estático, mas como algo dinâmico (como ação): *põe-se como poente* e o *pôr-se como poente* comporta necessariamente a posição de alguma *outra coisa,* ou seja, a *posição de outro algo* e, portanto, a posição de um não-eu (o outro algo além do Eu só pode ser o não-eu).

É evidente que esse não-eu não está fora do Eu, mas sim *no seu interior,* já que nada é pensável fora do Eu. Portanto, o Eu ilimitado opõe a si um não-eu ilimitado. Assim, se o primeiro momento é o da liberdade (a liberdade originária), o segundo momento, que é o da

oposição, é o momento da *necessidade*. Logo veremos que esse momento é indispensável para explicar tanto a atividade teórica (a consciência e conhecimento) quanto a atividade prática (a vida moral e a liberdade da consciência).

1.3.3. *O terceiro princípio do idealismo fichteano: a limitação recíproca e a oposição, no Eu, do eu limitado ao não-eu limitado*

O terceiro princípio representa o momento da "síntese". A oposição entre o Eu e o não-eu acontece *no Eu,* como já vimos. Ora, essa oposição não é de tal modo que o Eu elimine o não-eu e vice-versa, mas sim com um *delimitando* o outro e vice-versa. Com efeito, é evidente que a produção do não-eu não pode surgir senão como *limite* ou como *de-terminação* do Eu. Assim, necessariamente, o não-eu de-terminado comporta um Eu de-terminado. Fichte usa o termo "divisível" para expressar esse conceito, de modo que a fórmula daí resultante fica clara: "o Eu opõe no Eu um não-eu divisível ao Eu divisível".

Fichte identifica esse terceiro momento com a kantiana "síntese *a priori*". E, nos dois primeiros momentos, indica as condições que a tornam possível. Ademais, Fichte está convencido de estar em condições de "deduzir" as categorias, que Kant pretendeu extrair de modo metódico seguindo fio condutor, mas que, na realidade, extraiu mecanicamente do quadro dos juízos. Dos três princípios examinados, por exemplo, podem-se "deduzir" as três categorias da qualidade: 1) *afirmação* (primeiro princípio); 2) *negação* (segundo princípio); 3) *limitação* (terceiro princípio). De modo análogo, Fichte parte para deduzir também as outras.

A antítese entre eu e não-eu e a limitação recíproca explicam tanto a atividade cognoscitiva como a atividade moral: 1) a *atividade cognoscitiva* funda-se no aspecto pelo qual o eu é *determinado* pelo não-eu; 2) já a atividade prática se funda no aspecto pelo qual o eu *determina* o não-eu. E, visto que tanto um quanto outro momento se verificam no âmbito do eu infinito, conseqüentemente se dá uma dinâmica que, em ambos os âmbitos, de modo diferente, se desdobra em superação progressiva e domínio do limite, como veremos.

1.3.4. *Explicação idealista da atividade cognoscitiva*

Na experiência e no conhecimento, comumente nós consideramos que nos encontramos diante de objetos diferentes de nós e que agem sobre nós. Como se explica o fato de o sujeito considerar o objeto diferente de si a ponto de sentir-se "atingido" por obra dele?

Fichte procura resolver o problema retomando de Kant a figura teórica da "imaginação produtiva" e transformando-a de modo muito engenhoso. Em Kant, a imaginação produtiva determinava a priori a forma pura do tempo, fornecendo os "esquemas" às categorias. Em Fichte, a imaginação produtiva *torna-se criadora "inconsciente" dos objetos.* A imaginação produtiva, portanto, é a atividade infinita do Eu que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria do nosso conhecimento. E precisamente por se tratar de produção *inconsciente* é que o produto nos aparece como "diferente" de nós.

Mas a imaginação produtiva fornece, por assim dizer, material bruto, do qual, em etapas sucessivas, a consciência se reapropria através da sensação, da intuição sensível, do intelecto e do juízo.

Ora, se nós nos colocamos do ponto de vista da reflexão comum, pelas razões explicadas, formamos "a sólida convicção de que as coisas têm realidade fora de nós" e, que, portanto, elas existem sem a nossa intervenção. Mas quando, com a razão filosófica, refletimos sobre as etapas do processo cognoscitivo e suas condições, então adquirimos consciência do fato de que *tudo deriva do Eu* e, em nossa autoconsciência, nos aproximamos sempre mais da "autoconsciência pura". É evidente que, em todo esse percurso, o não-eu se revelou como condição necessária para que nascesse a consciência, que é sempre consciência *de alguma coisa* diferente de si e que pressupõe sempre uma alteridade. E também é evidente que a autoconsciência *pura* permanece como limite do qual podemos nos aproximar, mas que nunca podemos atingir, exatamente por razões estruturais (derrubar todo limite significaria derrubar a própria consciência).

1.3.5. *Explicação idealista da atividade moral*

Se, na atividade teórico-cognoscitiva, é o objeto que determina o sujeito, já na atividade prático-moral, como dissemos, é o sujeito que determina e modifica o objeto. No primeiro caso, o não-eu age sobre o Eu como objeto de conhecimento; já no segundo caso, ao contrário, o não-eu age sobre o Eu como uma espécie de "impacto" ou "esforço" *(Anstoss),* que suscita "contra-impacto" ou "contra-esforço". No agir prático, o objeto se apresenta ao homem como *obstáculo a superar.* Assim, o não-eu torna-se o instrumento através do qual o Eu se realiza moralmente. E, sendo assim, o não-eu torna-se momento necessário para a realização da liberdade do Eu.

Ser livre significa *tornar-se livre.* E tornar-se livre significa *afastar incessantemente os limites* opostos pelo não-eu ao Eu empírico.

Na explicação da atividade cognoscitiva, vimos que o Eu põe o não-eu. Agora, no contexto da explicação da atividade prática,

também estamos em condições de compreender, além do "que", também o "por que", ou seja, a razão pela qual o Eu põe o não-eu: o Eu põe o não-eu para poder se realizar como liberdade.

Essa é liberdade destinada a permanecer estruturalmente ao nível da função ilimitada (o dever absoluto ou imperativo categórico de que falava Kant). A infinitude do Eu é infinito pôr um não-eu para superá-lo ao infinito. Como é evidente, a eliminação completa do não-eu só pode ser conceito-limite; por isso, a liberdade permanece estruturalmente como função infinita. A verdadeira perfeição é infinito tender à perfeição como superação progressiva da limitação.

E é nisso que se revela a própria essência do princípio absoluto. Desse modo, Fichte considera ter demonstrado definitivamente aquela superioridade da razão prática sobre a razão pura, que Kant já intuíra. Deus não é substância ou realidade em si mesma, mas sim essa "ordem moral" do mundo; é o "dever ser" e, portanto, a Idéia. A verdadeira religião consiste na ação moral. O finito (o homem) é momento necessário e estrutural de Deus (do absoluto como Idéia-que-se-realiza-ao-infinito).

1.4. **A moral, o direito e o Estado**

Os conceitos expressos por último encontram aplicação nas obras de Fichte dedicadas expressamente a temáticas éticas, jurídicas e políticas.

Dentre as muitas coisas interessantes ditas por Fichte a esse respeito, devemos nos limitar aqui a destacar as mais essenciais.

Em primeiro lugar, devemos notar que Fichte resolve brilhantemente (pelo menos do seu ponto de vista) o grande problema que tanto atormentara Kant sobre a relação entre o mundo sensível ou fenomênico e o mundo numênico com o qual se relaciona o nosso agir moral. Fichte sustenta que *a lei moral* constitui o nosso ser-no-mundo-inteligível (o elo estrutural com o inteligível), *a ação real* constitui o nosso ser-no-mundo-sensível e *a liberdade* o elo entre os dois mundos, enquanto é poder absoluto de determinar o mundo sensível segundo o inteligível. O não-eu age sobre o eu somente como "resistência", que não apenas estimula o eu a agir, mas pressupõe o seu ser posto pelo eu. O eu é o verdadeiro *princípio* de tudo. Os problemas dos quais Fichte partira, assim, são plenamente resolvidos e o princípio ao qual visava para poder reduzir o kantismo a unidade é alcançado. A página que transcrevemos a seguir, do *Sistema da doutrina moral,* resume de modo exemplar os resultados de Fichte e, para quem compreendeu o que dissemos acima, é muito clara e iluminadora:

"1. No resultado de nossa investigação, não devemos deixar de lado também o seguinte: a intuição intelectual, da qual partimos,

não é possível sem a intuição sensível e esta última não é possível sem o sentimento; se nos fosse atribuída a afirmação oposta, compreender-se-ia de modo totalmente errôneo e subverter-se-ia até o sentido e a intenção principal do nosso sistema. Mas também não é possível a última (intuição) sem a primeira. Não posso ser para mim sem ser alguma coisa e só o sou no mundo sensível; mas, da mesma forma, pouco posso ser para mim sem ser Eu e só o sou no mundo inteligível, que se descerra diante dos meus olhos através da intuição intelectual. O ponto de união dos dois mundos encontra-se no fato de que só em virtude de atividade espontânea absoluta, em seguida a um conceito, eu sou para mim aquilo que sou no primeiro mundo. A nossa existência no mundo inteligível é a lei moral, a nossa existência no mundo sensível é a ação real: *o ponto de união entre os dois mundos é a liberdade, que é o poder absoluto de determinar a segunda através da primeira.*

2. O Eu deve ser posto como real, somente em oposição com um Não-Eu. Mas, *para o próprio Eu, um Não-Eu só existe sob a condição de que o Eu aja e sinta resistência nesse seu agir; entretanto, resistência que seja superada, já que, caso contrário, o Eu não agiria.* Somente através da resistência é que a sua atividade tornase algo sensível, que dura certo tempo, porque sem isso ele cairia fora do tempo, coisa que não podemos sequer pensar.

3. Assim, sem causalidade sobre um Não-Eu, nada de eu. Essa causalidade não lhe é acidental, mas lhe pertence essencialmente, como tudo no Eu (...).

4. Somente mediante representação da coisa como aquela que acabamos de oferecer é que a natureza absoluta do Eu é mantida como a sua característica essencial. A nossa consciência procede da consciência imediata da nossa atividade e somente através desta é que nos encontramos passivos. *Não é o Não-Eu que age sobre o Eu, como se considera comumente, mas o contrário. Não é o Não-Eu que penetra no Eu, mas o Eu que desemboca no Não-Eu*, para nos exprimir como requer a intuição sensível dessa relação. Porque, em termos transcendentais, a mesma coisa seria expressa do seguinte modo: *nós nos encontramos originariamente limitados,* não tanto pelo fato de nossa limitação se restringir — porque então, com a supressão da nossa realidade, seria ao mesmo tempo supressa a consciência dela —, *mas pelo fato de que ampliamos os nossos limites e à medida que os ampliamos. (...)*

5. Ademais, para poder sair de si, o Eu deve ser posto como tal que seja capaz de superar o obstáculo. E assim se afirma de novo, só em significado mais elevado, *o primado da razão enquanto prática.* Tudo provém do agir — e do agir do Eu. O Eu é o primeiro princípio de todo movimento, de toda vida, de toda ação, de todo acontecimento. Se o Não-Eu age sobre nós, isso não ocorre no nosso

campo, mas no seu; ele age através da resistência, que não existiria se nós não houvéssemos primeiro agido sobre ele. *Ele não faz sentir sua ação sobre nós, mas nós sobre ele."*

É claro que nesse contexto, em que tudo fica entregue à atividade moral, o pior dos males (o vício supremo) é a *inatividade* ou a *inércia,* da qual derivam outros vícios piores, como a vilania e a falsidade. A inatividade (a acídia), com efeito, faz o homem permanecer no nível de coisa, de natureza, de Não-Eu, sendo, portanto, em certo sentido, a negação da essência e do destino do próprio homem.

O homem realiza a sua função moral de modo pleno entrando em relação com os outros homens. Exatamente para tornar-se plenamente homem, cada homem tem necessidade dos outros homens. A necessidade de existirem muitos homens (a "dedução" da multiplicidade de eus empíricos) é, portanto, fundamentada por Fichte na consideração de que o homem tem o dever de ser plenamente homem, o que só se realiza existindo muitos homens.

A multiplicidade de homens implica o surgimento de multiplicidade de ideais e, portanto, conflito entre os defensores dos diversos ideais. Nesse conflito, segundo Fichte, é sempre o melhor que vence, até quando é aparentemente derrotado. Esse conceito, muito belo, é condicionado, porém, pela visão de conjunto da qual brota, a qual implica que, sendo a ordem moral do mundo o próprio Deus, aquele que é moralmente melhor não pode se prevalecer.

O "douto" tem missão particular entre os homens. Ele deve se empenhar não somente em fazer progredir o saber, mas em ser moralmente melhor e, nesse sentido, com sua atividade e seu exemplo, deve promover o progresso da humanidade.

A multiplicidade de homens implica também o surgimento do "direito" e do "Estado". Visto que o homem não é só, mas é parte de "comunidade", ser *livre* ao lado de outros seres também *livres,* ele deve limitar sua liberdade com o reconhecimento da liberdade alheia. Mais precisamente, todo homem deve limitar sua própria liberdade, de modo que todos e cada um possam igualmente exercer a sua. E, assim, nasce o "direito".

O direito fundamental é aquele que cada homem tem à liberdade (àquela liberdade que é concretamente co-possível no contexto de sociedade feita de homens livres).

O segundo direito muito importante é o da *propriedade.* Mas, a propósito desse direito, Fichte manifesta idéias modernas e interessantes. Cada qual tem direito a poder viver mediante seu próprio trabalho. Nascido de contrato social e, portanto, de consenso das vontades dos indivíduos, o Estado deve garantir a quem é incapaz a possibilidade de sobrevivência, a quem é capaz a possibilidade de trabalhar e, por fim, também deve impedir que alguém

viva sem trabalhar. Como é concebido pelo filósofo, portanto, o Estado garante trabalho para todos e impede que existam pobres e parasitas. Na obra *O Estado comercial fechado,* Fichte sustenta que o Estado, a fim de alcançar os objetivos apontados, pode, se necessário, fechar o comércio com o exterior ou regulá-lo a fim de assumir o seu monopólio.

A essas posições socialistas está ligado o ideal cosmopolita que Fichte defendeu por certo período, inspirando-se nos ideais acesos pela Revolução Francesa. Mas os acontecimentos históricos aos quais assistiu na última fase da vida o convenceram de que o impulso para o progresso da humanidade não viria do povo francês, sob a guia de Napoleão, que agia como déspota e pisoteava a liberdade, e sim do povo alemão, militarmente derrotado e politicamente oprimido e dividido. O povo alemão reunificado — e *só* o povo alemão — poderia cumprir essa missão.

Assim, ele conclui os *Discursos à nação alemã* do seguinte modo: "Conhecemos nós algum povo que se assemelhe a este nosso, que foi o progenitor da civilização moderna e que nos suscite a mesma confiança? Creio que todo aquele que não se entregue às fantasias, mas pense, refletindo e discernindo, deve responder com um 'não' a tal pergunta. Portanto, não há outro caminho: se perecerdes, toda a humanidade perecerá, sem nunca mais ressurgir." Nem é preciso recordar as funestas instrumentalizações políticas às quais essas palavras deram origem. Em seu contexto original, porém, elas tinham significado diverso, isto é, aquele significado que toda nação que ressurge é levada a atribuir-se a si mesma. Foi nesse sentido, por exemplo, que ressoou o significado do *Primado moral e civil dos italianos,* de Vicente Gioberti. Todavia, vale o registro de que o escrito de Fichte ofereceu amplos elementos à ideologia do pangermanismo.

1.5. Segunda fase do pensamento de Fichte (1800-1814)

A produção filosófica de Fichte posterior à "polêmica sobre o ateísmo", ou seja, posterior ao momento em que se estabeleceu em Berlim (1800), apresenta evidentes mudanças de pensamento, de notável relevância e alcance, a ponto de alguns estudiosos falarem de duas filosofias de Fichte. O filósofo, entretanto, defendeu a unidade de seu pensamento. A verdade talvez esteja no seguinte: Fichte sempre sustentou (e, provavelmente, com perfeita boa fé) que dizia em seus livros as mesmas coisas que Kant dissera, só que expressando-as de modo diferente; entretanto, aconteceu que, expressas de modo diferente, as coisas ditas por Kant tornaram-se diferentes; o mesmo pode-se dizer da segunda filosofia de Fichte em relação à primeira. Procurando dizer de modo novo as coisas ditas

entre 1793 e 1799, os escritos que vão de 1800 para adiante acabam por dizer coisas novas.

As novidades se desenvolvem segundo duas direções fundamentais, mais precisamente: 1) segundo aprofundamento progressivo do idealismo em sentido metafísico; 2) em sentido acentuadamente místico-religioso.

1) Em 1798, no *Sistema da moral,* Fichte já escrevia: "O saber e o ser não se cindem fora da consciência e independentemente dela, mas cindem-se somente na consciência, porque essa cisão é a condição da possibilidade de todo conhecimento e somente através dessa cisão é que surgem um e outro. Não há nenhum ser senão através da consciênca e fora dela não há também nenhum saber que seja termo meramente subjetivo e em movimento em direção ao seu ser. Pelo simples fato de poder dizer-me 'eu', sou obrigado a cindir: por outro lado, só porque digo 'eu', enquanto o digo, ocorre a cisão. Estando portanto a unidade assim cindida na base de todo conhecimento e em conseqüência da qual o subjetivo e o objetivo são inseridos imediatamente na consciência como unidade, é absolutamente = X, não podendo, em sua simplicidade, chegar de modo algum à consciência." Já o segundo Fichte revela-se voltado para, na medida do possível, captar essa incógnita X e garantir-lhe estatura ontológica tal que ela acaba por tornar-se Deus acima do eu, Absoluto que é bem mais do que a ordem moral do mundo.

A exposição da *Doutrina da ciência* de 1801 já mostra claramente essa tendência. Em carta, Fichte assim a resume: "Minha nova *Exposição* (...) mostrará que é preciso inserir na base o Absoluto (ao qual, precisamente por se tratar do Absoluto, não se pode acrescentar nenhum atributo, nem o do Saber nem o de Ser e tampouco o da indiferença do Saber e do Ser) e que esse Absoluto se manifesta em si como Razão, se *quantifica,* se divide em Saber e Ser; somente sob essa forma é que chega a uma identidade do saber e do ser, que se diversifica ao infinito." Retorna assim a sombra de Spinoza, que Fichte procura eludir desta maneira: "É só assim que se pode manter o 'Uno e o Todo', mas não como em Spinoza, onde ele perde o 'Uno' quando vem ao 'Todo' e o 'Todo' quando tem o 'Uno'. Somente a razão possui o infinito, porque nunca pode aferrar o Absoluto. E somente o Absoluto, que nunca entra na razão senão *formaliter,* é a Unidade, Unidade que permanece somente qualificativa e não é nunca quantitativa." Desse modo, o Absoluto é cindido do Saber absoluto (da doutrina da ciência): "O saber absoluto (...) não é o Absoluto (...). O Absoluto não é o Saber, nem o Ser, nem a Identidade, nem a Indiferença de ambos, mas é absolutamente o Absoluto, pura e simplesmente."

Na redação de 1804 da *Doutrina da ciência,* o filósofo recorre até, além do conceito de unidade, também ao conceito neoplatônico

de "luz", que, irradiando-se, cinde-se em ser e pensamento. Aqui, Fichte não apenas distingue o Absoluto do saber conceitual, mas sustenta que este é inserido para ser superado na "evidência" própria da luz da Unidade divina.

Nas últimas exposições, Deus é concebido como ser uno e imutável, ao passo que o saber torna-se a imagem ou esquema de Deus, "o ser de Deus fora do próprio ser", o Divino que se espelha na consciência, sobretudo no dever ser e na vontade moral.

2) Uma linha de pensamento análoga manifesta-se nas exposições exotéricas, ou seja, populares, que saíram paralelamente nesse período. Na *Missão do homem,* Fichte dá à fé extraordinário relevo, tanto que, em algumas páginas, parece-nos quase estar lendo Jacobi. No que se refere aos fundamentos, Fichte já fala, ao invés de Eu, de Vida, Vontade eterna e Razão eterna: "Somente a Razão existe: a infinita em si, a finita nela e através dela. Somente em nossos espíritos ela cria um mundo ou, pelo menos, cria aquilo do qual nós o desenvolvemos e aquilo através do qual nós o desenvolvemos — o chamado ao dever — e cria ademais sentimentos concordantes, intuições e leis do pensamento. É através de sua luz que nós percebemos a luz e tudo aquilo que nos aparece sob essa luz. Ela concretiza esse mundo em nossos espíritos e penetra nele à medida que penetra em nossos espíritos com o chamado ao dever, tão logo outro ser livre modifique alguma coisa neles. Ela mantém esse mundo em nossos espíritos e, desse modo, a nossa existência finita, somente da qual somos capazes, enquanto ele faz surgir continuamente outros estados dos nossos estados. Depois de nos ter provado, e provado à saciedade para aquela que é a nossa próxima missão, seguindo o seu objetivo supremo, e depois que nos tenhamos preparado para ela, ela a destruirá através daquilo que chamamos morte e nos introduzirá em nova missão, que é o produto do nosso agir em conformidade com o dever que está nela. *Toda a nossa vida é a sua vida.* Nós estamos em sua mão e aí permanecemos — e ninguém pode nos arrancar daí. Nós somos eternos porque ela é eterna." Ainda nessa obra, Fichte chega a afirmar que "somente o olhar religioso penetra no sinal da verdadeira beleza".

A instância religiosa da última fase do pensamento de Fichte encontra sua mais típica expressão na *Introdução à vida bem-aventurada,* de 1806, na qual o idealismo se colore com as tintas próprias do panteísmo metafísico: "Não há absolutamente nenhum ser e nenhuma vida fora da vida imediata divina. Esse ser é encerrado e obscurecido de vários modos na consciência, com base em leis próprias, indestrutíveis e fundadas na essência da própria consciência; mas, liberto desses invólucros e modificado somente pela forma do infinito, reaparece na vida e nas ações do homem

dedicado a Deus. Nessas ações, *não* é o homem que age, e sim o próprio Deus, no seu ser íntimo e originário e em sua essência, que age no homem e realiza a sua obra por meio dele."

Essa, segundo Fichte, seria a doutrina do *Evangelho de João,* que corrigiria aquele "erro essencial e fundamental de toda falsa metafísica e doutrina da religião", que é a teoria da criação a partir do nada, "princípio originário do hebraísmo e do paganismo". E mais: "A suposição de uma criação, especialmente em relação a uma doutrina religiosa, é o primeiro passo em direção ao erro: a negação de tal criação, se fosse suposta por doutrina religiosa anterior, é o primeiro critério da verdade de tal doutrina religiosa. O cristianismo, especialmente João, o profundo conhecedor das coisas de que falamos, encontrou-se neste último caso." E, assim, Fichte reinterpreta segundo os seus próprios esquemas os conceitos do Verbo divino e do amor. A própria ciência torna-se uma espécie de união mística com o Absoluto.

1.6. **Fichte e os românticos: conclusões**

As últimas especulações de Fichte tiveram escasso eco. O sucesso da *Doutrina da ciência* de 1794 não podia se renovar, porque naquela obra os românticos viram também muitas de suas aspirações, que ali eram mais sugeridas do que expressamente formuladas e proclamadas. Além do que era dito, leram também, nas entrelinhas, o que não era dito, de modo que a obra foi carregada de significados plúrimos.

Eis o que os românticos leram nela: o conceito de infinito e do incessante tender ao infinito; a redução do não-eu a uma projeção (ou criação) do Eu e, portanto, o predomínio do sujeito; a proclamação da liberdade como significado último do homem e das coisas; a concepção do divino como algo que se concretiza no agir humano. O próprio conceito romântico de "ironia" como contínua autoprodução e auto-superação provém da dialética fichteana, pelo menos no que se refere à formulação e à definição teórica.

Se, para compreender o homem Fichte, é preciso seguir toda a sua parábola evolutiva, para compreender o desenvolvimento das idéias desse período é preciso concentrar-se sobretudo na *Doutrina da ciência* de 1794 e nas idéias que estão em sua base. Ademais, a *marca ética* expressa nessa obra e nas obras estreitamente ligadas a ela permaneceu a constante do pensamento de Fichte, o mínimo denominador comum de toda a sua obra. O idealismo fichteano é idealismo "ético" ou "moral", não apenas porque a lei moral e a liberdade são a chave do sistema, mas também porque são a chave que explica a escolha que cada homem em particular faz das coisas e da própria filosofia: escolhe o idealismo quem é *livre,* escolhe o

dogmatismo objetivista (a filosofia que dá proeminência às coisas em relação ao sujeito) *quem não é espiritualmente livre.*

Este trecho, justamente célebre, é o sumo de sua mensagem e reflete inteiramente Fichte: "A escolha de uma filosofia depende daquilo que se é como homem, porque um sistema filosófico não é utensílio inerte, que se pode pegar ou largar à vontade, mas é algo animado pelo espírito do homem que o tem. O caráter fraco por natureza ou enfraquecido e dobrado pelas frivolidades, pelo luxo refinado e pela servidão espiritual nunca poderá se elevar ao idealismo (...). Para ser filósofo (idealista) é preciso ter nascido tal, ter sido educado como tal e como tal se educar: não existe arte humana capaz de fazer alguém tornar-se filósofo. É por isso que essa ciência conquista poucos prosélitos entre os homens *já feitos:* se lhe é dado ter alguma esperança, *ela a deposita na juventude,* cuja energia congênita ainda não se arruinou na fraqueza dos nossos tempos."

2. Schelling e o parto romântico do idealismo

2.1. A vida, o desenvolvimento do pensamento e as obras de Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu em Leonberg, em Vurtemberga, em 1775, filho de pastor protestante, que o educou nos estudos clássicos e bíblicos. Em 1790, com apenas quinze anos, matriculou-se no seminário teológico de Tubinga, onde estreitou relações de amizade com o poeta Hölderlin e com Hegel, que mesmo sendo um lustro mais velho, sofreria dele influência decisiva.

De 1796-1798, Schelling estudou matemática e ciências naturais em Lípsia e em Dresda. Depois, transferiu-se para Jena (com apenas vinte e três anos), onde se tornou assistente de Fichte no ensino universitário. Em 1799 (com vinte e quatro anos), foi nomeado sucessor de Fichte, que, como vimos (cf. p. 551), teve que se demitir devido às complicações provocadas pela "polêmica sobre o ateísmo".

"Um astro se põe e outro surge", dissera Goethe por ocasião da demissão de Fichte e da ascensão de Schelling. Com efeito, logo no ano seguinte (1800) saía o *Sistema do idealismo transcendental,* destinado a dar ao filósofo grande fama e, embora jovem, a impô-lo a todos os românticos como ponto de referência. Nesse período, ele manteve relações com o círculo dos românticos liderado por F. Schlegel e, sobretudo, com Caroline Schlegel, que viria a desposar (cf. p. 123).

Em 1803, Schelling passou a ensinar na Universidade de Vurzburgo. Em 1806, foi chamado à Academia de Ciências de Munique. Por fim, em 1841, foi chamado pelo Rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, à Universidade de Berlim, onde teve entre seus ouvintes personagens destinadas a se tornarem ilustres, entre as quais Kierkegaard. Mas o sucesso durou muito pouco. Em 1847, interrompeu o ensino e, em 1854, quase esquecido, morreu na Suíça.

É bastante complexa a parábola da evolução do pensamento de Schelling. Os estudiosos realizaram grandes esforços para procurar determinar as várias etapas desse itinerário, com resultados diferentes. A divisão mais racional é aquela que distingue os seguintes seis períodos:

1) o princípio fichteano (1795-1796);
2) o período da filosofia da natureza (1797-1799);
3) o momento do idealismo transcendental (1800);
4) a fase da filosofia da identidade (1801-1804);
5) a fase teosófica e da filosofia da liberdade (1804-1811);
6) a fase da filosofia positiva e da filosofia da religião (de 1815 em diante).

Cabe lembrar que essa divisão não deve ser entendida de modo rígido e que as determinações cronológicas são predominantemente indicativas.

O grande número de escritos (muitos dos quais publicados postumamente) também deu origem a uma série de problemas complexos.

Prescindindo-se dos primeiros dois trabalhos, ligados à exegese bíblica e à interpretação dos antigos mitos, de 1792 e 1793 (escritos, portanto, quando tinha dezessete e dezoito anos), suas várias obras podem ser ordenadas segundo as várias fases acima relacionadas. Eis as mais significativas:

1) *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794); *Sobre o eu como princípio da filosofia* (1795); *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795).

2) *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797); *Sobre a alma do mundo* (1798); *Primeiro esboço de sistema da filosofia da natureza* (1799).

3) *Sistema do idealismo transcendental* (1800).

4) *Exposição do meu sistema* (1801); *Bruno ou o princípio natural e divino das coisas* (1802); *Filosofia da arte* (1802-1803); *Lições sobre o método do estudo acadêmico* (1803).

5) *Filosofia e religião* (1804); *Pesquisas filosóficas sobre a essência da liberdade* (1809); *Lições de Stuttgart* (1810).

6) *Introdução à filosofia da mitologia*, *Filosofia da mitologia* e *Filosofia da revelação*, que são substancialmente os cursos ministrados em Berlim e publicados postumamente.

2.2. O início fichteano do pensamento de Schelling e os novos fermentos (1795-1796)

O pensamento inicial de Schelling ainda trata de problemas relacionados aos debates suscitados pelas dificuldades e aporias inerentes à kantiana "coisa em si", que, aliás, ele considera substancialmente resolvidos e superados pela filosofia de Fichte. É compreensível, portanto, que a primeira (e precoce) produção do filósofo (entre os dezenove e os vinte e um anos) constitua essencialmente a tentativa de dominar o idealismo fichteano e repensar seus motivos de fundo. Segundo Schelling, os autodenominados "kantianos" estavam desencaminhados, porque a doutrina de Fichte era verdadeiramente (como sustentava o seu autor) a "verdadeira" doutrina kantiana, desenvolvida de modo coerente e consciente e cujas conclusões balizam etapa decisiva: era preciso buscar na esfera do Sujeito aquilo que antes se buscara na esfera do mundo externo e do objeto.

Entretanto, por mais que esses conceitos se expressem com a terminologia e no tom do pensamento fichteano, já se revelam novas exigências, que permitem pressentir em que direção Schelling mover-se-ia.

Em primeiro lugar, é evidente a marca fortemente metafísica com que Schelling trata a leitura da *Doutrina da ciência* (somente mais tarde é que o próprio Fichte seguiria esse caminho, como vimos, em ampla medida precisamente por solicitação de Shelling). Conseqüentemente, o Eu puro é apresentado como o "Absoluto", cuja unidade não é a unidade numérica dos indivíduos, mas sim a unidade própria do "Uno-Todo" imutável. O Eu não é consciência, nem pensamento, nem pessoa, porque consciência e pessoa são momentos posteriores e "deduzidos".

Analogamente, Schelling dá grande relevo à "intuição intelectual" (que Fichte já reivindicara para o Eu), bem como à "liberdade". Com efeito, ele delineia com maior clareza a "dedução do mundo" a partir do Eu.

Cumpre observar também que a presença de Spinoza, assumido (em certo sentido) como o adversário por excelência, acentua mais ainda a marca metafísica do pensamento de Schelling. Spinoza apresenta-se como o campeão do dogmatismo, enquanto absolutizou o objeto (o não-eu) e procurou garantir a paz do espírito ao preço do abandono do sujeito (empírico) ao objeto absoluto. Fichte, ao contrário, não põe o Objeto absoluto, mas sim o Sujeito absoluto, além de vincular o sujeito empírico ao Sujeito absoluto mediante a intuição intelectual, que revela precisamente a tangência do eu empírico como o Eu absoluto.

Nesses escritos juvenis, em contra-luz, além das implicações metafísicas do Eu entendido como absoluto, de que falamos, também já são visíveis as novas exigências que caracterizarão o interesse posterior de Schelling. Particularmente, Schelling procuraria; a) atender mais às instâncias afirmadas pelo objetivismo spinoziano e reequilibrar o subjetivismo absoluto fichteano, que arriscava a cair na unilateralidade oposta à spinoziana; b) preencher a flagrante lacuna do sistema fichteano, que reduzira toda a natureza ao puro não-eu, fazendo-a perder toda identidade específica e quase anulando-a.

A partir de 1797, portanto, Schelling encaminhou-se para a revalorização da natureza e para o preenchimento das lacunas do sistema de Fichte. Mas, ao fazê-lo, punha em crise a *Doutrina da ciência* e aplainava o caminho para formulação e projeção do idealismo diversas.

2.3. **A filosofia schellinguiana da natureza (1797-1799)**

Não sendo puro não-eu, o que é então a natureza? Schelling considera que o problema é solucionável supondo-se a existência de unidade entre ideal e real, entre espírito e natureza. Escreve ele: "O sistema da natureza é, ao mesmo tempo, o sistema do nosso espírito."

Isso significa que se deve aplicar à natureza o mesmo modelo de explicação que Fichte aplicara com sucesso à vida do espírito. Em suma, para Schelling, os próprios princípios que explicam o espírito podem e devem explicar também a natureza.

Sendo assim, então, aquilo que explica a natureza é a mesma Inteligência que explica o Eu. É preciso transferir para a natureza aquela "atividade pura" descoberta por Fichte como a "essência" do Eu. Desse modo, Scheling chega à conclusão de que a natureza é produzida por *inteligência inconsciente,* que opera no seu interior, que se desenvolve teleologicamente em graus, ou seja, em níveis sucessivos, que mostram finalidade intrínseca e estrutural.

O grande princípio da filosofia da natureza schellinguiana é o seguinte: "A natureza deve ser o *Espírito visível,* o espírito a *natureza invisível.* É aqui, portanto, na absoluta unidade do espírito em nós e da natureza fora de nós, que se deve resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós." A natureza nada mais é do que "inteligência cristalizada em um ser", "sensações apagadas em um não-ser", "arte formadora de idéias que transforma em corpos".

Nicolai Hartmann resumiu de modo perfeito o conceito básico da filosofia schellinguiana da natureza: "Na natureza, existe *organização geral:* a organização não pode ser pensável sem força

produtora. Por seu turno, tal força necessita do princípio organizativo, que não pode ser princípio real cego, *mas deve ter produzido agindo finalisticamente a finalidade-a-um-fim contida em suas criações.* Pode-se tratar somente de princípio espiritual, portanto, de *espírito fora de nosso espírito,* que é capaz disso. Entretanto, como não nos é lícito admitir consciência fora do Eu, *o espírito que opera na natureza deve ser espírito inconsciente.* Aqui se encontra ao mesmo tempo o ponto de contato e a diferença com Fichte. A *Doutrina da ciência* fazia a natureza surgir de modo puramente idealista da imaginação produtora do Eu, de força que opera de modo irreflexo e, portanto, privado de consciência. *Schelling mantém esse operar privado de consciência, mas o transfere para a realidade objetiva,* visto que, para ele, o princípio que aí opera espiritualmente não é o Eu, mas se encontra fora dele. Trata-se de princípio do real, externo à consciência: nessa medida, a filosofia da natureza de Schelling, comparada com a *Doutrina da ciência,* é absolutamente realista; entretanto, trata-se de *princípio espiritual* e, desse modo, também de *princípio ideal.* É ao mesmo tempo *ideal* e *real* e o ponto de vista nele baseado pode com certa razão ser chamado de *real-idealismo."*

Se espírito e natureza derivam do mesmo princípio, então deve-se encontrar na natureza aquela mesma dinâmica de força que se expande e de limite que se lhe contrapõe que já encontramos no Eu fichteano. Mas a oposição do limite só detém momentaneamente a força expansiva, que acaba retomando seu curso para depois se deter em outro limite e assim por diante.

Ora, a cada fase constituída por tal encontro da força expansiva com a força limitante corresponde a produção de um grau e de um nível da natureza, que pouco a pouco se apresenta em patamares mais ricos e, portanto, hierarquicamente mais elevados. O primeiro encontro entre a força positiva de expansão e a força negativa de limitação dá lugar à "matéria" (que, portanto, é produto dinâmico de forças). A retomada da expansão da força infinita positiva e o novo encontro com a força negativa e limitadora dá lugar àquilo que se apresenta como "mecanismo universal" e como "processo dinâmico" em geral.

Nesse ponto, explorando habilmente as descobertas da ciência de sua época (da qual era estudioso atento, como já recordamos), Schelling procura mostrar a manifestação móvel das forças, bem como sua *polaridade* e *oposição* no *magnetismo,* na *eletricidade* e na *quimismo.* E um idêntico esquema de raciocínio vale para explicar o mais alto nível da natureza, que é o nível "orgânico". A esse propósito Schelling recorre aos princípios da "sensibilidade", da "irritabilidade" e da "reprodução", em auge entre os cientistas de sua época, que ele faz corresponder, de modo analógico, respectiva-

F. W. Schelling (1775-1854) submeteu o idealismo a reelaboração complexa, para abrir lugar adequado para a natureza, entendida como "espírito visível" e como momento do absoluto. O seu pensamento evoluiu incessantemente, até terminar em uma "filosofia positiva" baseada, além de na razão pura, também na religião e na revelação.

mente ao magnetismo, à eletricidade e à química, em nível mais elevado, mas segundo a mesma dinâmica.

Em conclusão, a natureza é constituída pela mesma e idêntica força (inteligência inconsciente), que se desdobra do modo como precisamos e que, pouco a pouco, se manifesta em planos e graus sempre mais elevados, até alcançar o homem, no qual se acende a consciência, quando a inteligência chega à sua autoconsciência.

Desse modo, agora ficam claras certas afirmações de Schelling que se tornaram muito célebres: "o mesmo princípio une a natureza inorgânica e a natureza orgânica", pois as coisas singulares da natureza constituem, como que os elos "de uma cadeia de vida, que se volta sobre si mesma e na qual todo momento é necessário para o todo"; aquilo que, na natureza, aparece como não-vivo é apenas "vida que dorme"; a vida é "a respiração do universo", ao passo que "a matéria é espírito enrijecido".

Schelling retomaria essas idéias no *Idealismo transcendental,* resumindo-as: "Uma teoria perfeita da natureza seria aquela pela qual toda a natureza se resumisse em uma inteligência. Os mortos e inconscientes produtos da natureza nada mais são do que tentativas falidas da natureza para refletir-se a si mesma; a chamada natureza morta é, sobretudo, inteligência imatura; por isso, nos seus fenômenos já transparece, ainda em estado inconsciente, o caráter inteligente. A natureza alcança o seu mais elevado fim, que é o de tornar-se inteiramente objeto para si mesma, com a última e mais elevada reflexão, que nada mais é do que o homem ou, mais geralmente, o que nós chamamos razão: desse modo, pela primeira vez temos o retorno completo da natureza a si mesma e parece evidente que a natureza é originariamente idêntica ao que, em nós, é reconhecido como princípio inteligente e consciente."

É compreensível, então, que Schelling tenha podido repor no auge o antigo conceito de "alma do mundo" como "hipótese para explicar o organismo universal". Essa antiquíssima figura teórica (que se tornou muito famosa de Platão em diante) segundo Schelling nada mais é do que a inteligência inconsciente que produz e rege a Natureza e que só se abre à consciência com o nascimento do homem.

Por fim, o homem — que, considerado na infinitude do cosmos, aparece fisicamente como algo pequeníssimo —, revela-se, ao contrário, como *o fim último da Natureza,* porque nele precisamente desperta o espírito, que em todos os outros graus da Natureza permanece como que adormecido.

2.4. Idealismo transcendental e idealismo estético (1800)

Uma vez esclarecido que a Natureza nada mais é do que a história da inteligência inconsciente, que, através de sucessivos

graus de objetivação, chega por fim à consciência (no homem), Schelling sentiu a necessidade de retomar o exame da *filosofia da consciência* e repensar a fundo a *Doutrina da ciência* fichteana. Com efeito, depois de ter examinado como a natureza chega à inteligência, era preciso rever como a inteligência chega à natureza. E, ao fazê-lo, tendo atrás de si tudo o que Kant e Fichte já haviam dito em matéria de filosofia do espírito, Schelling concebeu e escreveu nada menos que uma obra-prima, *O sistema do idealismo transcendental,* que lhe saiu da pena quase que perfeito.

Eis como o filósofo anuncia o programa da filosofia transcendental: "Pôr o objetivo em primeiro lugar e dele extrair o subjetivo é, como já observamos, a função da *filosofia da natureza.* Ora, se existe uma *filosofia transcendental,* não lhe resta senão seguir o caminho oposto: *partir do subjetivo como primeiro e absoluto e dele fazer derivar o objetivo.* Desse modo, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito distinguiram-se segundo as duas possíveis direções da filosofia. E se toda filosofia deve fazer da natureza uma inteligência ou da inteligência uma natureza, daí deriva que a filosofia transcendental, a que cabe esta última função, é a *outra ciência fundamental necessária da filosofia."*

Também na construção do idealismo transcendental, como na filosofia da natureza, Schelling enfatiza a polaridade de forças, seguindo o princípio próprio de Fichte, oportunamente readequado. Eis uma afirmação muito significativa do filósofo: "Como físico, Descartes dizia: dai-me matéria e movimento que construirei o universo. O filósofo transcendental diz: dai-me uma natureza de atividades contrapostas, uma das quais se desdobre ao infinito e a outra se esforce por intuir a si mesma nessa infinitude que eu farei nascer a inteligência com todo o seu sistema de representações. Todas as outras ciências pressupõem a inteligência como coisa já formada: pois o filósofo olha-a em seu devir, fazendo-a quase nascer diante de seus olhos."

O esquema de raciocínio seguido por Schelling é o seguinte: o eu é atividade originária que se autopõe ao infinito, atividade produtora que se torna objeto para si mesma (e, portanto, é intuição intelectual autocriadora). Mas, para não ser apenas produtora, tornando-se também produto, a produção pura infinita própria do eu "deve estabelecer *limites* ao seu próprio produzir" e, portanto, "opor algo a si". Mas a atividade do eu, enquanto é atividade *infinita,* estabelece o limite e depois também o supera, gradualmente, em nível sempre maior, como já dissera Fichte.

Schelling chama a atividade que produz ao infinito de "atividade real" (enquanto produtora), ao passo que a chama de "atividade ideal" enquanto toma consciência, encontrando-se com o limite. As duas atividade se pressupõem reciprocamente "e dessa mútua

pressuposição das duas atividades (...) deve-se derivar todo o mecanismo do eu".

Desse modo, porém, os horizontes da *Doutrina da ciência* de Fichte se ampliam e o idealismo subjetivo torna-se propriamente ideal-realismo, como diz Schelling nesta importante passagem: "Como as duas atividades se pressupõem mutuamente, assim também acontece com o *idealismo* e o *realismo*. Se reflito unicamente sobre a atividade ideal, nasce para mim o idealismo ou a afirmação de que o limite foi estabelecido somente pelo eu. Se reflito unicamente sobre a atividade real, nasce para mim o realismo ou a afirmação de que o limite é independente do eu. Se reflito *sobre ambas juntas*, nasce para mim um terceiro, entre os dois, que se pode chamar *ideal-realismo* ou aquilo que até agora designamos pelo nome do *idealismo transcendental*. A filosofia teórica explica a *idealidade* do limite (ou como é que a limitação, que originariamente só existe para o livre agir, torna-se limitação para o saber); a filosofia prática deve explicar a *realidade* do limite (ou então como é que a limitação, que na origem é puramente subjetiva, torna-se objetiva). A filosofia teórica é idealismo, a filosofia prática é realismo — e somente juntas formam o sistema completo do *idealismo transcendental*. Como o idealismo e o realismo se pressupõem mutuamente, o mesmo acontece com a filosofia teórica e a filosofia prática — *e, no próprio Eu, está originariamente uno e ligado aquilo que nós devemos separar em benefício do sistema que estamos construindo.*"

Deve-se notar que, desse modo, Schelling acaba por estabelecer a filosofia transcendental como terceiro momento para além da filosofia teórica e da filosofia prática, mais precisamente como a sua síntese. E, muito claramente, conclama a uma atividade unitária que esteja na base dos dois momentos do sistema.

Essa nova perspectiva que se delineia pode ser mais bem compreendida com base em outro raciocínio, inteiramente análogo ao anterior, que Schelling também apresenta. Na filosofia teórica, os objetos nos aparecem como "invariavelmente determinados", as nossas representações nos parecem determinadas por eles e o mundo nos parece ser algo enrijecido fora de nós; na filosofia prática, ao contrário, as coisas nos aparecem como variáveis e modificáveis pelas nossas representações, enquanto nos parece que os fins que nos propomos podem modificá-las. Existe aí contradição (pelo menos aparente), dado que no primeiro caso se exige o predomínio do mundo sensível sobre o pensamento, ao passo que, no segundo caso, se exige predomínio do pensamento (do ideal) sobre o mundo sensível. Em suma, pareceria que, para ter a certeza teórica, nós tenhamos que perder a prática e, para ter a certeza prática, nós tenhamos de perder a teórica.

Como diz Schelling, “essa contradição deve ser resolvida se, em geral, se admite que existe uma filosofia. E a solução desse problema ou a resposta à pergunta ‘*de que modo, ao mesmo tempo, as representações podem ser pensadas como determinadas pelos objetos e os objetos podem ser pensados como determinados pelas representações?*’ será, não a primeira, mas sim a mais elevada função da filosofia transcendental”.

A resposta para o problema é a seguinte: trata-se, diz Schelling, de algo mais profundo do que a “harmonia preestabelecida” de que falava Leibniz, posto que se trata de *identidade inserida no próprio princípio:* trata-se de atividade que, ao mesmo tempo, é consciente e inconsciente e que, como tal, está presente *tanto* no Espírito *como* na natureza e gera todas as coisas. Essa atividade consciente-inconsciente é a “atividade estética”. Tanto os produtos do espírito como os da natureza são gerados por essa mesma atividade: “A combinação de um e do outro (do consciente e do inconsciente), *sem* consciência, dá o mundo real; *com* a consciência, dá o mundo estético (e espiritual). O mundo objetivo nada mais é do que *a poesia primitiva e ainda inconsciente do espírito; o órgão universal da filosofia — e a chave mestra de todo o seu edifício — é a filosofia da arte.*”

Com efeito, na criação artística fundem-se o consciente e o inconsciente. O produto artístico é finito, claro, mas mantém significação infinita. Nas obras-primas da arte humana encontra-se a mesma marca das obras-primas da arte cósmica. Assim, a arte torna-se “a única e eterna revelação”.

Agora, Schelling pode extrair as seguintes conclusões: “1) Que todo o sistema situa-se entre dois extremos, um dos quais é designado pela intuição intelectual, o outro pela intuição estética. Aquilo que, para o filósofo, é intuição intelectual, é intuição estética para o seu objeto. Sendo necessária unicamente a serviço daquela direção particular que o espírito assume no filosofar, a primeira geralmente não entra na consciência comum; já a outra, nada mais sendo do que a *própria intuição intelectual, que adquiriu validade universal e tornou-se objetiva, pode pelo menos ser encontrada em toda consciência.* Mas precisamente por isso pode-se ver também que e por que a filosofia, como filosofia, nunca pode adquirir validade universal. *A única coisa à qual é concedida a objetividade absoluta é a arte.* Pode-se dizer que, retirada a objetividade da arte, ela deixará de ser o que é para tornar-se filosofia; dada objetividade à filosofia, ela deixará de ser filosofia para tornar-se arte. Naturalmente, a filosofia alcança a suma verdade, mas a esse ponto leva apenas quase que um fragmento do homem. Já a arte leva o homem inteiro, tal como ele é, ao conhecimento da suma verdade — e nisso repousam a eterna diversidade e o portento da arte. 2) Que,

ademais, toda a unidade da filosofia transcendental baseia-se somente em contínua potencialização da auto-intuição, desde a primeira e mais simples, na autoconsciência, até a mais elevada, *na estética.*"

E então Schelling pode se entregar aos mais audazes sonhos sobre uma humanidade futura que leve a ciência de volta à fonte da poesia e crie nova mitologia, não mais produto de indivíduo, mas de estirpe regenerada: "ora, se só a arte consegue tornar objetivo, com valor universal, tudo o que o filósofo só pode representar subjetivamente, deve-se esperar, para tirar ainda mais esta conclusão, que a filosofia, assim como foi produzida e nutrida pela poesia na infância do saber, e com ela todas as ciências que por seu meio são levadas à perfeição, uma vez alcançada a sua plenitude, *como muitos rios retornarão ao oceano universal da poesia, do qual haviam saído.* E não é difícil dizer em geral qual será o intermediário do retorno da ciência à poesia, visto que tal intermediário já existiu na *mitologia,* antes que ocorresse essa separação, que agora parece inconciliável. Mas como é que pode nascer *uma nova mitologia* que não seja criação de poeta individual, mas sim *de nova estirpe,* que represente como que um só poeta, esse *é problema cuja solução só se deve esperar dos futuros destinos do mundo e do curso posterior da história.*"

Esse é o "idealismo estético" que tanta impressão e tantos entusiasmos suscitou entre os contemporâneos, mas que, como todos os sonhos, embora imenso, durou somente por um breve tempo.

2.5. A filosofia da identidade (1801-1804)

Essa concepção de arte, ou melhor, da intuição estética, como aquilo que capta o ideal e o real em sua unidade, e a definição da filosofia transcendental como ideal-realismo já implicavam claramente nova concepção do Absoluto, que deveria abandonar as expressões kantianas e fichteanas unilaterais, como "Sujeito", "Eu", "Autoconsciência" e semelhantes, para basear-se em nova formulação, que entendesse o Absoluto como "identidade" originária entre Eu e Não-eu, Sujeito e Objeto, Consciente e Inconsciente, Espírito e Natureza, em suma, como "coincidentia oppositorum". O Absoluto, portanto, é essa Identidade originária entre Ideal e Real e a filosofia é saber absoluto do Absoluto, baseado em sua intuição, que é condição de todo outro saber.

Nos acréscimos que fez à edição de 1803 das *Idéias para uma filosofia da natureza,* escreve Schelling: "O primeiro passo na filosofia e a condição sem a qual não se pode sequer ingressar nela é *a intuição de que o absoluto Ideal é também o absoluto Real* e de

que fora dele, em geral, só pode haver realidade sensível e condicionada, mas não absoluta e incondicionada (...)." *A quem não possui a intuição desse absoluto não se pode fornecer alguma demonstração, exatamente porque, como Absoluto, ele é condição de toda demonstração. Só nos elevamos ao Absoluto com intuição originária.* Eis como Schelling indica o raciocínio capaz de elevar a essa intuição: "A filosofia é *ciência absoluta.* Com efeito, vários conceitos contraditórios concorrem para esse resultado universal, pois ela, ao invés de derivar os princípios do seu saber de outra ciência, tem, pelo menos entre os outros objetos, também o próprio saber como objeto e, portanto, não pode ser, por seu turno, saber subordinado. Dessa determinação formal da filosofia como ciência, que, se existe, *não pode ser condicionada*, deriva imediatamente que ela poderia conhecer os seus objetos tais como são, não de modo condicionado, *mas sim de modo absoluto e incondicionado e, portanto, só poderia conhecer o absoluto desses objetos.* Contra toda possível determinação da filosofia, segundo a qual ela teria por objeto algo de contingente, particular e condicionado, poder-se-ia demonstrar que essa coisa contingente e particular já está no domínio de alguma outra ciência, possível ou real. Portanto, se a filosofia, *para conhecer de modo absoluto deve ser também ciência do Absoluto e somente dele,* e se esse Absoluto só pode ser descerrado através do próprio saber, então está claro que o fato de a primeira idéia de filosofia já implicar o tácito pressuposto de possível *indiferença do Absoluto Saber em relação ao Absoluto em si mesmo, baseia-se no fato de que o absoluto Ideal é o absoluto Real."*

Esse Absoluto passa a ser chamado "Razão" — e o ponto de vista da Razão é o ponto de vista do Saber absoluto. A subversão da posição de Kant agora se completou, assim como se antecipou plenamente a perspectiva que Hegel tornaria sua, embora com uma série de modificações, como veremos.

Na *Exposição do meu sistema filosófico,* escreve Schelling: "Chamo de Razão a Razão absoluta ou a Razão enquanto pensada com indiferença total do Subjetivo e do Objetivo (...). O ponto de vista da filosofia é o ponto de vista da Razão e o seu conhecimento é conhecimento das coisas como são em si, isto é, como são na Razão. Está na natureza da filosofia eliminar totalmente as coisas que estão umas após as outras e umas longe das outras, toda diferença de tempo e, em geral, toda diferença que só a imaginação (entenda-se: a imaginação produtora como faculdade transcendental) insere no pensamento, em suma, ver nas coisas somente aquilo pelo qual elas expressam a Razão absoluta (...)."

É evidente que, aqui, nos encontramos diante de concepção na qual Fichte e Spinoza são sintetizados em forma de espiritualismo panteísta (ou panteísmo espiritualista) radical. Tudo é Razão e a

Razão é tudo: "Fora da Razão não há nada, tudo está nela." E também: "O único conhecimento absoluto é o da *identidade absoluta*." Ou ainda: "A Razão é simplesmente una e simplesmente igual a si mesma." Essa *Identidade absoluta* é infinita: assim, tudo aquilo que existe é, de algum modo, "identidade", que, como tal, nunca pode ser suprimida. Qualquer coisa que seja considerada como é *em si* se resume nessa "identidade infinita", enquanto só existe nela e não fora dela.

Essa identidade *não* sai de si, mas, ao contrário, tudo está nela: "O erro fundamental de toda filosofia é o pressuposto de que a Identidade absoluta saiu realmente de si mesma, bem como o esforço para tornar compreensível o modo como acontece esse sair para fora. *A Identidade absoluta, no entanto, nunca deixou de ser tal* e tudo o que existe, considerado em si mesmo, não é mais o fenômeno da Identidade absoluta, mas *ela própria*. Mas pertence à natureza da filosofia considerar as coisas como elas são em si, isto é, enquanto infinitas e enquanto a própria identidade absoluta: por isso, a verdadeira filosofia consiste na demonstração de que a Identidade absoluta (o infinito) nunca saiu de si mesma e de que *tudo aquilo que existe, enquanto existe, é a própria infinitude,* princípio que, dentre todos os filósofos que existiram, somente Spinoza reconheceu, embora não lhe tenha dado demonstração completa nem o tenha pronunciado com tal clareza a ponto de não ser subentendido nessa questão por quase todos."

Essa "Identidade absoluta" é, portanto, o "Uno Todo", fora do qual nada existe *para si,* e o próprio Universo, que é coeterno à Identidade.

As coisas singularmente são manifestações fenomênicas que brotam da *diferenciação qualitativa* entre "subjetivo" e "objetivo", da qual nasce o finito. Todo ser individual é a diferenciação qualitativa da Identidade absoluta: ele não apenas permanece radicado na Identidade (como em seu fundamento), mas também pressupõe sempre a totalidade das coisas individuais às quais está ligado estrutural e organicamente. Assim, a indiferença ou identidade originária se explicita na dupla série (fenomênica) de "potências": vale dizer, na série de "potências" em que prevalece o momento da subjetividade (A) e na série em que prevalece o da objetividade (B); mas, na prevalência de A, está subentendido B, assim como na prevalência de B está subentendido A, de modo que a Identidade se conserva na totalidade e se reafirma em qualquer diferenciação.

Schelling representa com este esquema a preponderância do Sujeito e do Objeto nas direções opostas e, ao mesmo tempo, a permanência da Identidade:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

O ponto central da linha (A = A) indica o ponto de equilíbrio e de indiferenciação absoluta de sujeito-objeto; o extremo da esquerda indica a prevalência do momento da subjetividade expresso pelo sinal "+" sobre A, ao passo que o extremo da direita indica a prevalência do momento da objetividade, expresso pelo sinal "+" sobre B. Mas cada qual dos extremos (tanto o subjetivo como o objetivo) implica a identidade subentendida com o momento oposto: uma identidade no interior da prevalência de um dos dois momentos. (Se nós pensarmos essa linha como simbolismo da energia elétrica, compreenderemos melhor o pensamento de Schelling. O pólo positivo pressupõe o negativo e vice-versa e, portanto, a implícita identidade absoluta que constitui a essência da própria energia elétrica.)

É evidente que a grande dificuldade dessa nova perspectiva de Schelling consiste em explicar como e *por que* nascem da "Identidade infinita" a *diferenciação* e o *finito.*

Nessa fase, Schelling procura em parte superar a dificuldade reintroduzindo a teoria platônica das Idéias (cf. Vol. I, pp. 137). Na razão, entendida como absoluta Identidade e Unidade do universal e do particular, existem *unidades particulares* (as Idéias) que deveriam constituir a causa das coisas finitas. Mas, no Absoluto, as Idéias estão todas em todas, ao passo que as coisas sensíveis estão separadas e umas fora das outras. E Schelling sustenta que, no sensível, as coisas são tais *somente para nós,* ou seja, *somente para a nossa consciência empírica.*

Entretanto, fica evidente que Schelling já lutava com problema gravíssimo, ou seja, o problema da origem do finito no infinito. No ponto em que ele chegara, já não lhe era possível acolher o criacionismo (que faz o finito nascer por ato de livre vontade do Criador e supõe a transcendência) nem o spinozismo (que, na prática, anula o finito e representa posição pré-idealista). Assim, ele retomou o antigo conceito gnóstico, que o misticismo alemão já havia abrigado no passado, segundo o qual *a existência das coisas e a sua origem pressupõem uma "queda" original, um "afastamento" de Deus.* Para Schelling, portanto, "a origem do mundo sensível só pode se explicar pelo afastamento do Absoluto através de salto". E esse é o tema central da fase "teosófica" da filosofia schellinguiana, na qual se ouvem ecos irracionalistas, por vezes de modo até acentuado.

2.6. A fase teosófica e a filosofia da liberdade (1804-1811)

A solução do problema para o qual acenamos comporta revisão de toda a problemática do Absoluto. Schelling já aceita ser chamado "panteísta", desde que se entenda por "panteísmo" que *tudo está em Deus,* mas não, ao contrário, que *tudo é Deus.* Deus é o antecedente e as coisas são o conseqüente. O conseqüente está no antecedente, mas não vice-versa ou, pelo menos, está em sentido totalmente diferente. Ademais, chegando a esse ponto, Schelling também aceita considerar Deus como "pessoa" (o que lhe era excluído tanto por Spinoza como por Fichte), mas *pessoa-que-se-faz.* Os opostos que antes Schelling admitira no Absoluto como unificados agora já são entendidos por ele como presentes em luta dentro do próprio Absoluto. Existe em Deus o princípio obscuro e cego, que é a "vontade" *irracional,* e o princípio positivo e *racional*, e vida de Deus se explica precisamente como vitória do positivo sobre o negativo. Deus não é *puro* espírito, mas *também* é natureza.

O drama humano, que consiste na luta entre o bem e o mal, entre a liberdade e a necessidade, nada mais é do que o refletir-se de conflito originário de forças opostas, que estão na base da própria existência e da própria vida de Deus. Existe mal no mundo porque ele já existe em Deus. Portanto, os aspectos obscuros, negativos e angustiosos da existência têm sua origem no próprio Absoluto. Da mesma forma, a inteligência, a luz e o amor que existem no mundo já existem antes em Deus. Como luta entre os dois momentos, a vida reflete a luta originária que já existe em Deus. E a vitória da liberdade, da inteligência e do positivo, que é o objetivo da história dos homens, é o reflexo daquela vitória que se realiza eternamente em Deus e pela qual Deus é "pessoa". Desse modo, com o negativo que é superado eternamente em Deus, o mal é eternamente rechaçado para o não-ser, como tal não contrasta com a liberdade, com o bem, com a santidade e com o amor.

Pode-se sentir nessa concepção ressonâncias de Eckhart e sobretudo de Böhme, em cuja leitura Schelling foi iniciado por Franz von Baader (1756-1841), que foi seu discípulo e, ao mesmo tempo, o influenciou com seus fortes interesses teosóficos. A leitura de densa, mas paradigmática página de Schelling, extraída das *Lições de Estugarda* (que transcrevemos a seguir, com base na tradução de L. Pareyson), esclarecerá esses obscuros conceitos, que apareceram muitas vezes na especulação filosófica alemã (ao passo que se mostram bastante em desuso no mundo da cultura neolatina). Vale à pena ler e meditar:

"Deus é uma essência real, que no entanto, não tem nada antes ou fora de si. Tudo aquilo que ele é, o é por si mesmo; ele provém

inicialmente de si mesmo para, no fim, acabar de novo puramente em si mesmo. Em suma, *Deus faz-se a si mesmo.* E, da mesma forma que é certo que ele faz-se a si mesmo, também é certo que ele não está concluído e feito desde o início, porque caso contrário não teria necessidade de se fazer. Mas, então, qual é o estado originário em que se encontra a essência originária, que está toda só em si mesma e não tem nada fora de si?

Toda existência viva inicia-se no inconsciente, em estado no qual tudo aquilo que se desenvolverá posteriormente, diferenciando-se, ainda está inseparado e unido, não existindo ainda consciência com as suas divisões e distinções. E do mesmo modo inicia-se também a vida divina. Ela contém tudo em si mesma, sendo plenitude infinita de coisas não só homogêneas, mas também heterogêneas, em completa indistinção, porém Deus também existe somente como silente meditação sobre si mesmo, sem nenhuma revelação e extrinsecação. É esse o estado que designamos como a indiferença das potências em Deus. Em si, ele já é identidade absoluta do subjetivo e do objetivo, do real e do ideal, mas não o é *por si mesmo;* ele só o seria através de outro que o intuísse, mas, obviamente, esse outro não existe. Então, podemos dizer que todo o processo da criação do mundo, que tem continuidade como processo vital da natureza e na história, nada mais é do que o processo de plena tomada de consciência e da completa personalização de Deus. Explico essa surpreendente afirmação com o que vem a seguir.

Existem em nós dois princípios, um inconsciente e obscuro, outro consciente. O processo de nossa autoformação, quer ocorra em relação ao conhecimento e à ciência, quer à moralidade ou ainda, de modo totalmente indelimitado, através da vida e pela vida, consiste sempre em elevar à consciência aquilo que existe em nós de inconsciente, em elevar à luz a obscuridade em nós inata — em suma, no alcançar a clareza. E o mesmo ocorre em Deus: a obscuridade o precede e a clareza se desprende só da noite de sua essência.

Deus tem em si os mesmos dois princípios que nós temos em nós. A partir do momento que nos apercebemos dos dois princípios em nós, em que nos cindimos em nós mesmos e nos opomos a nós mesmos, elevamo-nos com a melhor parte de nós sobre a parte inferior: a partir desse preciso momento, começa a consciência, que precisamente por isso ainda não é plena consciência. Toda a vida nada mais é do que tomada de consciência sempre mais elevada: a maioria se detém no grau mais baixo, até aqueles que se esforçam em sua maioria não chegam à clareza e talvez, na vida presente, ninguém chegue à clareza absoluta, pois sempre resta um resíduo obscuro (ninguém alcança a sumidade do seu próprio bem nem o abismo do seu próprio mal).

Pois o mesmo vale para Deus. Nele, o *início* da consciência é constituído pelo fato de que ele se separa de si e se opõe a si mesmo. Com efeito, Deus tem em si superior e inferior, sendo precisamente aquilo que indicamos pelo conceito das potências. No estado ainda inconsciente, Deus certamente tem em si ambos os princípios, mas não se põe como um ou como outro, isto é, não se reconhece em um ou no outro. Com o início da consciência, acontece também esse reconhecimento, ou seja, Deus põe-se a si mesmo (parcialmente) como primeira potência, *como* inconsciente, mas não pode se contrair como real sem se expandir como ideal e não pode se pôr como real, como *objeto,* sem *ao mesmo tempo* pôr-se como *sujeito* (e sem com isso liberar o ideal). E um e outro nada mais são do que *ato único,* pois são inteiramente *simultâneos:* com sua efetiva contração como real é posta a sua expansão como ideal.

Aquilo que é superior em Deus expulsa de si, por assim dizer, aquilo que é inferior, com o qual até agora havia estado em indiferença ou em mistura e, vice-versa, em virtude de sua contração, o inferior se separa do superior. E isso, como no homem, também em Deus é o início de sua consciência, do seu devir como pessoa.

Mas, da mesma forma como, no processo de sua autoformação, do seu tornar-se autoconsciente, o homem exclui de si aquilo que existe nele de obscuro e inconsciente, opondo-o a si mesmo, não para deixá-lo eternamente em tal exclusão, em tal obscuridade, mas, por seu turno, para elevar também gradualmente esse excluído, esse algo de obscuro, e com essa elevação transformá-lo em sua parte consciente, assim também Deus, é verdade, exclui o lado inferior de sua essência do lado superior e, por assim dizer, o afasta de si, não para deixá-lo em tal não-ser, mas sim, ao contrário, para fazê-lo emergir, para extrair, para transformar, para criar a partir do não-divino que excluiu de si, daquilo que não é ele *próprio* e que precisamente por isso separou de si, alguma coisa de semelhante e igual a si. A criação consiste, portanto, em evocar o superior, o verdadeiramente divino, naquilo que foi excluído.

"Embora, em Deus, esse inconsciente seja naturalmente um infinito como o próprio Deus e, portanto, tarda a se exaurir, de onde a duração do processo de criação do mundo."

2.7. A "filosofia positiva" ou a filosofia da mitologia e da revelação (de 1815 em diante)

Na última fase, Schelling distinguiu uma "filosofia negativa" de uma "filosofia positiva", passando a dedicar-se a esta última. Ele entende por "filosofia negativa" a filosofia professada até esse momento, ou seja, a especulação em torno do *"que universal"*, ou seja, em torno da *essência das coisas.* Por "filosofia positiva", ao contrá-

rio, ele entende a filosofia que diz respeito à *existência efetiva das coisas*. A primeira é relativa à *possibilidade lógica* das coisas, a segunda à sua *existência real*.

Com essa distinção, ele não pretende negar a primeira forma de filosofia, mas fazer valer a necessidade da *integração* substancial dessa forma. A filosofia negativa é inteiramente construída com base na razão, ao passo que a filosofia positiva, além da razão, também se constrói com base na *religião* e na *revelação*.

É evidente que a revelação por excelência é aquela na qual se funda a religião cristã. Schelling, porém, estende o conceito de revelação a *todas* as religiões históricas, inclusive as politeístas. Em geral, inclusive, ele entende o arco histórico das religiões como uma espécie de "revelação progressiva de Deus". É compreensível, então, que o filósofo tenha feito tanto da mitologia pagã como da *Bíblia* objetos de atenta análise.

Por fim, é importante destacar que o Deus de que se ocupa essa filosofia positiva já é o Deus-pessoa que cria o mundo, se revela e redime o homem da queda: em suma, é o Deus considerado naquela concretude religiosa que as filosofias modernas quase nunca consideraram como objeto específico de sua própria reflexão.

Um dos maiores conhecedores do último Schelling (A. Bausola) resumiu do seguinte modo os resultados da "filosofia positiva" schellinguiana: "Trata-se (...) de perspectiva que quer mediar a exigência, própria do racionalismo religioso, de tornar racionalmente necessário o conteúdo da Revelação com a exigência oposta de salvaguardar a peculiaridade histórica desta última (...) Obviamente, a validade da tentativa depende da estrutura geral da filosofia positiva; mas, de qualquer modo, não se pode negar que se trata de perspectiva original, digna de atenção. Em seu conjunto, o esforço de Schelling mostra-se claramente orientado para uma síntese entre as exigências religiosas, que o tardio romantismo acentuava, e a atitude idealista anterior, que continuava a ser considerada pelo filósofo como a visão capaz de possibilitar a mais autêntica compreensão do mundo e guiar o desenvolvimento das próprias ciências positivas. No fundo, trata-se de nova tentativa de mediação entre razão e liberdade, finalidade e necessidade. Entretanto, essa tentativa baseia-se em distinção de planos cognoscitivos que não se traduz, como em Kant, em dualismo também de tipos de realidade distintos em função de sua relação com o conhecimento (númeno e fenômeno): em Schelling, os dois tipos de conhecimento apresentam dois aspectos diversos de realidade que se revelou na alternância de momentos livres e momentos necessários. Naturalmente, é discutível se teve êxito essa grandiosa tentativa de mediação entre as exigências religiosas do homem e os resultados do saber mais avançado do momento, o

idealista. Entretanto, a complexidade dos assuntos e a seriedade dos esforços de Schelling não permitem dizer, como quiseram alguns, que o último pensamento schellinguiano nasce de ressentimento mesquinho em relação a Hegel ou de tentativa de fazer passar uma religião que se tornara instrumento da política semifeudal do Rei da Prússia, mantendo em pé, pelo menos na aparência, também aquele saber dialético-científico que, embora dentro dos limites do idealismo, possibilitaria um saber progressista anti-reacionário (esta é a tese de Marx).

O pensamento do último Schelling, como já foi dito (Pareyson), representa 'um exemplo de dissolução interna do idealismo racionalista'. Ele também pode ser visto como a 'dissolução — existencialista — de uma filosofia racionalista'. Esse aspecto 'existencialista' da filosofia positiva deve ser reconhecido, mas com limitações. Deve-se aliás recordar que não foi por acaso que *o motivo da existência não dedutível da essência* chamou logo a atenção de Kierkegaard; ademais, de fato, o interesse pelo último Schelling reviveu entre os existencialistas do nosso século (assim como, por outro lado, atraiu a atenção dos metafísicos o caminho schellinguiano para o Existente puro, no qual, sem dúvida, aflora poderosamente a tradição metafísica clássica)".

2.8. **Conclusões sobre o pensamento de Schelling**

É muito difícil um juízo sobre a filosofia de Schelling. Sua mobilidade desconcertou até os mais pacientes leitores. E a brusca virada final irritou muita gente.

Ele deu o melhor de si para a sua época entre 1799 e 1803, isto é, durante o período de Jena. E o próprio Hegel teve muito o que aprender dessa fase do pensamento schellinguiano. Mas, depois, o sucesso de Schelling foi declinando pouco a pouco, enquanto, lenta mas constantemente, erguia-se a estrela de Hegel, que a partir de 1818 polarizaria em torno de si a atenção de todos.

Talvez Schelling tenha sido o pensador que mais bem verbalizou as inquietudes românticas, aquele "Streben", ou seja, aquele tender incessante, aquele contínuo "superar-se", deixando para trás o produto de sua própria criação para procurar outro, sempre novo.

O *sistema do idealismo transcendental* ficou como a sua obra mais completa. Mas, em sua maior parte, ela é um compêndio geral de coisas já ditas por seus antecessores, só que expressas de modo melhor, visto que todas as novidades se concentram em menos de trinta páginas (as idéias sobre a arte e sobre a intuição artística). Mas essa obra é a expressão e o símbolo de período e — juntamente com alguns escritos da filosofia da natureza, com a *Exposição do meu sistema* e com o *Bruno,* que refletem a fase da filosofia da

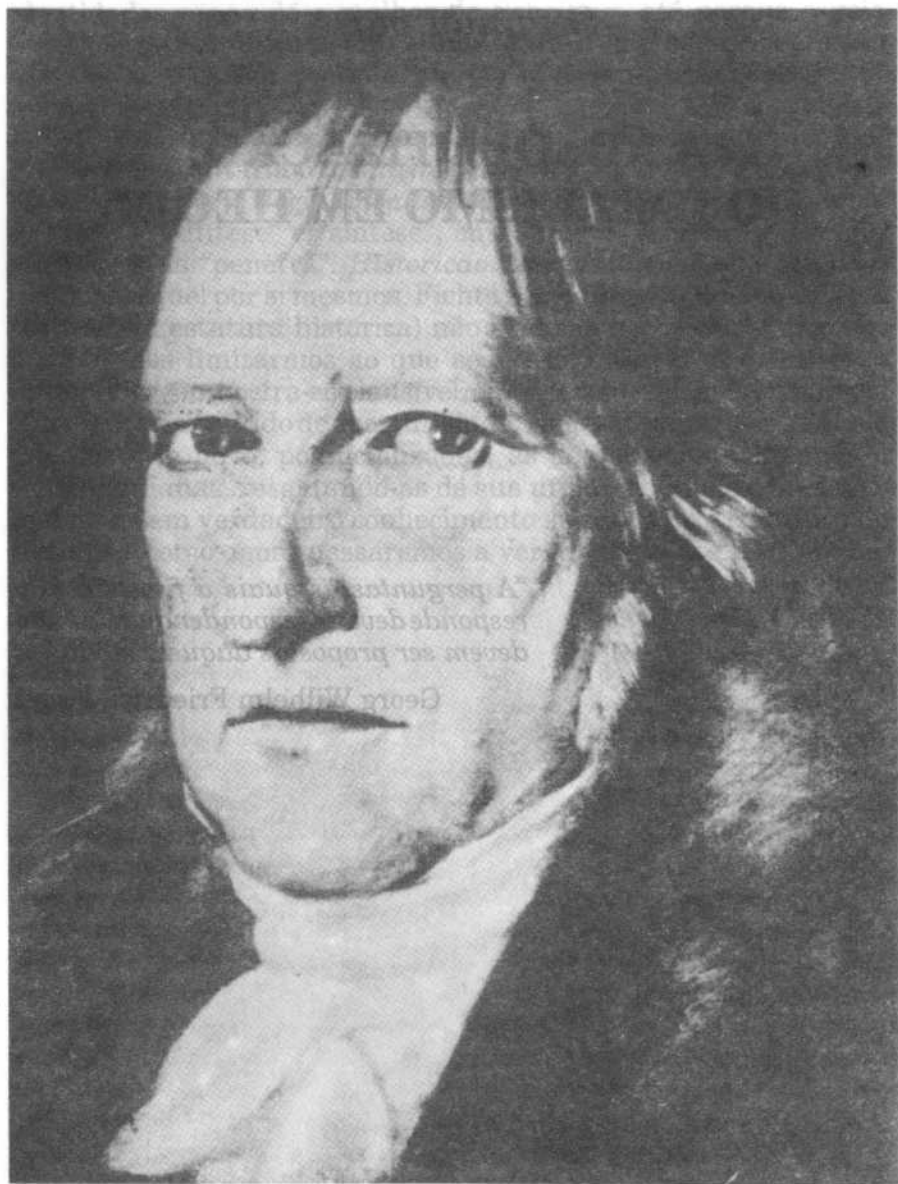
identidade — nos dá o melhor de Schelling, até porque a veia teosófica do penúltimo período limita um tanto os horizontes do filósofo, ao passo que as últimas obras foram publicadas postumamente.

Hegel consagraria o esquema historiográfico segundo o qual Fichte representaria o *idealismo subjetivo,* Schelling o *idealismo objetivo* e o próprio Hegel o *idealismo absoluto,* como a tríade dialética de "tese", "antítese" e "síntese", cuja síntese "supera" a tese e a antítese e as "penetra". *Historicamente,* esse esquema é inadequado, porque, por si mesmos, Fichte e Schelling (considerados em sua efetiva estatura histórica) não se deixam aprisionar por ele. Mas, se nos limitarmos ao que seu tempo absorveu deles, essa exemplificação mostra-se plausível, embora com as devidas reservas. E, assim, com sentido de oportunidade, Hegel se impôs como aquele que dava de novo, potencializadas, as descobertas fichteanas e schellinguianas, resgatando-as de sua unilateralidade e transformando-as em verdadeiro conhecimento sistemático e científico do Absoluto, como agora passaremos a ver amplamente.

Segunda parte

A ABSOLUTIZAÇÃO DO IDEALISMO EM HEGEL

"A perguntas às quais a filosofia não responde deve-se responder que elas não devem ser propostas daquele modo."

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

G. W. Hegel (1770-1831) elaborou a forma mais complexa e mais completa de idealismo, na qual procurou interpretar a totalidade dos fatos e da história em função da identidade panlogística entre "real" e "racional", que se expressa em seu célebre dito: "Tudo aquilo que é real é racional, tudo aquilo que é racional é real."

Capítulo III

HEGEL E O IDEALISMO ABSOLUTO

1. A vida, as obras e a gênese do pensamento de Hegel

1.1. A vida

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Estugarda em 1770. O pai era funcionário público e a família não carecia de recursos. Assim, ele pôde seguir tranqüilamente seus estudos humanistas no ginásio da cidade natal. Apaixonou-se sobretudo pelos clássicos gregos, sem deixar de lado os latinos (dos quais gostava muito menos). Em Hegel, o amor pelo mundo grego aumentaria sem cessar com os anos, a ponto de redundar em resultados verdadeiramente determinantes do ponto de vista teórico, como veremos adiante.

Em 1788, Hegel matriculou-se na Universidade de Tubinga, onde estudou filosofia durante um biênio e teologia durante um triênio. O ambiente acadêmico de Tubinga, substancialmente impregnado pela mentalidade iluminista, não o entusiasmou, deixando de corresponder às suas expectativas a não ser em mínimo grau. Entretanto, em contrapartida, estabeleceu relações de amizade com companheiros de estudo destinados a se tornarem protagonistas de primeira grandeza da cultura alemã, com Hölderlin e Schelling, que exerceram notável influência sobre ele.

A explosão da Revolução Francesa (1789) e suas primeiras afirmações produziram notável impressão sobre os estudantes de Tubinga. Hegel compartilhou seus ideais e conta-se que, junto com Schelling e Hölderlin, participou da cerimônia que celebrou os

ideais revolucionários com a simbólica plantação da árvore da liberdade.

Esse fervoroso espírito revolucionário, posteriormente, suavizou-se muito: sobretudo na última fase do seu pensamento, Hegel manifestou posicionamentos conservadores e, em alguns aspectos, até reacionários, embora tenha continuado a julgar a Revolução Francesa como uma etapa fundamental da história.

Concluídos seus estudos, ao invés de dedicar-se à carreira eclesiástica, Hegel escolheu o ingrato ofício de preceptor, inicialmente em Berna (de 1793 a 1796) e depois em Francoforte (de 1797 a 1799), onde reencontrou Hölderlin. Nesse período, dedicou-se a estudos de história política e econômica, mas os seus interesses teológicos continuaram muito vivos e suas meditações a esse respeito revelaram-se muito fecundas, como se pode ver em uma série de escritos que permaneceram inéditos e dos quais falaremos adiante.

Com a morte do pai, em 1799, graças à herança que lhe coube, pôde se dedicar exclusivamente aos estudos: em janeiro de 1801, transferiu-se para Jena, cuja universidade então era a mais famosa. Lá haviam ensinado Reinhold e Fichte; Schelling assumira há pouco o lugar de Fichte (que se afastara pelas razões que já conhecemos: cf. p. 55); os irmãos Schlegel constituíram o primeiro círculo romântico. Em Jena, Hegel conseguiu a docência universitária com a dissertação *De orbitis planetarum* e ministrou cursos na qualidade de livre-docente a partir de 1801; de 1805 em diante, ensinou na qualidade de professor extraordinário.

Hegel publicou o seu primeiro escrito impresso em 1801, intitulado *Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling,* tomando posição em favor do último. Além disso, junto com Schelling, publicou entre 1802 e 1803 o "Jornal crítico de filosofia", no qual foram publicados importantes ensaios de sua autoria. Foi nesse período que amadureceu sua primeira grande obra, *A fenomenologia do espírito,* que conclui em 1806 (dizem alguns que exatamente quando os canhões de Napoleão troavam nas proximidades de Jena). A visão de Napoleão vitorioso, que fazia um reconhecimento a cavalo, produziu enorme impressão em Hegel: ele foi golpeado pela percepção visual daquele homem que, a pouca distância, "concentrado em um ponto a cavalo", como ele escreveu expressamente, "estendia o seu poder e dominava o mundo inteiro".

Caindo em dificuldades econômicas por causa da guerra, Hegel aceitou dirigir a "Gazeta de Bamberga" e transferiu-se para essa cidade, onde permaneceu somente alguns meses. Com efeito, no outono desse mesmo ano, transferiu-se para Nuremberga, onde permaneceu até 1816, na qualidade de diretor do ginásio. Esses

anos foram muito fecundos: entre 1812 e 1816, escreveu e publicou a *Ciência da lógica,* sua obra mais complexa.

Em 1816, foi chamado para a Universidade de Heidelberga, onde permaneceu até 1818. Em Heidelberga, publicou a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.*

Em 1818, Hegel foi para Berlim, onde permaneceu até 1831, ano de sua morte. Foi esse o seu período de maior sucesso. As conivências com o poder político permitiram-lhe exercer até verdadeira hegemonia cultural. Em Berlim, publicou apenas uma obra, *Lineamentos de filosofia do Direito.* Mas teve atividade incessante na preparação de suas lições, que iam da história à estética, da religião à história da filosofia: foram publicadas por seus discípulos depois de sua morte e estão entre as suas coisas mais vivas.

Desde jovem, Hegel sempre foi grande metódico, estudioso incansável e tenaz, versado em todos os campos do saber: foi a antítese do gênio desregrado de certos românticos. A mais bela descrição de Hegel no-la dá o próprio Hegel ao descrever Platão, ou melhor, como ele se representava Platão: "Platão estudou muitos filósofos, esforçou-se longa e duramente, viajou e não foi, na verdade, gênio produtivo nem poético, mas sim mente que procedia lentamente. Ao gênio, Deus dá alguma coisa no sono. E o que lhe dá no sono, por isso, nada mais são do que sonhos."

Esse retrato, na realidade, é perfeito *auto-retrato:* Hegel estudou muitos filósofos, meditou, viajou; diferentemente de Fichte, de Schelling e de outros românticos, que assinaram suas obras-primas muito jovens, ele chegou lentamente à sua meta. Mas os sistemas dos seus contemporâneos, aos quais ele alude, foram verdadeiramente como sonhos, que a manhã leva, ao passo que as idéias de Hegel passaram a constituir, bem ou mal, um componente fundamental do pensamento ocidental.

1.2. **Os escritos hegelianos**

Hegel foi escritor muito fecundo. Suas vastas leituras, a facilidade com que assimilava e memorizava os vários conteúdos e seus interesses bastante variados deram à produção hegeliana densidade cultural e amplitude excepcionais. Retomando o que já dissemos em parte e completando-o, podemos agora traçar um quadro dos escritos mais significativos do filósofo.

Dentre os trabalhos juvenis do período de Berna e de Francoforte (1793-1800), destacam-se sobretudo os escritos teológicos, publicados por Nohl no início do nosso século e considerados por alguns estudiosos como muito importantes para a compreensão da gênese do sistema hegeliano. São eles: 1) *Religião racional e*

cristianismo (fragmentos); 2) *A vida de Jesus* (1795); 3) *A positividade da religião cristã* (1795/1796, primeira redação); 4) *O espírito do cristianismo e seu destino* (1798); 5) *Fragmento de sistema* (1800) e a segunda redação de *A positividade da religião cristã* (incompleta).

Em Jena, Hegel escreveu (mas deixou inéditos) *A constituição da Alemanha* e o *Sistema da eticidade*. Em 1801, como já dissemos, publicou *A diferença entre o sistema fichteano e o sistema schellinguiano*. Dentre os artigos publicados no "Jornal crítico de filosofia", destacam-se sobretudo dois: *Relações entre o ceticismo e a filosofia* e *Fé e saber*.

A fenomenologia do espírito (1807) assinala etapa decisiva: Hegel se afasta de Schelling e apresenta um tipo de pensamento totalmente original, dotado de marca já inconfundível.

As obras que seguem à *Fenomenologia* são todas de notável relevo, marcando os pontos culminantes do pensamento hegeliano. São elas (como, em parte, já recordamos): *A ciência da Lógica* (1812-1816), *A enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817) e os *Lineamentos de filosofia do Direito* (1821). *A Enciclopédia* foi reeditada em 1827 e em 1830, com ampliações. Outra edição, em três volumes, foi feita pelos alunos, depois da morte de Hegel, entre 1840 e 1845, com uma série de inserções, contendo os esclarecimentos que Hegel dava no curso de suas lições. E, apesar da amplitude, essa edição é a mais interessante e a mais clara.

Também publicadas pelos discípulos, as lições levam os seguintes títulos: *Lições sobre a filosofia da história, Estética, Lições de filosofia da religião* e *Lições sobre a história da filosofia*.

Dentre todas essas obras, qual é a que melhor reflete o pensamento, o método e o espírito de Hegel? Essa pergunta não tem resposta que se revista do consenso unânime dos estudiosos. Dependendo dos diferentes momentos históricos e culturais e das diferentes tendências dos estudiosos, respondeu-se e se responde de modo diferente a essa pergunta. Alguns já consideraram e muitos ainda consideram a *Fenomenologia do espírito* como a grande obra-prima de Hegel. Mas a *Fenomenologia* foi concebida como uma espécie de "introdução ao sistema" e, se é verdade que nela o sistema está presente, também é verdade que o está somente em esboço; ademais, ao lado de partes belíssimas, ela apresenta também partes bastante problemáticas e rudes.

No passado, celebrava-se sobretudo a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio,* que apresenta o quadro completo do pensamento e do método do filósofo. Mas muitos destacaram a aspereza da obra, que, como compêndio, apresenta discurso por vezes muito denso e conciso e, portanto, nem sempre compreensível. Mas, sobretudo, destacaram que a *Enciclopédia* revela por demais

o defeito do pensamento hegeliano: a excessiva "sistematicidade", a pretensão de apresentar um saber que não seja visão particular do absoluto, mas a "*ciência absoluta do absoluto*", com as relativas pretensões de sabor hegemônico e até totalitário.

Houve período em que se apreciava sobretudo os *Lineamentos de filosofia do Direito,* pela peculiar concepção da ética e pela célebre doutrina do Estado (a concepção do "espírito objetivo", da qual falaremos amplamente). Mas, hoje, essas doutrinas se apresentam como notavelmente obsoletas e, em sua substância, não são mais proponíveis.

De algum tempo para cá, está no auge a *Ciência da lógica,* valorizada sobretudo por causa das estreitas relações que, em Hegel, existem entre o "elemento lógico" e a "linguagem", que hoje está no centro dos interesses filosóficos. Entretanto, é verdade que a lógica contém *tudo,* porque também é uma "filosofia primeira", ou seja, uma "metafísica"; porém, só contém tudo em certa perspectiva, que é a da "Idéia como *Logos*" (como veremos), visto que a Idéia lógica deve desenvolver-se ainda como "Natureza" e "Espírito". Portanto, a lógica é somente *parte* do sistema, conforme declaração expressa do próprio Hegel.

O material mais rico e interessante se encontra nos grandes cursos ministrados em Berlim e publicados postumamente. E essa riqueza é compreensível, dado que eles se ocupam da filosofia do Espírito, ou seja, do momento culminante do sistema hegeliano, no qual está inserido, em certo sentido, todo o resto. Não se deve esquecer, porém, o fato de que esses cursos foram em grande parte reconstruídos com base nas anotações dos discípulos, tendo finalidade predominantemente didáticas.

Na realidade, todas as obras mencionadas, por um ou por outro aspecto, são de notável relevo, o que explica a razão pela qual, em tempos diversos ou em diversas óticas, cada uma delas já tenha sido considerada como a obra-prima. Talvez não se esteja longe da verdade ao afirmar que, apesar dos seus defeitos, a *Fenomenologia* é a obra mais viva e fascinante por certos aspectos. Mas a posição histórico-teórica de Hegel emerge sobretudo na *Enciclopédia,* particularmente na grande, em três volumes, com a devida integração dos cursos ministrados, que, como já dissemos, são extraordinariamente ricos de análises e anotações, ainda dignas de profunda meditação.

1.3. Os escritos teológicos juvenis e a gênese do pensamento hegeliano

Somente no começo do nosso século, como já recordamos, é que se descobriu a importância dos escritos teológico-religiosos de

Hegel, que durante longo tempo permaneceram inéditos. Com efeito, eles mostram bem como Hegel chegou a descobrir aquilo que seria o eixo em torno do qual giraria o seu sistema, precisamente aprofundando temáticas religioso-teológicas, ou seja, perguntando-se qual a essência da religião e procurando interpretar o sentido das diferentes formas pelas quais ela se manifestou na história. Ele insistiu particularmente no cristianismo e na figura de Cristo, primeiro julgados negativamente, em função de parâmetros de matriz iluminista, mas, depois, radicalmente valorizados, sobretudo no escrito *O espírito do cristianismo e o seu destino,* que é o mais importante e maduro da série.

As idéias de fundo adquiridas por Hegel nessas reflexões teológico-religiosas são as que exporemos a seguir.

Há uma antítese radical entre a religiosidade tal como ela se manifesta na *grecidade* e tal como se manifesta no *judaísmo:*

a) Os gregos alcançaram profunda harmonia entre os indivíduos e a sociedade, como também entre o humano (o individual) e o divino (o universal). Sua vida, portanto, era *feliz,* porque ignorava toda espécie de contraste e cisão entre "aquém" e "além", entre "homem" e "Deus", entre "individual" e "universal".

b) Já os judeus, ao contrário, vivem a cisão e o contraste entre o humano (o individual) e o divino (o universal): por isso, a sua religião e a sua vida são *tristes.* É típico da religião judaica o *sentimento de escravidão* do homem em relação a algo que é diferente dele: a lei imposta por Deus é o próprio Deus, em relação ao qual o homem se sente como *objeto* (escravo).

c) Ora, apesar de, num primeiro momento, Hegel ter colocado Cristo e o cristianismo no mesmo plano do judaísmo, depois ele mudou sua opinião, ressaltando os traços originais da religião pregada por Cristo e considerando-a como *conciliação* entre as duas religiões anteriores, particularmente como *conciliação (ou mediação) daquela cisão entre o particular* (o homem) *e o universal* (Deus e a lei), que é própria do judaísmo, e como *tentativa de restituir ao homem a sua "integridade".*

O cristianismo, porém, não restitui ao homem simplesmente a inocência feliz típica da grecidade, mas reconstitui a unidade perdida através do tormento da cisão com a sua conciliação em nível *mediato* e, portanto, mais consciente e maduro.

A conciliação e a mediação entre individual e universal ocorre mediante o *amor.* Com o amor, Jesus "supera" a lei na sua forma de lei (ou seja, como aquilo que se impõe ao indivíduo) e nos leva a plano no qual os opostos (o individual e o universal) perdem as características de estraneidade e se mediam, o amor reconjuga homem e Deus e leva o homem a Deus.

Desse modo, delineia-se o núcleo essencial que, como veremos, seria a marca da "dialética" hegeliana: a cisão da realidade em "opostos" e a *conciliação* dessa cisão em "síntese" superior.

Assim, como a maioria dos estudiosos reconhece hoje, Hegel chegou ao seu sistema através de suas meditações sobre a religião cristã. As discussões e os confrontos com os sistemas dos outros filósofos viriam logo depois disso. Nos escritos teológicos de que falamos, o vértice da vida espiritual não o constitui a filosofia, mas sim a religião. Logo depois, Hegel inverteria os papéis: a *Razão* passa a exercer a função antes atribuída ao *amor*. Entretanto, a religião continuaria a ser considerada sempre como aquela forma do espírito que capta e expressa as mesmas verdades que a filosofia, ainda que de modo diverso. E mais: os dogmas fundamentais do cristianismo seriam reinterpretados por Hegel, considerados como expressão das verdades fundamentais do seu próprio sistema.

Dito isso, porém, devemos precisar que, desde o início, o cristianismo de Hegel é cristianismo profundamente desnaturado, porque ele rejeita exatamente o que é peculiar ao cristianismo, ou seja, *a dimensão de acontecimento real e histórico da encarnação de Cristo* e, portanto, a concepção de Cristo como o *Messias* e o *Salvador pessoal,* ou seja, de Cristo como *verdadeiro homem e verdadeiro Deus,* com todas as conseqüências que daí derivam.

Hegel considera o ambiente judaico como o responsável pela traição à mensagem de Jesus, entendendo que essa traição pesou de modo determinante na história posterior do cristianismo. Conseqüentemente, é compreensível que ele tenha chegado a atribuir à filosofia — de modo particular à sua própria filosofia — a função de revelar a verdade última e, portanto, interpretar e julgar as verdades do próprio cristianismo, com os desconcertantes resultados que teremos ocasião de demonstrar no curso desta exposição. Alguém já observou agudamente que, nesse aspecto, Hegel pode ser considerado como o primeiro "modernista" (para usar uma terminologia posterior), no sentido que adequou sistematicamente o dogma cristão tradicional ao pensamento moderno e o mudou radicalmente em função de suas exigências especulativas.

2. Os pontos básicos do sistema hegeliano

2.1. Necessidade de determinar preliminarmente os pontos básicos do pensamento de Hegel

Hegel se opôs vivamente à pretensão de se formular preliminarmente os pontos básicos, ou seja, núcleos doutrinários fundamentais, dos quais deveria derivar e sobre os quais deveria se

apoiar o edifício da filosofia. O motivo dessa sua atitude está no fato de que tais pontos básicos, ainda que fossem verdadeiros em si mesmos, nem por isso deixariam de se mostrar falseados no momento mesmo em que fossem postos como *premissas ao* sistema e não vistos no seu concreto *operar no* sistema.

Mas é evidente que a afirmação hegeliana apresenta também forte carga paradoxal (alguém já recordou que Hegel era suevo e que, como todos os suevos, gostava de desconcertar, ou seja, gostava das afirmações paradoxais) e que, embora reafirmando esse conceito, o próprio Hegel escreveu alguns prefácios e introduções nos quais, ao seu modo, procurou fornecer ao leitor esses pontos básicos (o *Prefácio* à *Fenomenologia* e as *Preliminares* à *Enciclopédia* são autênticas pérolas, devendo ser relacionados entre as páginas mais elevadas do filósofo). Na realidade, sem prévia indicação de algumas "chaves de leitura", as obras de Hegel, em grande medida, seriam como que verdadeiros criptogramas.

O mapa completo das idéias basilares do hegelianismo é bastante amplo, dado que se trata de uma das filosofias mais ricas e mais complexas (e, podemos dizer também, dentre as mais difíceis), mas os pontos básicos aos quais tudo pode ser reconduzido são três: 1) a realidade enquanto tal é *Espírito infinito* (onde, por "Espírito", entende-se algo que, ao mesmo tempo, assume e supera tudo o que os seus antecessores haviam dito a esse respeito, especialmente Fichte e Schelling, como veremos); 2) a estrutura, ou melhor, a própria vida do Espírito e, portanto, também o procedimento segundo o qual se desenvolve o saber filosófico, é *a dialética* (poder-se-ia dizer também que a espiritualidade é dialeticidade); 3) a peculiaridade dessa dialética, que a diferencia claramente de todas as formas anteriores de dialética, é aquilo que Hegel chamou (em terminologia técnica) de *elemento "especulativo",* o que, como veremos, constitui a verdadeira marca do pensamento do filósofo.

A clarificação desses três pontos indicará *o objetivo* ou *o ponto terminal* que Hegel se propôs alcançar no seu filosofar e o *caminho* por ele seguido para alcançá-lo. Entretanto, é evidente que sua plena compreensão — como disse justamente Hegel — só poderá ocorrer *seguindo concretamente o desenvolvimento do sistema até a sua conclusão,* ou seja, *percorrendo todo o caminho até o seu ponto final* (com efeito, como diz Hegel, em filosofia não existem atalhos).

2.2. A realidade como Espírito: determinação preliminar da noção hegeliana do Espírito

A afirmação basilar de que devemos partir para entender Hegel é que a realidade e o verdadeiro *não* são "substância" (ou seja, um ser mais ou menos enrijecido, como tradicionalmente era

considerado as mais das vezes), mas sim "Sujeito", vale dizer, "Pensamento", "Espírito". Ele o afirma com toda clareza na *Fenomenologia:* "Segundo o meu modo de ver, que só se deverá justificar depois da exposição do próprio sistema, tudo depende de entender e expressar o verdadeiro *não* como 'substância', mas sim de entender e expressar o verdadeiro decididamente como 'Sujeito'." Hegel acrescenta ainda que essa é somente uma aquisição recente, que constitui peculiaridade própria dos tempos modernos. Com efeito, trata-se de aquisição que só se tornou possível com a descoberta kantiana do "Eu penso" com os vários repensamentos do criticismo, particularmente das contribuições do idealismo de Fichte e de Schelling (que, aliás, Hegel tende estranhamente a diminuir ou a subestimar, em benefício próprio).

Dizer que a realidade não é Substância, mas Sujeito e Espírito, significa dizer que é "atividade", que é "processo", que é "movimento", ou, melhor ainda, que é "automovimento". Até aí, porém, Fichte já havia avançado, como já vimos (cf. pp. 59). Para Fichte, o Eu põe-se a si mesmo, enquanto é precisamente *pura atividade autoponente* e (inconscientemente) *opõe* a si o não-eu, ou seja, um limite, que depois procura superar dinamicamente. Mas, nesse processo, o Eu fichteano não alcança o seu termo, visto que o limite é removido e afastado ao infinito, mas *nunca* inteiramente "superado". Esse infinito, que se pode representar como uma *reta* que se estende sem limites, constitui, para Hegel, "mau infinito" ou "falso infinito", permanecendo *processo irresoluto,* visto que nunca alcança plenamente o seu próprio fim ou objetivo e visto que o *ser* e o *dever ser* permanecem perenemente cindidos em uma espécie de corrida sem fim. Conseqüentemente, diz Hegel, Fichte não consegue mais restaurar a situação de Eu e não-eu, sujeito e objeto, infinito e finito. Portanto, permanece nele uma oposição ou antítese estrutural não superada, que, porém, deve ser superada.

Uma tentativa de superar essas cisões já a fizera Schelling com sua filosofia da identidade, que, no primeiro momento, Hegel considerou como ponto de vista mais elevado do que o de Fichte. Mas a concepção da realidade como *identidade originária* de Eu e não-eu, sujeito e objeto, infinito e finito, como Schelling a defendia, logo pareceu para Hegel *vazia* e *artificiosa,* porque na realidade não deduzia nem justificava os seus conteúdos, que já pressupunha como dados, e depois os reduzia sob o manto da "indiferença" ou da "identidade" abstrata e extrínseca.

Assim, essa concepção pareceu a Hegel a "dissolução de tudo o que é diferenciado e determinado", a "precipitação" de todas as diferenças "no abismo da vacuidade", porque não se tratava de conseqüência de *desenvolvimento coerente* e, portanto, não se justificava a si mesma. Assim, é compreensível a célebre afirmação da

Fenomenologia (que provocou o rompimento da amizade entre Hegel e Schelling) segundo a qual o Absoluto schellinguiano é como "a noite em que todas as vacas são negras", bem como de que a filosofia da identidade de Schelling é "ingênua e fátua".

Por conseguinte, a posição de Hegel está clara. O Espírito se autogera, gerando ao mesmo tempo a sua própria determinação e superando-a plenamente. O Espírito é infinito, não de modo puramente exigencial, como queria Fichte, mas de modo *sempre ativo realizando-se,* como contínua *colocação* do finito e, ao mesmo tempo, como *superação* desse finito. Enquanto "movimento", o Espírito produz pouco a pouco os conteúdos de-terminados e, portanto, negativos (*omnis determinatio est negatio,* já dizia Spinoza). O infinito é o positivo que se realiza *mediante a negação daquela negação que é própria de todo finito, é a retirada e a superação sempre em concretização do finito.* Tomado em si mesmo, o finito tem existência puramente "ideal" ou abstrata, no sentido de que não existe por si só, contra o infinito ou fora dele — e isso, diz Hegel, constitui "a proposição principal de toda filosofia". Então, o Espírito infinito hegeliano é como o círculo, no qual princípio e fim coincidem de modo dinâmico, ou seja, como movimento em espiral no qual o particular é sempre posto e sempre resumido dinamicamente no universal, o ser é sempre resumido no dever ser e o real é sempre resumido no racional. Essa é a novidade que Hegel conquista, permitindo-lhe superar claramente Fichte.

Analogamente, também é compreensível a novidade que permitiu a Hegel superar igualmente Schelling. O Espírito não é *unum atque idem,* como algo que, subreptícia e extrinsecamente, se impõe a material diferente, mas sim "*unum atque idem* que se plasma em figuras sempre diversas" e não a repetição de alguma coisa idêntica, privada de diversificação real. O Espírito hegeliano, portanto, é *igualdade que se reconstitui continuamente,* ou seja, *unidade-que-se-faz precisamente através do múltiplo.* Nessa concepção, a quietude é somente "o inteiro do movimento": sem movimento, a quietude seria a quietude da morte, não da vida. A permanência não é a fixidez, que é sempre inércia, e sim *a verdade do dispersar.*

Agora, estamos em condições de entender que, para Hegel, tudo o que dissemos vale para o Absoluto e também para cada momento particular da realidade (ou seja, *vale para o real, tanto no seu todo como em suas partes),* porque o Absoluto hegeliano é de tal forma "compacto" que exige necessariamente a totalidade das partes, sem nenhuma exclusão. Cada momento do real é momento *indispensável* do Absoluto, porque este se faz e se realiza *em cada um e em todos* esses momentos, de modo que cada momento torna-se absolutamente necessário.

Vejamos um exemplo, tomando um botão, a relativa flor e o fruto que daí deriva. No desenvolvimento da planta, o botão é *de-terminação* e, portanto, *negação*. Mas essa determinação é tirada (ou seja, superada) pelo florescimento, a qual, porém, enquanto nega essa determinação também a "verifica", enquanto a flor é a positividade do botão. Por seu turno, porém, a flor é de-terminação, o que, portanto, implica negatividade, que por sua vez é tirada e superada pelo fruto. E, nesse processo, todo momento é essencial para o outro e *a vida da planta é esse próprio processo,* que pouco a pouco põe os vários conteúdos, ou seja, os vários momentos, e pouco a pouco os supera.

Como escreve Hegel na *Fenomenologia:* "O botão desaparece no florescimento, podendo-se dizer que aquele é rejeitado por este; de modo semelhante, com o aparecimento do fruto, a flor é declarada falsa existência da planta, com o fruto entrando no lugar da flor como a sua verdade. Tais formas não somente se distinguem, mas cada uma delas se dispersa também sob o impulso da outra, porque são reciprocamente incompatíveis. Mas, ao mesmo tempo, a sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual elas não apenas não se rejeitam, mas, ao contrário, são necessárias uma para a outra, e essa necessidade igual constitui agora a vida do inteiro." O real, portanto, é processo que se autocria enquanto percorre os seus momentos sucessivos e no qual o positivo é o próprio movimento, que é auto-enriquecimento progressivo (de planta a botão, de botão a flor, de flor a fruto).

Mas há ainda outro ponto muito importante a destacar: Hegel salienta que o *movimento* próprio do Espírito é o "movimento do *refletir-se em si mesmo";* trata-se do sentido de "circularidade" de que já falamos. E Hegel distingue três momentos nessa "reflexão circular": 1) primeiro momento, que ele chama o do ser "em si"; 2) segundo momento, que constitui o "ser outro" ou "fora de si"; 3) terceiro momento, que constitui o "retorno a si" ou o "ser em si e para si". O "movimento" ou o "processo" autoprodutivo do Absoluto tem portanto *ritmo triádico* que se expressa em um "em si", em um "fora de si" e em um "para si" (ou "em si e para si").

Vejamos um exemplo particular, apresentado pelo próprio Hegel: "Se [...] o embrião é *em si* o homem, entretanto não o é *para si; para si* só o é como razão *desdobrada"* [...] e somente essa é a sua realidade efetual. A semente é *em si* a planta, mas ela deve morrer como semente e, portanto, sair *fora de si,* a fim de poder se tornar, desdobrando-se, a planta *para si* (ou em si e para si). E os exemplos poderiam se multiplicar à vontade, visto que esse processo se verifica em todo momento do real, como dissemos.

Mas, em nível elevado, isso também se verifica no caso do real visto como inteiro. Assim, fica claro por que Hegel fala do Absoluto também como de círculo de círculos.

Visto como inteiro, o "círculo" do Absoluto também marca seu ritmo pelos três momentos já especificados (o em-si, o fora-de-si e o retorno-a-si), momentos que são respectivamente denominados de "Idéia", "Natureza" e "Espírito" (em sentido forte). E, como no processo que leva do germe ao homem, através do desdobrar-se do primeiro, é sempre a mesma realidade que se desenvolve, concretizando-se e então voltando a si mesma, o mesmo ocorre também com o Absoluto: a Idéia (que é o Logos, a Racionalidade pura e a Subjetividade em sentido idealista, como veremos mais amplamente adiante) tem em si o princípio do seu próprio desenvolvimento e, em função dele, primeiro *se objetiva e se faz natureza, "alienando-se"*, e depois, *superando essa alienação, retorna a si mesma*. Por isso, Hegel pode dizer perfeitamente que o Espírito é a Idéia que se realiza e se contempla através do seu próprio desenvolvimento. Sendo assim, é compreensível a tríplice distinção da filosofia hegeliana em 1) "lógica", 2) "filosofia da natureza", 3) "filosofia do Espírito: a primeira estuda a "Idéia em si", a segunda o seu "alienar-se" e a terceira o momento do "retorno a si". Eis um esquema de ilustração e resumo, que pouco a pouco iremos esclarecendo:

Absoluto *(= Idéia)*

1. Idéia em si *(= Logos)*, estudada pela lógica
2. Idéia fora de si *(= natureza)*, estudada pela filosofia da natureza
3. Idéia que retorna a si ou em si e para si *(= Espírito)*, estudada pela filosofia do espírito

Agora, concluiremos esta caracterização preliminar do Absoluto hegeliano com alguns corolários importantes e famosos.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel escreveu: "Tudo o que é real é racional e tudo o que é racional é real." Isso significa que a Idéia não é separável do ser real e efetivo, mas sim que o real ou efetivo é o mesmo desenvolver-se da Idéia e vice-versa. Para atenuar o sabor do paradoxo de suas afirmações (cujas implicações veremos mais adiante), Hegel explicou que essa sua afirmação diz de modo filosófico a mesma coisa que se diz em religião quando se afirma que existe um governo divino do mundo e, portanto, que aquilo que acontece é querido por Deus e que Deus é o que existe de mais real. Mas só se compreende perfeitamente o sentido dessa importantíssima afirmação considerando o fato de que, para Hegel, qualquer coisa que exista ou aconteça não está fora do Absoluto, mas é um seu *momento* insuprimível. O mesmo significado tem a afirmação de que "ser e dever ser coincidem": o que é, é o que *devia ser*, porque tudo o que existe é precisamente momento da Idéia e do seu desenvolver-se (o que acontece é sempre o que *merecia* acontecer).

Agora está claro também o chamado "panlogismo" hegeliano, ou seja, a afirmação de que "tudo é pensamento". Isso não significa que todas as coisas têm pensamento como o nosso (ou consciência como a nossa), e sim que tudo é racional enquanto é *determinação de pensamento.* Essa afirmação, explica Hegel, corresponde à afirmação dos antigos segundo a qual o *Noûs* (ou seja, a Inteligência) governa o mundo.

Resta ainda o último ponto a esclarecer: a importância desempenhada pelo "negativo" na concepção hegeliana do Espírito. A vida do Espírito não é aquela que se esquiva da morte, e sim aquela que "suporta a morte e nela se mantém". O Espírito "só conquista a sua verdade com a condição de encontrar-se a si mesmo na devastação absoluta", diz Hegel, acrescentando que ele é essa potência e essa força precisamente porque "sabe olhar o negativo face a face e deter-se junto a ele", para concluir: "Esse afirmar-se é a força mágica que torna o negativo no ser." Mas, para se compreender esse ponto absolutamente basilar (o cerne do hegelianismo), devemos passar à explicação da dialética e do novo significado que ela assume em Hegel.

2.3. A dialética como lei suprema do real e como procedimento do pensamento filosófico

Muito se discutiu sobre as relações entre Hegel e o romantismo. A concepção hegeliana da realidade e do espírito nasce da visão romântica, mas leva-a ao seu termo e, assim, a conclui e então a súpera, no sentido em que veremos. O "*Streben*" infinito (ou seja, o "tender") romântico, através do conceito hegeliano do Espírito como "movimento-do-refletir-se-sobre-si-mesmo", resolve-se e identifica-se em sentido positivo, porque é resgatado de sua indeterminação, vindo a coincidir com o *auto-realizar-se* e o *autoconhecer-se* do próprio Espírito.

Mas Hegel supera o romantismo sobretudo no que se refere ao aspecto metodológico. Hegel polemiza vivamente contra a pretensão romântica de captar *imediatamente* o Absoluto. Paradigmática é sua polêmica contra a "fé", que, como já vimos (cf. pp. 44ss), Jacobi sustentara ser a via de acesso *imediata* para o Absoluto. Para Hegel, ao contrário, a captação da verdade é "absolutamente condicionada pela *mediação*" e é "falso que exista um saber imediato, um saber desprovido de mediação".

Os românticos têm razão ao afirmarem a necessidade de ir além dos limites próprios da atividade do "intelecto", que, com os seus procedimentos analíticos ou com as suas técnicas dedutivas, *não sabe ir além do finito e, portanto, não pode captar a realidade e o verdadeiro, que são o infinito.* Mas o infinito não se capta com

o sentimento, com a intuição ou com a fé, que são algo de não-científico. Assim, é preciso ir além da "ametodicidade" do sentimento e do entusiasmo e encontrar um "método" que torne possível o conhecimento do Absoluto, precisamente de modo "científico".

A função que Hegel atribui a si próprio em relação aos românticos ou aos idealistas anteriores, portanto, é a de "operar a elevação da filosofia a ciência", através da descoberta e da aplicação de "novo método". *Esse método,* capaz de levar além dos limites do "intelecto", a ponto de garantir o conhecimento "científico" do infinito (do real em sua totalidade), *Hegel o encontra na dialética.* Assim, a dialética torna-se o instrumento com o qual o filósofo dá forma aos lemas informes românticos e com o qual considera poder apresentar o verdadeiro na forma rigorosa que ao verdadeiro cabe, ou seja, no *sistema da cientificidade.*

A dialética, como sabemos, é descoberta dos antigos. Nascida no âmbito da escola eleática (sobretudo com Zenon), alcançara seu ponto culminante com Platão. Na época moderna, Kant retomou-a em sua *Crítica da razão pura,* mas bloqueou-a ao nível do desenvolvimento sistemático de antinomias destinadas a permanecerem insolúveis, privando-a, portanto, de valor cognoscitivo. A redescoberta dos gregos permitiu o relançamento da dialética como forma suprema de conhecimento, como Platão já fizera. (E, entre outras coisas, cabe precisamente a Hegel o mérito de ter imposto os diálogos chamados "dialéticos" de Platão, ou seja, o *Parmênides,* o *Sofista* e o *Filebo,* que antes dele eram deixados de lado, mas que depois dele, em conseqüência, passaram a ser reconhecidos como diálogos basilares.)

Entretanto, embora existam pontos de contato muito notáveis entre a *dialética* clássica e a hegeliana, existe também, ao mesmo tempo, diferença essencial. Os antigos, diz Hegel, deram grande passo no caminho da cientificidade, enquanto souberam se elevar do particular ao universal. Platão mostrara a deficiência do conhecimento sensível como mera "opinião" e se elevara ao mundo das Idéias. Aristóteles acrescentou o caminho para relacionar cada coisa particular ao conceito universal. Entretanto, para Hegel, as Idéias platônicas e os conceitos aristotélicos ficaram, por assim dizer, bloqueados em rígida quietude e quase solificados.

Como, porém, a realidade é devir, é movimento e dinamismo, é evidente que, para ser instrumento adequado, a dialética deveria ser reformada nesse sentido. Era preciso, portanto, imprimir movimento às essências e ao pensamento universal já descobertos pelos antigos. Escreve Hegel: "Através desse movimento, os puros pensamentos tornam-se *conceitos* e somente então são o que verdadeiramente são: automovimentos, círculos (...), essências espirituais. *Esse movimento das essências puras constitui em geral a*

natureza da cientificidade." Assim, o movimento torna-se o coração da dialética. E o motivo já está claro para nós, pois sabemos que o *movimento* é a própria natureza do Espírito, é o "permanecer do dispersar", é o cerne do real. Considerando as razões já ilustradas quando falamos do Espírito, esse movimento dialético nada mais poderá ser senão uma espécie de *movimento circular* ou movimento espiral *com ritmo triádico.*

A compreensão dos "três lados" ou momentos do movimento dialético nos levará a compreender o ponto mais íntimo, o verdadeiro fundamento de Hegel. Esses três momentos são geralmente indicados com os termos 1) "tese", 2) "antítese" 3) "síntese", mas de modo simplificado, pois Hegel os usa poucas vezes, preferindo linguagem muito mais complexa e articulada: 1) o primeiro momento Hegel o chama de "o lado *abstrato* ou *intelectivo"*; 2) o segundo momento, por seu turno, o chama "o lado *dialético* (em sentido estrito) ou *negativamente racional"*; 3) o terceiro momento o chama "o lado *especulativo* ou *positivamente racional"*.

Examinemos em pormenores cada um desses três pontos.

1) Substancialmente, o intelecto é a faculdade que abstrai conceitos *determinados* e que se detém em sua determinação. Ele distingue, separa e de-fine, cristalizando-se nessas separações e de-finições, que considera de certa forma definitivas. Escreve Hegel na *Grande enciclopédia:* "A atividade do intelecto, em geral, consiste *em conferir ao seu conteúdo a forma da universalidade:* mais precisamente, o universal posto pelo intelecto é *universal abstrato,* que, como tal, é mantido solidamente contraposto ao particular, mas que, desse modo, ao mesmo tempo, também é determinado por seu turno como particular. À medida que opera em relação aos seus objetos separando e abstraindo, o intelecto é o contrário da intuição imediata e da sensação, que, como tal, relaciona-se inteiramente com o concreto e permanece parada nele."

A potência do intelecto é grande e admirável: Hegel não poupa elogios em relação ao intelecto, no sentido que ele é a potência que dissolve e afasta do particular, elevando ao universal. Assim, a filosofia não pode prescindir do intelecto e de sua obra, devendo, ao contrário, começar exatamente pelo trabalho do intelecto. Entretanto, *como tal,* o intelecto apresenta conhecimento *inadequado,* que permanece encerrado *no finito* (ou, no máximo, vai até o "falso infinito"), no abstrato cristalizado, e, por conseguinte, torna-se vítima das oposições que ele próprio cria, distinguindo e separando. O pensamento filosófico, portanto, deve ir *além dos limites do intelecto.*

2) Pois o ir além dos limites do intelecto é peculiaridade da "Razão", que tem um momento "negativo" e um "positivo". O momento negativo, aquele que Hegel chama de "dialético" em sentido estrito (dado que, em sentido lato, "dialética" é o conjunto

dos três momentos que descrevemos), consiste em remover a rigidez do intelecto e dos seus produtos. Mas fluidificar os conceitos do intelecto comporta a evidenciação de *uma série de contradições e oposições* de vários tipos, sufocadas no enrijecimento do intelecto. Desse modo, toda determinação do intelecto transforma-se na determinação contrária (e vice-versa). O conceito de "uno", por exemplo, tão logo é extraído de sua rigidez abstrata, requer o conceito de "muitos", mostrando estreita ligação com ele (não podemos pensar o *uno* de modo rigoroso e adequado sem o nexo que o liga com os *muitos*), podendo-se dizer o mesmo para os conceitos de "semelhante" e "dessemelhante", "igual" e "desigual", "particular" e "universal", "finito" e "infinito" e assim por diante. Aliás, cada qual desses conceitos dialeticamente considerados parece inclusive "transformar-se" no próprio oposto e como que "dissolver-se" nele.

Por isso, escreve Hegel: "(A dialética) é esse ultrapassar *imanente* no qual a unilateralidade e a limitação das determinações do intelecto se expressam por aquilo que são, isto é, como a sua negação. Todo finito é superação de si mesmo. A dialética, portanto, é a alma motriz do procedimento científico, sendo o único princípio pelo qual o conteúdo da ciência adquire *nexo imanente* ou *necessidade;* assim, em geral, é nele que se encontra a verdadeira elevação, não extrínseca, para além do finito (isto é, para além de cada simples determinação do finito)."

Hegel tem o cuidado de destacar que o momento dialético não é em absoluto prerrogativa do pensamento filosófico, mas está presente *em todo momento da realidade:* "Ora, por mais que o intelecto comumente solicite a dialética, não se deve pensar de modo algum que a dialética seja algo presente somente na consciência filosófica: ao contrário, o procedimento dialético pode-se encontrar em toda outra forma de consciência e na experiência geral. *Tudo aquilo que nos circunda pode ser pensado como exemplo da dialética.* Nós sabemos que todo finito, ao invés de ser termo fixo e último, é mutável e transeunte: isso nada mais é do que a dialética do finito, mediante a qual o finito, enquanto em si, é diferente de si, sendo impelido também para além daquilo que é imediatamente e transformando-se no seu oposto." (A semente deve transformar-se no seu oposto para tornar-se broto, ou seja, deve morrer como semente; a criança deve morrer como tal e transformar-se no seu oposto para tornar-se adulto, e assim por diante.) O *negativo* que emerge do momento dialético, em geral, consiste na "falta" que cada um dos opostos revela quando se defronta com o outro. Mas é exatamente essa "falta" que se revela como a mola que impele, para além da oposição, a uma síntese superior, que é o momento especulativo, ou seja, o momento culminante do processo dialético.

3) O momento "especulativo" ou "positivamente racional" é o que capta *a unidade das determinações contrapostas,* ou seja, o *positivo* emergente da resolução dos opostos (a *síntese dos opostos).* Escreve Hegel: "Em seu verdadeiro sentido, o elemento especulativo é aquilo que contém em si como superadas aquelas oposições nas quais se detém o intelecto (e, portanto, também a oposição entre *subjetivo* e *objetivo)* e precisamente assim mostra ser como concreto e como totalidade."

A dialética, como a realidade em geral e, portanto, o verdadeiro, *é esse movimento circular que descrevemos e que é incessante.* Hegel chega até a compará-lo a uma espécie de "triunfo báquico", em uma passagem que vale à pena ler à maneira de conclusão: "De tal modo, o verdadeiro é o triunfo báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e, como cada membro, enquanto se isola tão imediatamente também se resolve, o triunfo é também a quietude transparente e simples."

2.4. A dimensão do "especulativo", o significado do *Aufheben* e a "proposição especulativa"

Como já dissemos, o pensamento antigo já adquirira o momento primeiro, ou seja, o nível do intelecto, e, em ampla medida, também o segundo momento, ou seja, o racional-negativo ou dialético, como, por exemplo, nos célebres argumentos de Zenon de Eléia (cf. Vol. I, pp. 56ss), mas ignorara o momento "especulativo" e os próprios idealistas anteriores a Hegel não o identificaram bem. Assim, ele constitui descoberta tipicamente hegeliana.

O momento do "especulativo" *é a reafirmação do positivo, que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas* e, portanto, é a elevação do positivo das teses a nível mais elevado. Se, por exemplo, tomarmos o puro estado de inocência, ele representa um momento (tese) que o intelecto cristaliza em si e ao qual contrapõe, como antítese, o conhecimento e a consciência do mal, que é a negação do estado de inocência (a sua antítese); ora, a virtude é exatamente a negação do negativo da antítese (o mal) e a recuperação do positivo da inocência em nível mais elevado, que se tornou possível passando-se através da negação da rigidez que lhe era própria e, portanto, passando através da antítese, que desse modo adquire valor positivo à medida que leva a tirar aquela rigidez.

O momento especulativo, portanto, é o "superar" no sentido de que é ao mesmo tempo o "tirar-e-conservar". Hegel usa os termos que se tornaram muito famosos e até técnicos "aufheben" (superar) e "Aufhebung" (superação) para expressar o momento "especulativo". Eis as suas próprias explicações a esse respeito, que podem ser lidas na *Grande enciclopédia:* "Aqui é o lugar oportuno para recor-

dar o duplo significado de nossa expressão alemã *aufheben* (superar). Por um lado, *aufheben* quer dizer tirar, negar; nesse sentido, por exemplo, dizemos que uma lei, uma instituição etc., são suprimidas, superadas *(aufgehoben)*. Por outro lado, porém, *aufheben* significa também *conservar;* e, nesse sentido, dizemos que algo está bem conservado através da expressão *wohl aufgehoben.* Essa ambivalência do uso lingüístico do termo, pelo qual a mesma palavra tem *sentido negativo e positivo,* não deve ser considerada casual, sequer deve-se fazer disso motivo de acusação contra a linguagem, como se fosse causa de confusão; pelo contrário, nessa ambivalência se reconhece o espírito especulativo da nossa língua, que vai além da simples alternativa 'ou-ou' própria do intelecto."

O especulativo constitui o ponto culminante a que chega a razão, a *dimensão do Absoluto.* Na *Grande enciclopédia,* Hegel vai até ao ponto de comparar o "especulativo" (que é o "racional" em seu mais alto nível) àquilo que no passado era chamado "místico", vale dizer, aquilo que capta o Absoluto indo além dos limites do *intelecto* raciocinante. Eis o interessantíssimo trecho hegeliano: "A propósito do significado do *especulativo,* deve-se recordar ainda que, por *especulativo,* deve-se entender aquilo que, em outros tempos, sobretudo em relação à consciência religiosa e ao seu conteúdo, costumava ser definido 'místico'. Hoje, quando se fala de místico, em geral isso se faz no sentido de considerar esse termo como equivalente a misterioso e incompreensível, que, conforme a diversidade de formação e da própria índole, são considerados como o autêntico e verdadeiro por uns e como superstição e ilusão por outros. A esse respeito, deve-se observar antes de mais nada que o que é místico é certamente misterioso, *mas apenas para o intelecto* e simplesmente porque a identidade abstrata é o princípio do intelecto, *ao passo que o que é místico (como equivalente ao especulativo) é a unidade concreta daquelas determinações que, para o intelecto, valem somente enquanto separadas e contrapostas (...).* Ora, como vimos, o pensamento intelectivo abstrato é tão pouco algo fixo e último que se mostra muito mais como a superação contínua de si mesmo e a transformação no seu oposto; o racional como tal consiste em conter os opostos em si como momentos ideais. Todo o *racional,* portanto, deve ser definido ao mesmo tempo como *místico,* o que significa apenas que vai além do intelecto, mas de modo algum que deva ser considerado como inacessível e incompreensível ao pensamento."

Depois disso tudo, não será difícil compreender também as afirmações de Hegel segundo as quais as proposições filosóficas devem ser "proposições especulativas" e não juízos formados por sujeito ao qual é atribuído predicado, no sentido da lógica tradicional. Com efeito, a proposição que expressa o juízo em sentido

tradicional expressa um tipo de juízo operado pela *intelectio*, portanto, pressupõe sujeito acabado ao qual são atribuídos *ab extrinseco* predicados como propriedades e acidentes, predicados que também estão prontos e acabados em nossa representação (com base nos esquemas com que o intelecto procede).

Essa operação de conjugar predicado a sujeito, portanto, é "exterior". A "proposição especulativa", ao contrário, deve ser tal de modo a não pressupor a distinção rígida entre sujeito e predicado e, portanto, por assim dizer, deve ser plástica. O "é" da conjunção, então, expressará o movimento dialético com que o sujeito translada-se ao predicado (em certo sentido, na proposição especulativa, tira-se e supera-se a diferença entre sujeito e predicado). "Esse movimento (...) é o movimento dialético da própria proposição", diz Hegel. E ainda: "Só *a enunciação do próprio movimento* é a representação especulativa."

Vejamos um exemplo. Quando dizemos "o *real* é racional" em sentido hegeliano (especulativo), não entendemos (como na velha lógica) que o *real* é o sujeito estável consolidado (substância) e que o *racional* é o predicado (ou seja, o acidente daquela substância), mas, ao contrário, que "o universal expressa o sentido do real". Portanto, o sujeito *passa* para o próprio predicado (e vice-versa). Assim, a proposição em sentido especulativo diria que o real se resume no racional e, desse modo, o predicado torna-se elemento tão essencial da proposição quanto o sujeito. Aliás, na proposição especulativa, sujeito e predicado trocam continuamente de papéis a ponto de constituírem precisamente identidade dinâmica. Com efeito, Hegel formula a proposição mencionada, de modo completo, da seguinte forma: "o que é real, é racional; o que é racional, é real", onde o que antes era sujeito torna-se predicado e vice-versa (a proposição se reduplica dialeticamente).

Em suma, a proposição da velha lógica *permanece encerrada nos limites da rigidez e da finitude do intelecto.* A "proposição especulativa", ao contrário, é própria da razão que supera aquela rigidez, *é proposição que deve expressar o movimento dialético e, portanto, é estruturalmente dinâmica,* como também dinâmica é a realidade que ela expressa e como também dinâmico é o pensamento que a formula.

3. A Fenomenologia do Espírito

3.1. Significado e finalidade da Fenomenologia do Espírito

Tudo o que destacamos, obviamente, implica que o homem, no momento em que filosofa, eleva-se bem acima da consciência

comum, mais precisamente que a sua consciência se eleva à altura da pura razão e que se coloca em perspectiva absoluta (ou seja, que adquire o ponto de-vista-do-absoluto). Hegel o diz com toda clareza: "A Razão torna-se especulação filosófica porque *eleva-se a si mesma e ao absoluto.*" E, "para construir o absoluto na consciência", é preciso *negar e superar as finitudes da consciência, elevando desse modo o eu empírico a Eu transcendental, a Razão e Espírito.*

Mas nada disso pode ocorrer *ex abrupto,* ou seja, de golpe. Na verdade, Hegel condenou drasticamente o "problema do método" como fôra posto desde Descartes até o próprio Kant, chegando até a expedir impiedosamente o atestado de óbito desse problema, declarando-o como pertencente "a cultura ultrapassada": não pode haver "introdução" ao filosofar (como pretendia o velho problema do método) que não seja já filosofar, nem introdução à ciência que não seja já ciência. Hegel argumenta argutamente que pretender elaborar uma introdução à filosofia que preceda a filosofia seria como pretender querer aprender a nadar antes de entrar na água. Entretanto, Hegel está convencido de que a passagem da consciência comum para a consciência filosófica deve ocorrer de modo *mediato* e não de modo romanticamente imediato e, portanto, Hegel também admite que exista uma espécie de "introdução à filosofia".

Ora, a *Fenomenologia do Espírito* foi concebida e escrita por Hegel exatamente com o objetivo de purificar a consciência empírica e elevá-la *mediatamente* ao Espírito e ao Saber absoluto. Por isso, falou-se da *Fenomenologia* exatamente como de uma espécie de "introdução" à filosofia. Deve-se precisar logo, porém, que não se trata de propedêutica ou introdução que *preceda a ciência,* mas sim de propedêutica que já é ciência em si mesma. A iniciação à filosofia, portanto, já é filosofia.

Mas há algo mais: para compreender a *Fenomenologia* (que talvez ainda continue sendo a obra de Hegel que desperta maior interesse), é preciso levar em conta a construção geral do sistema hegeliano que delineamos esquematicamente. Para Hegel, a filosofia é conhecimento *do* Absoluto em dois sentidos: a) tem o Absoluto por objeto; b) tem o Absoluto também como sujeito, enquanto ela é o-Absoluto-que-se-conhece (que se autoconhece através do filósofo). Sendo assim, o Absoluto não é somente *o fim* ao qual tende a fenomenologia, mas, como muitos estudiosos bem destacaram, é também o *motor* que eleva a consciência.

Aliás, pode-se até dizer que o homem está envolvido na *Fenomenologia* tanto quanto o próprio Absoluto. Com efeito, no horizonte hegeliano, não existe o finito "separado" do infinito, o particular "afastado" do universal, e, portanto, o homem não está afastado e separado do Absoluto, mas é parte estrutural e determinante dele, porque o Infinito hegeliano é o-infinito-que-se-

faz-através-do-finito e o Absoluto é "o ser que reentrou eternamente em si do ser outro".

Portanto, trata-se de "introdução" ou de propedêutica que constitui um momento, não só da vida humana, mas também da vida do Absoluto: a "fenomenologia do Espírito" é o caminho que leva a consciência finita ao Absoluto infinito, que coincide com o caminho que o Absoluto percorreu e percorre para alcançar-se a si mesmo (o reentrar-em-si-do-ser-outro). Portanto, a *Fenomenologia* assinala a passagem necessária e científica, como dissemos, e sua metodologia não pode deixar de ser a mais rigorosa metodologia científica, ou seja, a dialética.

Com base nessa premissa, é fácil compreender o termo "fenomenologia" na acepção hegeliana. O termo (já usado, por exemplo, por J. K. Lambert, amigo de Kant, pelo próprio Kant e por K. L. Reinhold, além de indicar hoje até todo um movimento de pensamento) deriva do grego *phainómenon,* que significa *manifestar-se* ou *aparecer* e, portanto, quer dizer ciência do aparecer ou manifestar-se. Esse aparecer (e, no sistema hegeliano, não poderia ser diferente) é *o aparecer do próprio Espírito em diferentes etapas,* que, a partir da consciência empírica, pouco a pouco eleva-se a níveis sempre mais altos. A *fenomenologia,* portanto, é a ciência do Espírito, que aparece na forma do ser determinado e do ser múltiplo e que, em uma série sucessiva de "figuras", ou seja, de momentos dialeticamente relacionados entre si, alcança o Saber absoluto.

Na *Fenomenologia do Espírito,* como se evidencia do que foi dito, existem *dois planos* que se interseccionam e se justapõem: 1) há o plano constituído pelo caminho percorrido pelo Espírito para chegar a si mesmo ao longo de todos os acontecimentos da história do mundo que, para Hegel, é o caminho ao longo do qual o Espírito se realizou e se conheceu; 2) mas há também o plano próprio do *simples indivíduo empírico,* que deve percorrer novamente aquele mesmo caminho e apropriar-se dele. A *história da consciência do indivíduo, portanto, outra coisa não pode ser senão o repercorrer a História do Espírito.* A introdução fenomenológica à filosofia é o percorrer novamente esse caminho.

Podemos concluir estas considerações sobre a concepção hegeliana de "fenomenologia" com algumas afirmações nas quais o filósofo expressa esse conceito de modo exemplar e com extraordinária eficácia, apesar de certas asperezas em sua forma de dizê-lo: "O indivíduo deve percorrer novamente os graus de formação do Espírito universal, também segundo o conteúdo, mas como figuras já postas do Espírito, como graus de caminho já traçado e aplainado." Esses graus são as etapas da história da civilização, que a consciência individual deve "reconhecer" e readquirir "quase que como projeção". E mais: "Tal existência passada é propriedade adquirida do

Espírito universal, Espírito que constitui a substância do indivíduo e, aparecendo-lhe exteriormente, constitui assim a sua natureza inorgânica." Mais: "Colocando-nos nessa questão a partir do ângulo visual do indivíduo, a cultura consiste na conquista do que ele encontra diante de si, consiste em consumar a sua própria natureza inorgânica ao apropriar-se dela. Mas isso também pode ser considerado do ponto de vista do espírito universal, enquanto este é substância; nesse caso, esta se dá sua própria autoconsciência e produz em si mesma o seu próprio devir e a sua própria reflexão."

Vejamos agora qual é o esquema desse itinerário do Espírito-que-aparece e da consciência que o percorre de novo.

3.2. **A trama e as "figuras" da fenomenologia**

3.2.1. *As etapas do itinerário fenomenológico*

O Espírito que se determina e aparece é a *consciência* no sentido lato do termo, que significa consciência de alguma coisa outra (seja interna, seja externa e de qualquer gênero que seja). A consciência indica sempre relação determinada entre um "eu" e um "objeto", relação sujeito-objeto. A oposição sujeito-objeto, portanto, é a característica distintiva da consciência. Ora o itinerário da *Fenomenologia* consiste na mediação progressiva dessa oposição, até a sua total superação. Assim, pode-se dizer também que o objetivo que Hegel persegue na *Fenomenologia* é a anulação da cisão entre consciência e objetivo, com a demonstração de que o objeto nada mais é do que o "si" da consciência, isto é, *auto*consciência: aquela Autoconsciência que, de Kant em diante, se tornara o centro da filosofia e que Hegel procura fundamentar cientificamente, dela extraindo ao mesmo tempo as últimas conseqüências.

Resumidamente, o itinerário fenomenológico percorre as seguintes etapas: 1) Consciência (em sentido estrito), 2) Autoconsciência, 3) Razão, 4) Espírito, 5) Religião, 6) Saber absoluto. A tese de Hegel é que toda consciência é autoconsciência (no sentido de que a autoconsciência é a verdade da consciência); por seu turno, a autoconsciência se descobre como Razão (no sentido de que a Razão é a verdade da autoconsciência); por fim, a Razão se realiza plenamente como Espírito, que, através da Religião, alcança seu ponto culminante no Saber absoluto.

Cada uma dessas etapas é constituída por diferentes momentos ou "figuras". Hegel apresenta cada um desses momentos ou cada uma dessas figuras de modo a mostrar que a sua de-terminação é inadequada e que, portanto, obriga a passar ao seu oposto; este supera o negativo do anterior, mas, por seu turno, embora em nível mais elevado, também se mostra de-terminado e, portanto, inade-

quado, obrigando a passar além e assim por diante, segundo o ritmo da dialética, que bem conhecemos. Hegel precisa que a *mola* dessa dialética fenomenológica está na *igualdade ou no desnível entre a Consciência ou o Eu e o seu objeto* (que é o "negativo") e na superação progressiva dessa igualdade. O momento culminante desse processo coincide com o momento no qual o Espírito torna-se objeto para si mesmo.

Tentemos resumir e interpretar brevemente essas etapas da *Fenomenologia.*

3.2.2. *A consciência (certeza sensível, percepção e intelecto)*

1) A etapa inicial é constituída pela "Consciência", entendida em sentido gnosiológico (e, portanto, em sua acepção mais estrita), que é o tipo de consciência que olha e conhece o mundo como algo diferente e independente de si. Ela se desdobra em três momentos sucessivos: a) da certeza sensível, b) da percepção, c) do intelecto.

a) No momento da sensação, o *particular* aparece como verdade, mas aparece muito mais como contraditório, a tal ponto que, para compreender o particular, é necessário passar para o *geral.* b) No momento da percepção, o objeto parece ser a verdade, mas também ele é contraditório, porque se revela *uno e muitos,* ou seja, *um* objeto com *muitas* propriedades ao mesmo tempo. c) No momento do intelecto, o objeto aparece como "fenômeno", produzido por forças e leis: aqui, o sensível se resolve na força e na lei, que são precisamente obras do intelecto; assim, a consciência consegue compreender que o objeto *depende* de alguma outra coisa, ou seja, do intelecto, e, portanto (de certo modo), de si mesma (o objeto se resolve no sujeito). Desse modo, a consciência torna-se autoconsciência (saber de si).

3.2.3. *A autoconsciência (dialética de senhor-servo, estoicismo-ceticismo e consciênca feliz)*

2) A segunda etapa do itinerário fenomenológico é constituída pela "Autoconsciência", que, através dos diversos momentos, *aprende a saber o que ela é propriamente.* Inicialmente, a autoconsciência se manifesta como caracterizada pelo apetite e o desejo, ou seja, como tendência a se apropriar das coisas e fazer tudo depender de si, a "tolher a alteridade que se apresenta como vida independente". Primeiro, a autoconsciência exclui abstratamente de si toda alteridade, considerando o "outro" como inessencial e negativo. Mas logo deve sair dessa posição porque se defronta com outras autoconsciências e, conseqüentemente, nasce de modo necessário "a luta pela vida ou pela morte" através da qual e somente

I Quadro

ESQUEMA DAS ETAPAS E DAS "FIGURAS" DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

1. CONSCIÊNCIA
- 1. certeza sensível
- 2. percepção
- 3. intelecto

2. AUTOCONSCIÊNCIA
- independência e dependência da autoconsciência (senhoria e servidão)
- libertação da autoconsciência
  - estoicismo
  - ceticismo
  - consciência infeliz

3. RAZÃO
- 1. razão observativa
  - 1. observação da natureza
  - 2. observação da autoconsciência em sua pureza e na sua relação com a efetividade externa (leis lógicas e psicológicas)
  - 3. observação da relação da autoconsciência com a sua efetividade imediata (fisiognômica e frenologia)
- 2. concretização da autoconsciência racional através de si mesma
  - 1. o prazer e a necessidade
  - 2. as leis do coração e o delírio da presunção
  - 3. a virtude e o curso do mundo
- 3. a individualidade que é real em si e para si
  - 1. o reino animal do espírito
  - 2. a razão legisladora
  - 3. a razão examinadora das leis

1. ESPÍRITO

- 1. o espírito verdadeiro e a eticidade
  - 1. o mundo ético, lei humana e divina, homem e mulher
  - 2. a ação ética, o saber humano e divino, a culpa e o destino
  - 3. o Estado de direito
- 2. o espírito que se torna estranho a si (a cultura)
  - 1. cultura, fé, intelecção
  - 2. o iluminismo
  - 3. liberdade absoluta e terror
- 3. o espírito que está certo de si (a moralidade)
  - 1. a concepção moral do mundo
  - 2. a distorção moral
  - 3. a conscienciosidade, a alma bela, o mal e o perdão

2. RELIGIÃO

- 1. a religião natural
  - 1. a religião da luz
  - 2. as plantas e os animais na religião
  - 3. o artífice na religião
- 2. a religião da arte
  - 1. a obra de arte abstrata
  - 2. a obra de arte viva
  - 3. a obra de arte espiritual
- 3. a religião revelada (o cristianismo)

3. SABER ABSOLUTO

N.B.: O Saber Absoluto representa a totalidade dos momentos em sua sinteticidade. Com efeito, no fim da *Fenomenologia,* na seção sobre o Saber Absoluto, retornam todas as etapas e figuras anteriores, como "evocadas" (não reassumidas); a última etapa nada mais é do que a totalidade viva de todas as etapas.

através da qual a autoconsciência se realiza (ou seja, sai da posição abstrata do *em si* e torna-se *para si*). Escreve Hegel: "O indivíduo que não pôs a vida em risco pode muito bem ser reconhecido como *pessoa* (em abstrato), mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como reconhecimento de *autoconsciência independente*". Com efeito, segundo Hegel, toda autoconsciência tem necessidade estrutural da outra e a luta não deve ter como resultado a morte de uma das duas, mas a subjugação de uma à outra.

a) Nasce assim a distinção entre "senhor" e "servo", com sua conseqüente "dialética", que Hegel descreve em páginas que se tornaram famosas, para as quais sobretudo os marxistas chamaram a atenção e que estão efetivamente entre as mais profundas e belas da *Fenomenologia.* O "Senhor" arriscou o seu ser físico na luta e, na vitória, tornou-se conseqüentemente o senhor. O "servo" teve medo da morte e, na derrota, para salvar a vida física, aceitou a condição de escravidão e tornou-se como que uma "coisa" dependente do senhor. O senhor usa o servo e o faz trabalhar para si, limitando-se a "desfrutar" das coisas que o servo faz para ele.

Mas, nesse tipo de relação, *desenvolve-se um movimento dialético que acaba por levar à subversão dos papéis.* Com efeito, o senhor acaba por se tornar "dependente das coisas", ao invés de independente, como era, porque desaprende a fazer tudo o que o servo faz, ao passo que o servo acaba por se tornar independente das coisas, fazendo-as. Ademais, o senhor não pode se realizar plenamente como autoconsciência, porque o escravo, *reduzido a coisa,* não pode representar o pólo dialético com o qual o senhor possa se confrontar adequadamente (já se notou com razão que ser somente senhor é muito menos do que ser pessoa autoconsciente); o escravo tem, ao contrário, no senhor pólo dialético tal que lhe permite reconhecer nele a consciência, porque a consciência do senhor é a que comanda, enquanto o servo faz o que o senhor ordena. Assim, Hegel identifica perfeitamente o poder dialético que deriva do *trabalho.* Como diz Hegel, "precisamente no trabalho, onde parecia ser ela *um significado estranho*", a consciência servil encontra-se a si mesma e encaminha-se para encontrar *o seu significado próprio.*

Mas a autoconsciência só alcança a plena consciência através das etapas posteriores: b) do estoicismo, c) do ceticismo, d) da consciência infeliz.

b) O "estoicismo" representa a liberdade da consciência que, reconhecendo-se *como pensamento,* instala-se acima da senhoria e da escravidão, que, como sabemos (cf. vol. I, p. 263), constituem para os estóicos meros "indiferentes" (do ponto de vista moral, ser senhor ou servo não faz diferença). Como escreve Hegel, a consciência estóica "é, portanto, negativa no que se refere à relação

senhoria-escravidão: seu operar não é nem o do senhor que encontra sua própria verdade no servo, nem o do servo que encontra sua própria verdade na vontade do senhor e no serviço que lhe presta; ao contrário, seu operar é o de ser livre, no trono (como Marco Aurélio) ou acorrentado (como Epicteto) e em toda dependência do simples ser". Mas, querendo libertar o homem de todos os impulsos e de todas as paixões, o estoicismo o isola da vida e, conseqüentemente, segundo Hegel, sua liberdade permanece abstrata, retrai-se para dentro de si e não supera a alteridade.

c) O estoicismo translada-se dialeticamente para o "ceticismo", que transforma o afastamento do mundo em atitude de negação do mundo. Mas, negando tudo o que a consciência tinha como certo, o ceticismo, por assim dizer, esvazia a Autoconsciência, levando-a à autocontradição e à cisão de si consigo mesma. Com efeito, a autoconsciência cética nega as próprias coisas que é obrigada a fazer e vice-versa: nega a validade da percepção e percebe; nega a validade do pensamento e pensa; nega os valores do agir moral e, no entanto, age segundo tais valores.

d) A característica da cisão, implícita na autocontradição do ceticismo, torna-se explícita na "Consciência infeliz", que é a consciência de si como "duplicada" ou "dobrada" e "ainda envolvida inteiramente na contradição". Os dois lados da duplicação são o *aspecto imutável* e o *aspecto mutável:* o primeiro é feito coincidir com o Deus transcendente e o segundo com o homem. A Consciência infeliz (bimundana), segundo Hegel, é o traço que caracteriza sobretudo o cristianismo medieval. Essa consciência tem apenas "consciência fragmentada de si", porque procura o seu objeto no que é apenas um *além* inalcançável: ela está instalada *neste* mundo, mas está toda voltada para o *outro* (inalcançável) mundo. Para a Consciência infeliz, toda aproximação à divindade transcendente significa a própria mortificação e o sentir a própria nulidade.

(Recordemos aqui que, enquanto as páginas sobre a dialética senhor-servo foram celebrizadas pelos marxistas, as passagens sobre a Consciência infeliz foram celebrizadas pelos existencialistas, que as fizeram objeto de profundas meditações; alguns chegaram a ver nessa "figura" a chave de toda a *Fenomenologia,* cujo movimento dialético tem precisamente por eixo a "cisão" da consciência em todos os níveis — e a cisão é a característica essencial da Consciência infeliz.) A superação da negação própria dessa cisão (isto é, segundo Hegel, o reconhecimento de que a transcendência na qual a Consciência infeliz via a única e verdadeira realidade *não está fora,* mas sim *dentro* dela) leva à síntese superior, que se realiza no plano da "Razão", a terceira grande etapa do itinerário fenomenológico.

3.2.4. *A Razão*

3) A "Razão" nasce no momento em que a Consciência adquire "a certeza de ser toda realidade". Essa é a posição própria do idealismo. As etapas fenomenológicas da Razão (ou do Espírito que se manifesta como Razão) são as etapas dialéticas progressivas da aquisição dessa *certeza de ser toda coisa,* ou seja, da aquisição da *unidade de pensar e ser.* Em nível mais elevado, como uma espiral que se eleva, em movimento que retorna sempre sobre si, segundo círculos cada vez mais amplos, essas etapas repetem os três momentos examinados anteriormente. O nível mais elevado consiste precisamente no fato de que agora, como Razão, a Consciência sabe ser *unidade de pensamento e de ser* e, nesse nível, as novas etapas consistem precisamente em *verificar essa certeza.* E assim temos as três etapas: A) da "Razão que observa a natureza", B) da "Razão que age" e C) da "Razão que adquire a Consciência de ser Espírito".

A) A "Razão-que-observa-a-natureza" é constituída pela ciência da natureza, que se move desde o princípio no plano da consciência de que o mundo é penetrável pela razão, ou seja, é racional. Essa parte da *Fenomenologia* já se encontra bastante obsoleta hoje, dado que os parâmetros que Hegel usa são os da ciência de sua época ou até os de algumas pseudosciências, como a *fisiognômica* de Lavater e a *frenologia* de Gall, que ele refuta, mas sem que, para nós, tais refutações se revistam de qualquer interesse.

A tese de fundo desse momento resume-a o próprio Hegel do seguinte modo: "Agora, a razão toma *interesse* universal pelo mundo, já que está certa de ter no mundo a sua própria presencialidade ou está certa de que a presencialidade é racional. A razão procura o seu *Outro, sabendo que nisso ela nada possuirá que a si mesma; ela busca somente sua própria infinidade".* As conclusões de Hegel são de que a Razão-que-observa "depois de ter escavocado em todas as vísceras das coisas e depois de ter-lhes aberto todas as veias, como que esperando ver surgir brotar a si mesma, *a razão não terá tanto sucesso;* ao contrário, *primeiro ela deve ser levada a termo em si mesma* para depois ter a experiência de sua perfeição". Para-encontrar-se-a-si-mesma-no-outro, portanto, a Razão deve superar o momento "observatio" e passar para o momento "ativo" ou "prático", ou seja, para o momento em que a razão não contempla, mas age moralmente.

B) A "Razão-que-age" repete em nível mais elevado (isto é, no nível da certeza de ser toda coisa) o momento da autoconsciência (cf. p. 117). O itinerário da Razão ativa consiste no começar a realizar-se, inicialmente, como *indivíduo* para, por fim, elevar-se ao universal, superando os limites da individualidade e alcançando

a *união espiritual superior dos indivíduos*. Escreve Hegel: "Primeiramente, essa razão ativa é consciente de si mesma *somente como de indivíduo* e, como *indivíduo*, deve promover e produzir a sua própria efetividade no outro; depois, porém, elevando-se a sua consciência à universalidade, *esse indivíduo torna-se razão universal*". A Razão deve chegar a se concretizar como autoconsciência *individual*, através do reconhecimento da independência das outras autoconsciências e de sua unidade com elas. As etapas desse processo são indicadas por Hegel nas figuras: a) do homem que busca a felicidade no prazer e no gozo; b) do homem que segue a lei do coração individual; c) da virtude e do homem virtuoso.

a) O homem todo voltado para o prazer mundano e para a afirmação de si mesmo (como se espelha, por exemplo, na personagem de Fausto, do *Urfaust* de Goethe) faz experiência "da absoluta rigidez da singularidade", que "se pulverizou na também dura, mas contínua realidade efetiva". O indivíduo que vive nessa dimensão está destinado ao malogro inexorável: ao querer gozar e ter a vida inteira até o fim, vive a amarga experiência de "que tinha a vida, mas com isso agarrava muito mais a morte", porque no fundo do prazer o que há é o nada.

b) Na segunda etapa, a Consciência reconhece em si o universal como "lei do coração", que substitui o seu próprio prazer pelo bem-estar da humanidade (essa atitude da consciência provavelmente reflete a concepção de Rousseau). Mas essa lei do coração, diz Hegel, é "singularidade que quer ser *imediatamente* universal", ou seja, que carece do momento da *mediação* e, portanto, é negativo. Por isso, quem recorre à lei do coração está destinado a se defrontar tanto com os outros que lhe contrapõem "leis também individuais do seu coração" como com o "curso do mundo", que o desmente e mostra-lhe a negatividade de sua posição.

c) Da negação e da superação da individualidade emerge a "virtude", aquela virtude que, porém, ainda está privada de realidade efetiva e, portanto, é ainda abstrata. Ela também se opõe ao curso do mundo, no sentido de que *quereria reformá-lo* e, conseqüentemente, experimenta seu próprio insucesso e sua própria vacuidade (talvez essa virtude abstrata que gostaria de mudar o curso do mundo, como pensam alguns, possa ser representada por personagens do tipo de Dom Quixote ou do tipo de Robespierre).

C) Síntese dos dois momentos anteriores, a Razão é dada pela autoconsciência que supera a sua posição em relação aos outros e ao curso do mundo, encontrando neles o seu próprio conteúdo. Esta fase também se realiza em três momentos sucessivos: a) o representado pelo homem inteiramente voltado para as obras que realiza; b) o da razão legisladora; c) o da razão examinadora ou crítica das leis.

a) O homem inteiramente dedicado às obras que realiza acaba por confundir o próprio *fazer* com *a coisa-a-fazer* e perder-se no "operar puro, que nada opera". Entretanto, nesse operar, o homem se une ao operar dos outros homens, o que já constitui dado positivo. Nesse operar, porém, que é "operar de todos e de cada um", falta ainda uma finalidade, ou seja, um conteúdo real absoluto.

b) Esse conteúdo é dado pela Razão legisladora, sob a forma de imperativos universais absolutos. Mas, como genericamente universais e absolutos, esses imperativos revelam-se puras *abstrações*.

c) Em nível superior, coloca-se a tentativa da razão crítica, que encontra sua máxima expressão no formalismo ético kantiano; entretanto, também essa tentativa revela-se *abstrata*.

Como momento conclusivo, nessa fase, a Autoconsciência descobre que *a substância ética nada mais é senão aquilo em que ela já está submersa:* é o *ethos* da sociedade e do povo em que vive. Escreve Hegel: "Na verdade, em um povo livre, a razão está concretizada; ela é espírito presente e vivo, no qual o indivíduo não somente encontra expressa e dada (...) sua *destinação* (isto é, sua essência universal e individual), mas na qual é ele próprio essa essência e também alcançou a sua destinação. Foi por isso que os homens mais sábios da Antigüidade encontraram a sentença: *sabedoria e virtude consistem em viver em conformidade com os costumes do seu próprio povo."*

3.2.5. *O Espírito*

4) A Razão-que-se-realiza-em-um-povo-livre e em suas instituições é a Consciência que se reúne intimamente à sua própria "substância ética", que já se tornou o Espírito. O Espírito é o indivíduo que constitui um mundo tal como ele se realiza na vida de um povo livre. O Espírito, portanto, é a unidade da Autoconsciência "na perfeita liberdade e independência" e, ao mesmo tempo, em sua oposição "mediata". O Espírito é "Eu que é Nós, Nós que é Eu". Quem não tiver continuamente presente essa dimensão intersubjetiva e *social* do Espírito não poderá compreender sequer uma palavra do que diz Hegel.

Conseqüentemente, está claro que, durante todo o curso do resto do itinerário fenomenológico, as "figuras" tornam-se "figuras de um mundo", etapas da história, que nos mostram o Espírito "alienado no tempo", mas que, através dessa alienação, se realiza, se reencontra e, por fim, se autoconhece. As etapas fenomenológicas do "Espírito" são: A) o Espírito *em si* como eticidade; B) o Espírito *que se alheia de si;* C) o Espírito *que readquire certeza de si.*

A) O primeiro momento do Espírito encontra-se inicialmente a) na *polis* grega, onde se realiza "a bela vida ética" do povo grego.

Mas o equilíbrio dessa "bela vida ética" é instável, porque tem uma verdade puramente *imediata.* b) Por isso, logo surgem conflitos dialéticos, dos quais é exemplo o conflito entre "lei divina", que o homem leva avitamente dentro de si, e "lei humana", representado de modo paradigmático pela figura de Antígona (na tragédia de Sófocles), que, segundo a lei humana, não poderia dar sepultura ao irmão, ao passo que, segundo a lei divina que sente dentro de si, o sepulta. Creonte, que a pune, reafirma a lei humana. Mas o Destino pune *tanto* Antígona, que não respeitou a lei humana, *como* Creonte, que não respeitou a lei divina. c) Nesses conflitos, o indivíduo pouco a pouco emerge por sobre a comunidade. Rompe-se então o universal encarnado na "bela vida ética" e os fragmentos dão origem, precisamente, aos indivíduos singulares. O triunfo desse momento dialético ocorre com o Império romano (sobretudo no período que vai dos Antoninos a Justiniano), com a criação da "pessoa jurídica". Qualquer homem, fosse qual fosse a sua origem, podia obter a cidadania romana naquele momento, sendo reconhecido precisamente como "pessoa jurídica". Mas esse nivelamento, que corta todas as diferenças, é abstrato. Da situação de *ter todos os direitos* passa-se facilmente para situação de *não ter nenhum direito.* Dessa situação nasce César, o "Senhor do mundo", como antítese. O indivíduo afastou-se da substância ética e, portanto, cindiu-se dela.

B) O momento da cisão chega ao seu ponto culminante na Europa moderna, na qual, perdendo a unidade que lhe fôra própria no mundo medieval, a Europa moderna se auto-afasta e volta-se principalmente para a conquista do poder e das riquezas. a) Esse é o momento da "cultura", mas de cultura fútil, que tudo critica e dissolve de modo "frenético" e, portanto, acaba por se autodestruir. É compreensível, portanto, a sublevação da "fé", que, à unidade do mundo da cultura, contrapõe "Outro Mundo" (e, assim, Hegel volta ao tema da "Consciência infeliz". À fé, porém, se contrapõe a *intelecção pura,* que reafirma os direitos da razão. b) Essa contraposição se eleva a um conflito no nível máximo com o iluminismo, que, embora tendo o grande mérito de ter reafirmado a razão (Hegel, eleva, portanto, o iluminismo a "figura" do Espírito), teve o efeito negativo de ter dissolvido toda realidade, transformando-se em uma espécie de "fúria do dispersar", salvando apenas o "útil" e tendo assim o efeito de reduzir todas as coisas ao valor restrito de "servir a outras coisas". c) Mas a liberdade absoluta do iluminismo é vazia, como vazio é seu igualitarismo. E o resultado de tudo isso é o "Terror" (como mostrou a experiência da Revolução Francesa), que, depois de ter eliminado todas as hierarquias sociais e, em geral, todas as diferenças, revolta-se contra tudo e contra todos e, por fim, revolta-se dialeticamente também contra si mesmo, auto-anulando-se.

C) O Espírito volta à *conciliação consigo* na "moralidade". a) O primeiro momento desse retorno é o que se expressa na moral de tipo kantiano, que proclama o dever, mas se mostra incapaz de indicar o *conteúdo* do dever. b) Assim, ela cai na "distorção" estrutural, reintroduzindo subrepticiamente aqueles conteúdos e fins que (em palavras) queria manter fora do seu discurso do "puro" *dever pelo dever.* c) Dessa situação, dialeticamente, surge a figura da "conscienciosidade", que é o "simples agir conforme o dever, que não realiza este ou aquele dever, *mas sabe e faz o que é concretamente justo",* ou seja, que é consciência efetiva do dever concreto e, portanto, une sinteticamente a abstração kantiana à concretude histórica viva. Essa "conscienciosidade" pode desnaturar-se na conscienciosidade da romântica "alma bela" (cf. acima, p. 37), que se torna de tal forma "conscienciosa" que não quer se comprometer com nenhuma ação, não suporta a realidade e, assim, acaba por enlouquecer ou por definhar (alusão a Hörderlin e a Novalis?). Mas a conscienciosidade da "alma bela" não age, embora se arrogue o juízo (que, comumente, é juízo de condenação) sobre quem age. Esse conflito entre o Eu julgante e o Eu julgado é superado na síntese superior do "perdão" e da "conciliação", com que, na *Fenomenologia,* o Espírito alcança o seu ponto culminante: "O *sim* da conciliação, no qual os dois Eu abrem mão do seu oposto *ser,* é o *ser* do Eu estendido até a dualidade, Eu que aqui permanece *igual a si e que, em sua completa alienação e no seu completo contrário, tem a certeza de si mesmo; é o Deus que aparece em meio a eles, que se sabem como puro saber."*

3.2.6. *A Religião e o Saber absoluto*

5) A *Fenomenologia* apresenta ainda uma etapa, ou seja, a "Religião", através da qual se chega à meta, o Saber Absoluto. Já que deveremos falar sobre a concepção da religião mais adiante, na filosofia do Espírito, limitamo-nos aqui a alguns poucos acenos (trata-se de páginas que, ao que parece, Hegel acrescentou à *Fenomenologia* por razões contingentes, ainda que o seu sentido redunde claro no conjunto). Na Religião e em suas diferentes manifestações, o Espírito toma consciência de si mesmo, "mas somente do ponto de vista da *consciência,* que tem consciência da essência absoluta" e não ainda como *autoconsciência absoluta do próprio Absoluto,* que será o ponto de vista do Saber absoluto. Pode-se dizer ainda que a Religião é *a autoconsciência do Absoluto, mas ainda não perfeita,* ou seja, na forma da representação e não do conceito. Hegel distingue três etapas na *Fenomenologia* da religião: a) a da religião natural-oriental, que representa o Absoluto em forma de elementos ou coisas naturais (astros, animais); b) a da

religião grega, que representa o absoluto em forma humana, ou seja, de sujeito finito; c) a da religião cristã, que representa o ponto culminante. Hegel vê os conceitos cardeais de sua própria filosofia nos dogmas do cristianismo: a Encarnação, o Reino do Espírito e a Trindade expressam o conceito de Espírito que se aliena para se autopossuir e que, no seu ser-outro, mantém a igualdade de si consigo, operando a síntese suprema dos opostos.

6) A superação da forma de conhecimento "representativo" próprio da religião, leva, por fim, ao puro conceito e ao Saber absoluto, ou seja, ao sistema da ciência, que Hegel exporia na "lógica", na "filosofia da Natureza" e na "filosofia do Espírito", como veremos.

3.3. **Natureza polivalente e ambigüidade da "Fenomenologia do Espírito"**

A *Fenomenologia* constitui um *unicum* na história da filosofia, atraindo a atenção também em virtude de suas significações polivalentes e de sua ambigüidade desconcertante.

Esse *unicum* recebe um pouco de luz quando o olhamos com base no fundo cultural de sua época e, particularmente, quando o relacionamos com os *Bildungsromane* os romances-de-formação sobre os quais os estudiosos com razão chamaram a atenção. No *Emílio,* Rousseau já apresentara no protagonista experiência paradigmática, ou seja, a experiência de indivíduo que, passando através de momentos essenciais de severo tirocínio educativo, conquista a liberdade.

Mas é sobretudo no âmbito da cultura alemã que esse tipo de romance tem seus exemplos mais significativos: o *Wilhelm Meister* de Goethe (cf. p. 41), o *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis (cf. p. 29) e o *Hyperion* de Hölderlin (cf. p. 34), para citar apenas os mais famosos. As personagens desses romances encontram uma série de dificuldades e, através do duro tirocínio da experiência sofrida, superam suas convicções originárias, que pouco a pouco se revelam ilusórias (e, no entanto, etapas pelas quais era preciso passar), e, por fim, alcançam a verdade.

A *Fenomenologia* pode ser considerada como grande "romance de formação filosófica", no qual, porém, como vimos, o protagonista é *tanto* o indivíduo empírico *como* (e sobretudo) o próprio Espírito.

Assim, revela-se de clareza exemplar a seguinte passagem de Hegel, que é a verdadeira chave para entender a obra difícil: "Como *não apenas a substância do indivíduo, mas também o Espírito do mundo teve a paciência de percorrer essas formas em toda a extensão do tempo e tomar sobre si o enorme peso da história universal, para alcançar então em cada forma, porquanto esta o*

comportasse, o total conteúdo de si mesmo, e como *o Espírito do mundo não teria podido alcançar a consciência de si com menor esforço, é evidente que, segundo a coisa mesma, o indivíduo não poderá chegar a compreender a sua substância por caminho mais breve;* entretanto, tem diante de si um esforço mais leve, porque tudo aquilo *em si* já *consummatum est:* o conteúdo está (...) reduzido (...) a simples determinação de pensamento (...), *já está reduzido a memória."*

Portanto, a *Fenomenologia* pode ser comparada (como já ressaltaram alguns) a grandiosa "anamnese" platônica que leva a alma humana ao seu estar-entre-os-deuses (à "planície da verdade", como diz o *Fedro),* ou seja, fora de metáfora, que leva a consciência da perspectiva empírica à perspectiva do Absoluto. E é precisamente segundo esta perspectiva que exporemos agora o "sistema da Verdade" de Hegel.

4. A lógica

4.1. A nova concepção da lógica

A *Fenomenologia* nos levou do ponto de vista do saber da consciência empírica ao ponto de vista do Saber absoluto. Consideradas retrospectivamente, as várias etapas e "figuras" da fenomenologia ainda *não* são "a ciência completa em *toda* a sua verdade". É compreensível, então, que Hegel (embora considerando as etapas fenomenológicas como momentos insuprimíveis e absolutamente necessários, somente através dos quais a Consciência adquire o verdadeiro conhecimento) chame o saber dessas "figuras" individuais de saber "aparente" e, portanto, apresente o iter *fenomenológico* também como o "voltar-se contra as aparências", que pouco a pouco são superadas (vale dizer, retiradas-e-conservadas), até o momento em que, como vimos, a Consciência alcança o ponto de vista do Saber absoluto.

No plano do Saber absoluto, cai toda diferença entre "certeza" (que implica sempre elemento de subjetividade) e "verdade" (que é sempre objetividade), entre "saber" como *forma* e "saber" como *conteúdo.*

O saber absoluto é exatamente essa coincidência absoluta entre forma e conteúdo. E a *Lógica* se inicia e se desenvolve inteiramente nesse plano, definitivamente conquistado pela *Fenomenologia.*

Em conseqüência, a lógica hegeliana torna-se algo totalmente novo em relação à lógica da tradição aristotélica. Nem podia ser diversamente, depois da revolução kantiana e dos sucessivos de-

senvolvimentos idealistas de Fichte e Schelling. Assim, a lógica de Hegel não é puro *organum*, puro "instrumento" ou "método" no sentido em que existia a lógica formal (cf. vol. I, pp. 211ss). Poder-se-á dizer que a lógica de Hegel é o estudo da *estrutura do inteiro:* o próprio Hegel fala expressamente de "armação" do inteiro. Mas essas expressões devem ser entendidas dinamicamente, ou seja, no sentido de que a lógica é o *estruturar-se,* ou, melhor ainda, o *auto-estruturar-se* do esqueleto do inteiro.

A tese de fundo da lógica hegeliana, que nada mais é do que a conseqüência de tudo o que foi dito até aqui, é que "pensar" e "ser" coincidem e que, portanto, a *lógica* coincide com a *ontologia* (ou seja, com a *metafísica).*

O velho Parmênides já dizia: "o pensar e o ser são a mesma coisa" (cf. vol. I, p. 51). E exatamente essa é a posição de Hegel, porém no único sentido possível *depois* da revolução kantiana, isto é, no sentido de que, no seu proceder, realiza-se a si mesmo e ao próprio conteúdo (realizando-se, realiza *eo ipso* o seu próprio conteúdo). Diz Hegel: "A consciência pura (...) contém o pensamento, enquanto é ao mesmo tempo também a coisa em si mesma ou então a coisa em si mesma enquanto é ao mesmo tempo também o puro pensamento. Como ciência, *a verdade é a pura autoconsciência que se desenvolve (...).*"

A grande *Lógica* de Hegel, constitui por assim dizer, a síntese dos conteúdos que se encontram no *Organon* e na *Metafísica* de Aristóteles. Portanto, têm perfeita razão os intérpretes que afirmam que a lógica hegeliana é uma "filosofia primeira" (em sentido aristotélico) e, portanto, uma "teologia" ou (como já dissemos) uma grandiosa "metafísica". Hegel censura Kant por ter negado a possibilidade de construir uma metafísica como ciência: com efeito, para Hegel, "um povo sem metafísica é como templo sem altar".

Hegel chega até a dizer — e essa talvez seja a sua afirmação mais iluminadora — que as diversas categorias através das quais a sua lógica pouco a pouco se desenvolve podem ser vistas como *definições sucessivas do Absoluto.* Desde a primeira tríade, que expressa a *identidade* em sentido especulativo (ou seja, no sentido esclarecido na p. 109) de *identidade* e *não-identidade* como ser/não-ser/devir (do que logo falaremos), até às tríades mais elevadas, nada mais temos que "definições mais determinadas e mais ricas" do próprio Absoluto. Cada categoria que se desenvolve triadicamente constitui um elo sempre mais amplo da espiral. Em suma: a lógica hegeliana pode ser representada como sendo um *dizer a mesma coisa de modo progressivamente mais rico* (um dizer, porém, que coincide com um tornar-se-sempre-mais-rica da coisa mesma de que é dito).

II Quadro

A LÓGICA E A TOTALIDADE DE SUAS CATEGORIAS

IDÉIA EM SI OU IDÉIA COMO LOGOS

- **1. ser**
  - **1. qualidade**
    - 1. ser: a) ser; b) nada; c) devir
    - 2. ser determinado: a) ser determinado como tal; b) a finitude; c) a infinitude
    - 3. ser para si: a) o ser para si como tal; b) uno e muitos; c) repulsão e atração
  - **2. quantidade**
    - 1. quantidade: a) quantidade pura; b) grandeza contínua e discreta; c) limitação da quantidade
    - 2. quanto: a) número; b) quanto extensivo e intensivo; c) infinitude quantitativa
    - 3. relação quantitativa: a) relação direta; b) relação inversa; c) relação potencial
  - **3. medida**
    - 1. quantidade específica: a) quanto específico; b) medida especificadora; c) ser para si na medida
    - 2. medida real: a) relação das medidas independentes; b) linha nodal de relações de medidas; c) o desmesurado
    - 3. gênese da essência: a) a indiferença absoluta; b) a indiferença como relação inversa dos seus fatores; c) passagem para a essência
- **2. essência**
  - **1. essência**
    - 1. aparência: a) essencial-inessencial; b) mera aparência; c) reflexão
    - 2. essencialidade: a) identidade; b) diferença; c) contradição
    - 3. fundamento: a) fundamento absoluto; b) fundamento determinado; c) condição
  - **2. aparência**
    - 1. existência: a) a coisa e as suas propriedades; b) o constar de matérias da coisa; c) a resolução da coisa
    - 2. aparência ou fenômeno: a) lei do fenômeno; b) mundo fenomênico e mundo em si; c) resolução da aparência
    - 3. relação essencial: a) relação do todo e das partes; b) relação da coisa e da sua extrinsecação; c) relação do externo e do interno
  - **3. realidade**
    - 1. absoluto: a) exposição do absoluto; c) modo do absoluto
    - 2. realidade: a) acidentalidade; b) necessidade relativa; c) necessidade absoluta
    - 3. relação absoluta: a) relação da substancialidade; b) relação de causalidade; c) ação recíproca

3. conceito

- **1. subjetividade**
  1. conceito : a) universal; b) particular; c) indivíduo
  2. juízo: a) juízo de existência; b) juízo da reflexão; c) juízo da necessidade; d) juízo do conceito
  3. silogismo: a) silogismo da existência; b) silogismo da reflexão; c) silogismo da necessidade
- **2. objetividade**
  1. mecanismo: a) o objeto mecânico; b) o processo mecânico; c) o mecanismo absoluto
  2. quimismo: a) o objeto químico; b) o processo; c) superação do quimismo
  3. teleologia: a) o objetivo subjetivo; b) o meio; c) o objetivo alcançado
- **3. idéia**
  1. a vida: o indivíduo vivo; b) o processo vital; c) o gênero
  2. a idéia do conhecer: a) a idéia do verdadeiro; b) a idéia do bem
  3. a idéia absoluta

N.B.: A idéia absoluta é a totalidade orgânica de *todas* essas categorias em sua conexão dialética estrutural, a síntese viva que as abrange todas em seu pleno desdobrar-se.

Acima, usamos o termo “teologia”, não certamente por acaso ou arbitrariamente. É o próprio Hegel quem o diz claramente: “A lógica deve (...) ser entendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. *Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si, sem véu.* Assim podemos nos expressar deste modo: esse conteúdo é *a exposição de Deus, como ele é em sua eterna essência, antes da criação da natureza e de um espírito finito*”.

Agora, devemos atentar bem para essa expressão: “Deus, como ele é antes da criação” etc. Ela não significa aquilo que quer dizer no contexto da filosofia clássico-cristã, dado que, para Hegel, o Absoluto é processo, é resultado do processo (auto-resultado), de modo que não se tem o máximo do resultado no momento inicial, mas sim no momento final, e, portanto, não no Deus-que-é-objeto-da-lógica, mas sim no Deus-como-ele-é-depois-da-criação, ou seja, no Deus que conheceremos na filosofia do Espírito. O Deus *antes* da criação, de certa forma, é um *minus* em relação ao Espírito *depois* da criação, enquanto representa o momento da “tese”, ao passo que o Deus depois da criação representa o momento da “síntese”.

O Deus da *Lógica* é o elemento puro do pensamento (o Logos), que deve antes alienar-se na natureza (cf. pp. 140ss) para depois superar essa alienação (negando-a) e tornar-se Espírito (cf. pp. 145ss). O Logos, ou seja, o Deus como ele era em sua “eterna essência”, de que fala a lógica hegeliana, *não* corresponde ainda, portanto, ao Motor imóvel de Aristóteles, que é Pensamento de pensamento (cf. vol. I, p. 188) ou Ao Nous (cosmos noético) plotiniano (cf. vol. I. p. 343) ou agostiniano (cf. vol. I, p. 45s), porque não é ainda o máximo de realidade. Isso só existirá no Espírito, como veremos, que é a realização dialética (a auto-realização) daquele Logos de que trata a *Lógica*. E quando falar do Espírito (e somente então) é que, com efeito, Hegel recorrerá solenemente ao Motor Imóvel de Aristóteles.

É exatamente isso que Hegel entende quando diz que a lógica estuda a Idéia “em si”, ao passo que a filosofia do Espírito estuda a Idéia “em si e para si”, ou seja, no seu “retornar a si” depois de se ter “alienado” na Natureza.

Somente tendo presente a concepção do Absoluto como “processo” (ou auto-processo) dialético é que se pode compreender a novíssima concepção hegeliana da lógica (a mais difícil dentre todas as que foram apresentadas no contexto do pensamento ocidental).

Ainda resta a esclarecer, porém, outro ponto, muito importante. O Logos da *Lógica,* ou seja, a Idéia-em-si, não deve ser concebido como uma espécie de realidade *única* e compacta, mas sim, por seu turno, como Desenvolvimento e Processo dialético. A “Idéia lógica” é a *totalidade das suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético,* ou seja, a totalidade dos conceitos determina-

dos e dos nexos que os ligam e ligam a sua passagem de um a outro em círculos sempre mais altos, até o desvendar total da verdade, que é precisamente a Idéia em seu conjunto (lembremo-nos do mundo das Idéias de Platão, com todos os seus nexos dialéticos positivos e negativos em seu conjunto, ou no Logos dos estóicos, contendo todas as "razões seminais").

Obviamente, não podemos aqui seguir esse imponente desdobramento conceitual, porque resume em si toda a temática lógica e ontológico-metáfísica, com suas respectivas figuras, tais como emergiram dos pré-socráticos até o próprio Hegel. Mas, para dar uma pálida imagem de sua grandiosa complexidade, apresentamos um esquema à parte, que indica as temáticas tratadas por nosso filósofo e os seus nexos, com a relativa terminologia técnica (cf. II quadro, pp. 128s). Ademais, podemos pelo menos indicar o sentido das etapas fundamentais segundo as quais se desenvolve a lógica hegeliana e ilustrar o novo sentido revolucionário que as mais famosas figuras teóricas da filosofia clássico-tradicional passam a assumir no novo contexto.

As três etapas principais da *Lógica* são as que Hegel chama de 1) "ser", 2) "essência" e 3) "conceito". 1) Na lógica do *ser,* a dialética *procede em sentido horizontal,* através de passagens que levam de um termo a outro, que absorve em si o anterior. 2) Na lógica da *essência,* ao contrário, temos um como que *desenvolver-se* dos vários termos e um como que "refletir-se" recíproco de um termo no outro. 3) Por fim, na lógica do *conceito,* cada termo prossegue no outro e nesse continua até identificar-se (dialeticamente) com ele. Podemos dizer que 1) na lógica do ser, o pensamento procede como que sobre um plano ou uma superfície, 2) na lógica da essência, o pensamento aprofunda, ou seja, cresce segundo a dimensão da profundidade, 3) ao passo que, na lógica do conceito, o pensamento torna-se completo, ou seja, se dá segundo a dimensão da *circularidade.*

Mas o que dissemos sinteticamente ficará mais claro nas análises que virão a seguir.

4.2. **A lógica do ser**

A lógica do ser, que, como dissemos, se move como que sobre um plano, subdivide-se em lógica 1) da qualidade, 2) da quantidade, 3) da medida.

1) A *qualidade* é a determinação conceitual mais imediata que coincide com a coisa: com efeito, pensando uma coisa, nós a captamos imediatamente como "um qual". 2) Na *quantidade,* a qualidade é "negada" e considerada como in-diferente (enquanto prescinde do "qual"). 3) A *medida* é a síntese que retira-e-mantém

os dois momentos anteriores, enquanto se coloca como a unidade do qualitativo e do quantitativo, ou seja, como *"quantum qualitativo"*, vale dizer, como "regra" de toda operação de medida (e a regra da medida, precisamente, é síntese quali-quantitativa).

O começo absoluto da *Lógica* é constituído pela primeira tríade, com que se inicia o movimento lógico da primeira categoria (ou seja, a categoria da qualidade) e constitui de longe o ponto mais discutido de toda a lógica hegeliana (e talvez de toda a obra de Hegel). Essa tríade é constituída por a) *ser,* b) *não-ser* e c) *devir* (cf. II quadro, p. 128s). São inumeráveis as interpretações e exegeses já apresentadas a esse respeito. Alguém já disse que, na realidade, *nesse começo já se encontra toda a lógica e toda a metafísica.* "Ser", "não-ser" e "devir", com efeito, resumem tudo o que existe e que pode ser pensado e dito. Mas, para dizer a verdade, o mesmo poderia ser repetido, a títulos diversos, para muitos outras tríades posteriores (se não até para todas elas). E quem compreendeu o que explicamos acima não se surpreenderá, dado que Hegel afirmou expressamente que as categorias da *sua* lógica nada mais fazem do que expressar o Absoluto em níveis pouco a pouco mais elevados (e, portanto, as sucessivas tríades expressam sempre *tudo, de modo pouco a pouco sempre mais articulado).*

Entretanto, a primeira tríade da lógica hegeliana revela-se particularmente interessante, inclusive pela razão de que assume as posições da mais antiga metafísica grega (a dos pré-socráticos, especialmente de Parmênides e de Heráclito; cf. vol I. pp. 35ss e pp. 50ss), ou seja, os primeiros modos como o Absoluto foi pensado e formulado. O "fundo" da história do pensamento ocidental, assim, reemerge de modo mais sugestivo, como o começo do primeiro círculo da espiral que subirá pouco a pouco, em círculos sempre mais amplos. As maiores dificuldades surgidas em relação a essa primeira tríade dialética freqüentemente derivaram do fato de não se ter levado profundamente em conta o dado de que, em Hegel, *pensamento e realidade coincidem* e que o movimento ser/não-ser/devir é o mesmo movimento *tanto* do real *como* do pensamento.

E eis como ocorre essa passagem triádica. Se penso o *puro* ser (o ser privado de qualquer determinação), penso, em última análise, em algo que não é nada (determinado). E o pensar vazio ainda não é *verdadeiro* pensar. O pensamento é movimento e, como tal, se efetiva como *devir.* E o devir, precisamente, supõe a contínua passagem do ser ao não-ser e vice-versa. Como esclareceu agudo estudioso de Hegel (G. G. Gadamer), *o devir é a verdade do pensar* (se imobilizássemos o pensamento, deixaríamos de pensar), assim como é a verdade do real. Assim, ser e nada são "superados" em sua *síntese,* encontrando nela só realidade (como já havia sustentado Heráclito, embora em plano puramente objetivista; cf. vol. I, p. 37).

O devir (ou seja, a primeira tríade dialética) desemboca no *ser,* ou seja, em 1) "alguma coisa" (determinado) que, como tal (isto é, enquanto toda *determinação é negação),* não é todas as outras coisas (tese). 2) Desse modo, o "alguma coisa" requer "alguma outra coisa" (antítese). 3) Temos então (síntese) um "devir" em nível mais alto do que o da tríade anterior, ou seja, um *devir determinado* e *diferenciado.*

Recorremos expressamente, além da primeira, também a esta segunda tríade (tenha-se em conta sempre o II quadro) porque é a esta que Hegel liga as suas importantes observações sobre o "falso" e o "verdadeiro infinito", bem como suas considerações sobre a negatividade e não-veracidade do finito e sobre a veracidade do idealismo, que consiste exatamente na denúncia da não-veracidade do finito.

Comecemos pela questão do falso e do verdadeiro infinito. Por sua própria natureza, que consiste em ser determinado, o "alguma coisa" remete a "alguma outra coisa", ou seja, a outro "alguma coisa" e este a outro ainda e assim por diante, ao infinito. Mas o infinito que se configura desse modo nada mais é do que "fuga do finito", que progride sem fim em *linha reta.* Segundo Hegel, esse não é de modo algum o "verdadeiro infinito", mas somente o "falso infinito" próprio do *intelecto,* sendo aquele tipo de infinito ao qual o próprio Fichte ficou ancorado. O "verdadeiro infinito" é o infinito da *razão,* que não é como reta que prossegue interminavelmente, mas sim como *círculo,* ou melhor, como processo circular "que consiste em alcançar a si no próprio outro". Ou seja, *o verdadeiro infinito é o processo dialético.* Conseqüentemente, Hegel o define como "a negação da negação, o afirmativo, o ser que se restabeleceu de novo a partir da limitação". Mas há também outro falso modo de entender o infinito, ou seja, a forma da velha metafísica, que o concebe como o "além" e o "acima" do finito, ou seja, como substância *transcendente* infinita. Portanto, o infinito não deve ser entendido nem a) como indefinido ir além do finito (de finito a finito), nem b) como transcendência (o infinito como totalmente diferente do finito), mas como c) contínua *superação dialética* da finitude.

Está claro que (e, assim, passamos à segunda questão), para Hegel, o finito *não* tem em si mesmo verdadeira realidade: e é exatamente por isso que o seu destino é o de fazer-se (dialeticamente) infinito. Sobre a negatividade do finito (a "tristeza do finito"), Hegel escreveu páginas célebres, das quais extraímos uma das afirmações mais claras e significativas: "O finito não apenas se transforma, como o alguma coisa em geral, mas também *perece.* E não é que seja apenas possível que pereça, como se pudesse ficar sem perecer: *o ser das coisas finitas, como tal, está no ter como seu ser, dentro de si, o germe do perecer: a hora de seu nascimento é a hora de sua morte."*

Sendo assim, então, o finito é algo de não-real ("ideal", diz Hegel, no sentido de que não tem realidade por si mesmo). E, para ele, o idealismo fundamenta-se inteiramente nessa consciência. Uma filosofia que atribua realidade verdadeira ao finito não merece sequer o nome de filosofia, porque atribui realidade ao irreal. Eis o famoso trecho em que Hegel enuncia esses princípios: "A proposição de que *o finito é ideal* (não tem realidade por si mesmo) *constitui o idealismo.* O idealismo da filosofia consiste apenas em *não reconhecer o finito como verdadeiro ser.* Toda filosofia é essencialmente idealismo ou, pelo menos, tem o idealismo como o seu princípio: a questão, então, nada mais é do que saber até que ponto esse princípio se encontra efetivamente realizado em cada filosofia. *A filosofia é idealismo como é idealismo a religião.* De modo que sequer a religião reconhece a finitude como verdadeiro ser, como um que último e absoluto ou como um que de não colocado, de incriado, de eterno. A oposição entre filosofia idealista e realista, portanto, carece de significado. *Uma filosofia que atribuísse ao existir finito, como tal, verdadeiro ser, um ser definitivo e absoluto, não mereceria o nome de filosofia.*"

4.3. A lógica da essência

A lógica da essência (como já aludimos acima) trabalha escavando em profundidade, para encontrar as raízes do ser. Aliás, é o próprio ser (que coincide com o pensamento que o pensa) que se volta sobre si e se aprofunda re-fletindo sobre si mesmo. Para bem compreender esse ponto, é preciso recordar que, em alemão, "essência" é "Wesen", que deriva do particípio passado do verbo ser, que é "gewesen" e, em certo sentido, significa o refletir-se e o voltar-se sobre si mesmo do próprio ser, como que se condensando em si. Também em grego, na expressão cunhada por Aristóteles, "essência" era dita de modo análogo, com fórmula (*tò tí en einai*) que os latinos traduziam por *quod quid erat esse* (o aquilo que *era* o ser, literalmente), que indicava precisamente o ser enquanto refletido e condensado em si. Em palavras simples, podemos dizer que a lógica da essência estuda o pensamento que quer ver o que existe sob a superfície do ser e chegar ao fundo desse ser.

E o faz através das três categorias principais: 1) da "reflexão"; 2) do "fenômeno"; 3) da "realidade em ato". É assim que Hegel estuda as etapas nas quais o fundo do ser (a essência), progressivamente, primeiro a) *parece,* depois b) *a-parece* e, por fim, c) *se manifesta* plenamente. Deve-se levar em conta que, dada a construção dialética geral, há uma contínua interrelação (em duplo sentido) entre a "essência" e o seu "manifestar-se" (e vice-versa).

É nesta parte da lógica que se dão as discussões sobre os célebres princípios de *identidade* e *não-contradição,* cuja primeira consideração foi feita por Aristóteles (e, conseqüentemente, sobre o princípio leibniziano da *razão suficiente).*

Assim como foram formulados por Aristóteles e codificados pela lógica posterior, segundo Hegel, esses princípios representam o ponto de vista do *intelecto abstrato* e unilateral, mas *não* o ponto de vista da *razão*, que é o único ponto de vista da verdade. Escreve Hegel: "O princípio da identidade soa assim (...): *tudo é idêntico a si*: A = A, e, negativamente, *A não pode ser ao mesmo tempo A e não-A.* Esse princípio não é verdadeira lei do pensamento, mas simplesmente a lei do intelecto abstrato." Para Hegel, a verdadeira identidade não deve ser entendida do modo indicado, mas sim "como *identidade que inclui as diferenças*" . A verdadeira identidade é aquela que dialeticamente se realiza retirando e mantendo as diferenças e que, portanto, implica "a *identidade na distinção e a distinção na identidade*" .

Quanto à relevância da "contradição" e ao papel que ela desempenha no pensamento de Hegel, já falamos em parte acima (cf. p. 108) . A contradiçao é a mola da dialética, sendo, conseqüentemente, absolutamente necessária. Eis as palavras textuais de Hegel: "Portanto, dever-se-ia dizer que *todas as coisas são contraditórias em si mesmas* e isso propriamente, no sentido de que essa proposição, em confronto com as outras, expressa a verdade e a essência das coisas. "

E escreve ainda Hegel: "Um dos preconceitos fundamentais da velha lógica e da representação comum é o de que a contradição não é determinação *tão essencial* e imanente quanto a identidade. Ao contrário, devendo-se falar de ordem de precedência e se houvesse que manter duas determinações firmemente separadas, *seria preciso tomar a contradição como a mais profunda e a mais essencial.* Já que, diante dela, a identidade nada mais é do que a determinação do simples imediato, do morto ser; *já a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade*, pois algo só se move, tem instinto e atividade, *somente enquanto tem uma contradição em si mesmo.*" Isso também pode ser expresso dizendo-se que só o infinito é incontraditório, enquanto é perene superação da contraditoriedade do finito (o incontraditório é apenas a dialética "superação" da contradição).

Nesta parte da lógica encontra-se também a célebre defesa da prova ontológica (a priori) da existência de Deus, apresentada pela primeira vez por santo Anselmo (cf . Vol. I, p. 497) tantas vezes retomada por muitos filósofos e criticada por Kant. Segundo Hegel, as críticas de Kant não se sustentam. E dado o seu ponto de vista, que é o da coincidência entre pensamento e realidade, pensar Deus sem pensá-lo como existente é estruturalmente impossível.

Para Hegel, a prova adequada da existência de Deus é novo tipo de prova, que funde de modo original as instâncias das provas tradicionais. Eis como o próprio Hegel as resume: "Na maneira comum de silogizar, parece que o fundamento do Absoluto seja o ser do finito: como existe o finito, existe o absoluto. A verdade, porém, é que, como o finito é a oposição que se contradiz a si mesma, como ele *não é*, por isso o absoluto é" .

Outras célebres figuras teóricas tratadas por Hegel nesta parte da *Lógica* são as figuras *substância-acidente,* cuja "veracidade" Hegel vê refletida na dupla superior de conceitos *causa-efeito,* da qual ele parte para chegar às conclusões últimas da lógica da essência, do modo como veremos .

Todo efeito, por seu turno, é causa — e isso ao infinito. Mas esse infinito deixa de ser mera *progressão retilínea,* voltando-se sobre si mesmo circularmente. Temos, assim, a "ação recíproca" , na qual causa e efeito, ou seja, ativo e passivo, se identificam (os termos que agem também sofrem e vice-versa).

Desse modo, passa-se da esfera da "necessidade" para o âmbito da "autonomia" , dado que a ação recíproca não implica *hetero*causação, mas sim *auto*causação e, portanto, "liberdade" . Assim, passamos da "essência" ao "conceito" .

4.4. A lógica do conceito

Com a seção dedicada à lógica do conceito, passamos àquela que Hegel chamou de "lógica subjetiva", por contraposição às primeiras duas seções, da "lógica objetiva". Aqui, "subjetivo" é entendido em sentido altamente positivo, ou seja, no sentido de lógica que introduz na esfera superior do Sujeito. Assim como a verdade do ser é a essência, da mesma forma a verdade da essência é a razão. Alguém já disse, numa analogia clarificadora, que ocorre aqui aquilo que o discípulo de Saís (de que fala Novalis em seu romance) descobriu tirando o véu que cobria a face da deusa: descobriu-se a si mesmo (a passagem de Novalis em que esse conceito se expressa pode ser vista em trecho citado acima por nós, p. 28). A analogia é pertinente, mas deve ser desenvolvida e completada: na lógica do conceito não só descobrimos que a realidade é o Sujeito (o que aliás, já havia sido aquisição da *Fenomenologia*), mas se descobre também o *porquê.* A lógica hegeliana do conceito é a lógica conduzida do ponto de vista daquilo que Kant entrevira com o seu "Eu penso", já desenvolvido por Fichte (cf. pp. 56ss) e aqui não somente muito mais aprofundado, mas também levado as suas conseqüências extremas. Então, tudo é visto como autodesdobrar-se dialético do Sujeito, que é toda-a-realidade.

Mas, para Hegel, o que significa exatamente "conceito" (*Begriff*)?

Por "conceito" , Hegel entende todo o resultado do movimento lógico até aqui alcançado. O "conceito" seria o Eu penso que se autocria e, autocriando-se, cria todas as determinações lógicas. Portanto, mais uma vez, ele *não* entende aquilo que comumente se entende por "conceito" do ponto de vista do *intelecto*, mas sim aquilo que se entende do ponto de vista superior da *razão*. Estamos, portanto, em novo plano.

Esta passagem-chave esclarece qualquer equívoco: "Na lógica do intelecto, costuma-se considerar o conceito como simples forma de pensamento, mais precisamente como *representação universal*. É a essa concepção subordinada do conceito que se refere a afirmação, tão freqüentemente repetida por aqueles que se reportam à sensação e ao coração, de que os conceitos como tais seriam algo morto, vazio e abstrato. *Com efeito, é verdadeiramente o contrário: o conceito é muito mais o princípio de toda vida e, portanto, ao mesmo tempo, o absolutamente concreto*. Já vimos que as coisas são assim como resultado de todo o movimento lógico que se desenvolveu até aqui; por isso, não há mais necessidade de demonstrá-lo, logo aqui. Quanto à oposição entre forma e conteúdo, levantada em relação ao conceito como algo que se pretende que seja somente formal, tal oposição, juntamente com todas as outras oposições fixadas pela reflexão, podemos dizer que já a deixamos para trás de modo dialético, isto é, como superada por si mesma. E é precisamente o conceito que contém em si, como superadas, todas as determinações anteriores do pensamento. Certamente, o conceito deve ser considerado como *forma*, mas somente como *forma infinita, criadora, que encerra em si a riqueza de todo conteúdo e ao mesmo tempo, a dispensa de si mesma*. Da mesma forma, o conceito também pode certamente ser chamado abstrato, se por concreto entende-se somente aquilo que é *sensivelmente* concreto, em geral, aquilo que pode ser percebido imediatamente, mas o conceito como tal não se deixa agarrar com as mãos, pois, quando se trata do conceito, o ver e o sentir já devem ter ficado para trás. Igualmente, como antes já observamos, o conceito é, ao mesmo tempo, *o absolutamente concreto e, precisamente o é enquanto contém em si, em unidade ideal, o ser e a essência, e, portanto, toda a riqueza dessas duas esferas*. Se, como antes observamos, os diversos graus da idéia lógica podem ser considerados como *uma série de definições do absoluto*, a definição do absoluto que daí surge é a que diz: *o absoluto é o conceito*. Claro, neste caso *é preciso entender o conceito em sentido diferente e mais elevado do próprio da lógica do intelecto*, segundo o qual o conceito é considerado somente como uma forma do nosso pensamento subjetivo, em si privado de conteúdo."

O conceito, diz ainda Hegel, é "o que forma e cria". Ele diz também que é "absoluta negatividade", no sentido de que é *negação de toda determinação e de toda finitude* e sua superação (sendo, portanto, negatividade absoluta que se resolve em positividade absoluta). Por fim, Hegel também qualifica o conceito como "potência livre" e até "bem-aventurança ilimitada". Em suma: o Conceito é o nome mais rico e mais adequado (até este momento do processo lógico) para expressar o Absoluto como a passagem citada diz claramente.

É evidente que, mudando de modo tão radical o significado do conceito no plano da Razão, também o "juízo" e o "silogismo" (estreitamente ligados ao conceito) devem adquirir sentido completamente novo.

No contexto da lógica hegeliana da Razão, o "juízo" coincide com aquilo que, acima, vimos ser o significado da "proposição especulativa", exposição à qual remetemos (cf. pp. 109ss). O *é* da cópula do juizo hegeliano expressa *identidade dinâmica* entre sujeito e predicado e o termo mais importante torna-se o predicado (e não mais o sujeito) da proposição, porque o predicado expressa o universal, ao passo que o sujeito expressa o individual. O juízo, portanto, expressa o individual no-seu-fazer-se-universal.

O silogismo representa a unidade dos três momentos: a *universalidade,* a *particularidade* (ou especificidade) e a *individualidade,* com o nexo preciso que os liga. O silogismo (no novo sentido hegeliano) é o universal que, através do particular (a espécie) se individualiza e vice-versa, ou seja, o indivíduo que, através do particular (a espécie) se universaliza. Por exemplo: o animal (= universal), através da espécie homem (= particular), se individualiza (por exemplo, em Carlos, Luís) e, vice-versa, todo homem em particular (= indivíduo), através da espécie homem (= particular), tende ao universal expresso pelo animal.

Desse modo, Hegel pode sustentar a tese (absolutamente paradoxal para a velha lógica, mas óbvia no contexto da nova) de que *toda a coisa é silogismo:* "Se, por exemplo, tomarmos o *silogismo* (não no sentido da velha lógica, da lógica formal, mas em sua veracidade (= segundo a lógica da Razão), ele é a determinação pela qual o *particular* (= espécie) é o termo médio que liga os extremos do *universal* e do *singular* (= o indivíduo). *Essa forma de ligar silogisticamente é forma universal de todas as coisas."*

Mas Hegel não fica nisso. Ele concebe o seu próprio sistema como gigantesco silogismo, no qual os três momentos da "idéia lógica", da "Natureza" e do "Espírito" são os três termos do próprio silogismo, que se mediam dinamicamente. Para Hegel, também são grandiosos silogismos os dogmas centrais do cristianismo, nos

quais se expressa a idéia do universal que mediatamente se liga ao individual.

Por fim, também deveria ficar claro o novo significado que também assume nesse contexto o termo "Idéia", já antecipado em grande parte acima. Agora, a Idéia é o Conceito que se auto-realizou plenamente e, portanto, a totalidade dos momentos dessa realização, vista como *processo* e *resultado dialético*. É assim que N. Hartmann resume o significado da Idéia absoluta hegeliana: "A idéia absoluta nada mais é que a autoconsciência desenvolvida pelo absoluto: é, portanto, (...) o mesmo conteúdo que a *lógica* desenvolveu em seu itinerário dialético. E esse itinerário é o saber que o Absoluto tem de si."

A Idéia, portanto, é a totalidade das categorias da lógica e dos seus nexos desdobrados.

5. A Filosofia da Natureza

5.1. A posição da Natureza e o seu significado no sistema de Hegel

Depois de se ter Lido a *Lógica,* pode-se perguntar o que ainda pode estar faltando no sistema de Hegel, já que nela está todo o pensamento e está toda a realidade (lógica + ontologia) .

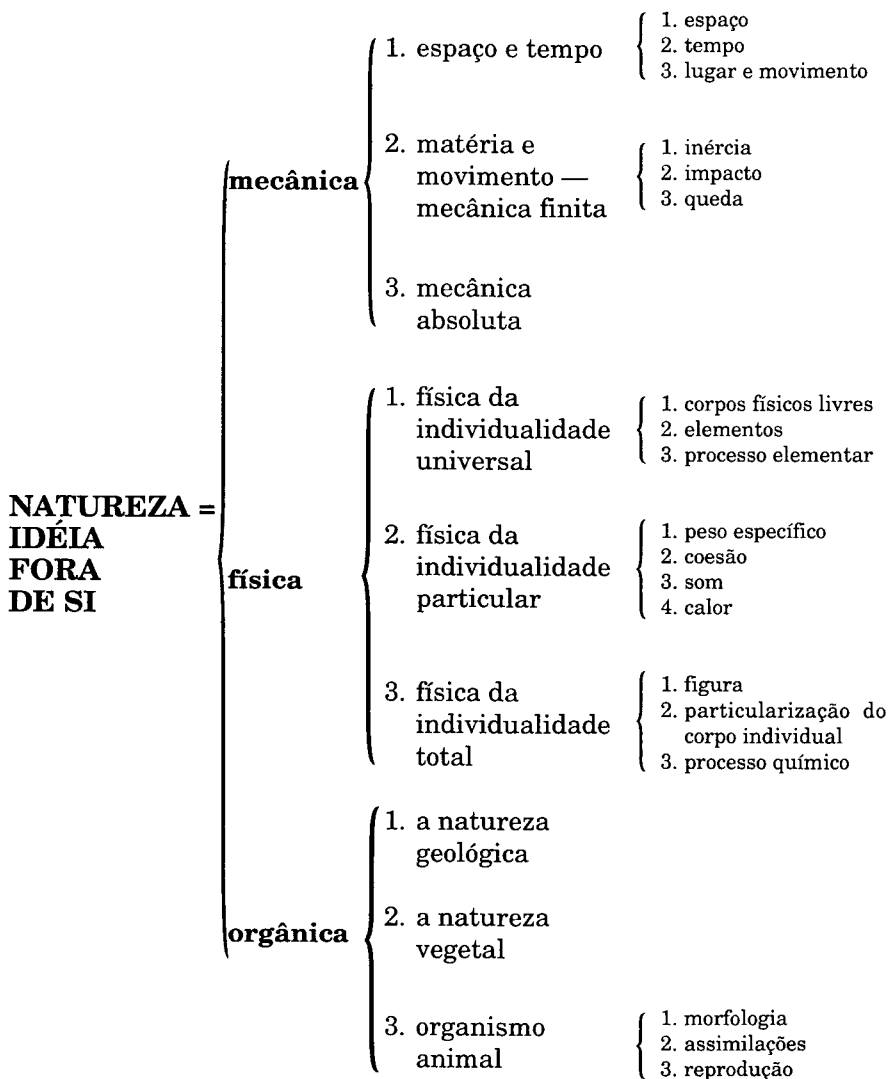
Mas o próprio Hegel nos disse que a lógica é " a representação de Deus como ele é em sua essência eterna, *antes* da criação da *natureza* e de *espírito finito*". Então, aquilo que ainda falta é precisamente a " criação da natureza" e, depois, de " espírito finito".

Os intérpretes indicaram nessa passagem da Ideia da natureza o ponto mais problemático e quase que inexplicável do ponto de vista (tanto exegético como teórico) da filosofia de Hegel, destacando que a linguagem da frase citada só poderia ser metafórica, porque em Hegel tudo é Idéia e na Idéia e, portanto, a criação da natureza *não pode significar o sobrevir de alguma coisa diferente da própria Idéia e separado da Idéia.*

A razão dessa dificuldade deriva sobretudo do fato de que, para esse ponto, confluem várias sugestões de gêneses diversas, que Hegel custa a dominar e que dão origem à inextricáveis aporias, que o esquema dialético consegue unificar em parte, mas não consegue dominar e resolver.

1) Em primeiro lugar, aparece a grande sugestão da processão dialética do neoplatonismo (do qual Hegel era fervoroso admirador), que concebia o desenvolvimento da realidade em sentido triádico (cf. Vol. I. pp. 353) como manência (*moné*) — saída (*próodos*) — retorno (*epistrophé*). A idéia lógica hegeliana corresponde à

III Quadro

A FILOSOFIA DA NATUREZA E AS SUAS CATEGORIAS

"manência", à natureza corresponde à "saída" (a Natureza, como logo veremos, é a idéia que se afasta de si, que sai de si), ao passo que o Espírito hegeliano é tematicamente apresentado como "retorno" da Idéia em si e para si.

2) Às sugestões neoplatônicas acrescentam-se as do dogma da teologia cristã da criação, ao qual Hegel faz referência expressa, tanto no texto que lemos acima como em outros textos, nos quais diz que a Idéia *decide livremente* a sua própria transformação em Natureza.

3) Mas ao teorema da criação se ligam também as sugestões dos dogmas da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo, que Hegel entende como verdades racionais cósmicas. Por influência de tais dogmas, ele chega inclusive a dizer que o Espírito deve enfrentar a "morte" para, através da morte, conservar o seu ser (tema que já analisamos na seção dedicada à dialética), razão por que a Natureza seria o momento da "morte" (da Idéia), que é depois superado em vida mais elevada (a "Idéia" que ressuscita é o Espírito").

4) A essas sugestões, por fim, acrescenta-se a concepção tipicamente romântica do Espírito fazendo-se estranho para si mesmo, como uma espécie de *auto-ilusão,* com o objetivo de tomar consciência de si e realizar-se plenamente. Eis a passagem mais significativa nesse sentido: "A Idéia, no seu processo, faz-se essa *ilusão* a si mesma, colocando-se outro diante de si — e o seu agir consiste em *superar* essa Ilusão". A Natureza, portanto, seria esse momento de *auto-ilusão* da Idéia.

5) O esquema dialético procura reduzir essas sugestões a unidade, entendendo a Idéia como tese, a Natureza como antítese (segundo momento negativo-dialético, autonegação da Idéia), da qual deverá depois brotar o terceiro momento da síntese (momento positivo-dialético ou especulativo), ou seja, o Espírito, no qual, através da negação da negação, se realiza o momento da máxima positividade.

Hegel insiste muito no momento de negatividade constituído pela Natureza, que é "decadência da Idéia de si" (parece-nos até estar ouvindo um eco do antigo gnosticismo), e insiste na "impotência da Natureza". Muitos estudiosos pensam que, na realidade, se trate de um "regresso" em relação à Ideia. Mas; pelo menos na *Grande enciclopédia,* Hegel procurou dissipar essa suspeita. Com a passagem da Idéia à Natureza, poderia parecer que se esteja retornando ao ser, isto é, a primeira fase da *Lógica.* Mas, na realidade, diz ele, "ao mesmo tempo, esse retorno ao início é *progresso:* aquilo com que começamos era o *ser,* o ser abstrato, e agora temos a *Idéia como ser*". E a Natureza é precisamente essa Idéia-como-ser (como objeto). Em outros textos, porém, ele faz uma série de

afirmações que parecem ter significado oposto. As ambigüidades e incertezas de Hegel a esse respeito só podem ser compreendidas com base no que precisamos acima sobre as múltiplas sugestões pelas quais ele foi condicionado.

5.2. A superação da visão renascentista e romântica da Natureza

Hegel não mostra simpatia alguma pela Natureza. As concepções próprias dos renascentistas e, sobretudo, de muitos românticos (pensemos, por exemplo, em Goethe, em Hölderlin e em Schelling) lhe são estranhas. À tese de que pequeno acontecimento natural, como uma flôr ou uma palhinha, pode nos fazer conhecer a Verdade e Deus, Hegel contrapõe a tese segundo a qual o menor acontecimento do Espírito nos faz conhecer a Verdade e Deus de modo incomparavelmente superior e que até *o mal que o homem realiza* é infinitamente superior aos movimentos dos astros e à inocência das plantas, enquanto o mal é ato de *liberdade*, que constitui a essência do Espírito.

O texto seguinte, insolitamente claro, merece ser lido por inteiro, já que reflete perfeitamente a nova idéia revolucionária de Hegel: "Por isso, contemplada no respeito à sua existência determinada, pela qual precisamente ela é o que é, a natureza *não deve ser divinizada,* nem se deve considerar e apresentar sol e lua, animais e plantas etc., como obras de Deus, preferencialmente aos fatos e coisas humanos. Considerada em si, na idéia, a natureza é divina; mas, do modo como ela é, o seu ser não corresponde ao seu conceito; ela, aliás, é *contradição insoluta.* O seu caráter próprio é este: o de ser *posta*, o de ser *negação*. E os antigos, com efeito, conceberam a matéria em geral como *"non ens"*. Assim, a natureza também foi definida como a *decadência* da Idéia de si mesma, já que a idéia, naquela forma da exterioridade, é inadequada para si mesma. Somente para aquela consciência que inicialmente é ela própria exterior para depois ser imediata, isto é, para a consciência *sensível,* é que a natureza aparece como o primeiro e o imediato, como aquilo que é.

Entretanto, até no elemento da exterioridade, a natureza é representação da *idéia*. Apesar disso, pode-se muito bem e deve-se admirar nela a sabedoria de Deus. Mas a Vanini, que dizia ser suficiente um fio de palha para dar a conhecer o ser de Deus, é preciso responder que toda representação do Espírito, a mais baixa das suas imaginações, o jogo do seu acidental capricho, qualquer de suas palavras, é fundamento mais excelente para conhecer o ser de Deus do que qualquer objeto natural. Na natureza, não somente o jogo das formas é presa de acidentalidade desregrada e desen-

freada, mas toda forma carece por si mesma do conceito de si mesma. O ponto culminante para o qual a natureza é impelida em sua existência é a *vida,* mas esta, sendo idéia apenas natural, é presa da *irracionalidade da exterioridade* e, em todo momento de sua existência, a vitalidade individual se vê às voltas com uma individualidade diferente dela, lá onde, em toda manifestação espiritual, se dá o momento da relação livre e universal consigo mesma.

Tem-se igual equívoco quando os fatos espirituais em geral são considerados menos que as coisas naturais e *as obras da arte humana* são pospostas às coisas naturais pela razão de que o seu material deve ser tirado do exterior e também pelo fato de que não são vivas. Como se a forma espiritual não contivesse vitalidade mais elevada e não fosse mais digna do espírito do que a forma natural; como se a forma em geral não estivesse mais elevada do que a matéria; como se, em todos os fatos morais, também o que se pode chamar matéria não pertencesse unicamente ao espírito; como se, na natureza, o que existe de mais elevado, que é o ser vivo, também não tomasse a sua matéria do exterior!

A natureza — acrescenta-se também este outro privilégio —, apesar *de toda a acidentalidade de suas existências, permanece sujeita a leis eternas.* Mas o domínio da autoconsciência também está sujeito a leis eternas, o que é reconhecido na fé que se tem na providência que guia as coisas humanas. Ou será que as determinações dessa providência no campo dos acontecimentos humanos deveriam ser somente acidentais e irracionais? E até quando a acidentalidade espiritual, o *arbítrio,* chega ao ponto do mal, até o *mal é algo de infinitamente mais elevado do que os movimentos regulares dos astros e a inocência das plantas, porque aquele que assim erra é espírito, apesar de tudo."*

5.3. **Os graus e os momentos dialéticos da filosofia da Natureza**

As divisões da filosofia da Natureza refletem as divisões da *Lógica,* segundo o esquema "silogismo" (no novo sentido hegeliano), com a progressão universal-particular-individual. Temos assim 1) a "mecânica", que estuda a corporeidade universal e a exterioridade espacial; 2) a "física", na qual, sobretudo com a luz, tem-se a superação das características próprias da massa, puramente mecânica, cuja rigidez se dissolve pouco a pouco nos processos magnéticos, elétricos e químicos; 3) a "orgânica", na qual a natureza se interioriza e nasce a vida.

Três coisas chamam a atenção de quem lê esta parte do sistema hegeliano (que permaneceu como a menos desenvolvida e a menos aceita, até pelos seus seguidores mais fiéis): a) o grande

conhecimento que Hegel possuía das doutrinas científicas de sua época; b) o grande arbítrio com que trata esse material; c) o retorno a motivos de investigação pré-galileanos e pré-newtonianos.

Dentre as muitas coisas interessantes, destacamos duas.

A primeira é que a Natureza, concebida como sistema ascensional por graus, na realidade não evolui, porque não evoluem as formas (que permanecem estáveis), mas só evolui o Espírito que se encontra sob essas formas: "A natureza deve ser considerada como *sistema de graus,* dos quais um sai necessariamente do outro e é a próxima verdade daquele de que deriva, não no sentido de que um seja produto do outro *naturalmente,* mas no sentido de que é assim produzido na idéia íntima que constitui a razão da natureza. A *metamorfose* cabe apenas ao conceito como tal, já que sob a mudança deste é desenvolvimento."

A segunda coisa que merece destaque é sua aversão a Newton, cujas idéias Hegel considerava bárbaras. Ademais, já na fase de Jena, na dissertação *De orbitis planetarum* com que conquistara a docência, Hegel manifestara sua clara aversão por Newton. Naquela dissertação, Hegel afirmava, esgrimindo com amável ironia, que a maçã havia trazido três calamidades à humanidade: o pecado de Adão e Eva, a guerra de Tróia (com o famoso pomo da discórdia) e a lei da gravidade (que, como se sabe, consta que Newton descobriu em conseqüência da queda de uma maçã sobre a sua cabeça, quando estava sentado sob uma árvore). Trata-se de simpática ironia, mas que revela como o sentido da grande lição newtoniana escapara inteiramente a Hegel.

6. A filosofia do Espírito

6.1. O Espírito e os seus três momentos

O Espírito é a "Idéia que volta a si de sua alteridade". Depois de tudo o que dissemos anteriormente, esse ponto deve estar bem claro. No Espírito, sobretudo, torna-se manifesta aquela "circularidade" dialética sobre a qual Hegel chama seguidamente a atenção. Como momento dialeticamente conclusivo, ou seja, como resultado do processo (do autoprocesso), o Espírito é a mais elevada manifestação do Absoluto. Escreve Hegel: " '*O Absoluto é o espírito*': *essa é a mais elevada definição do absoluto.* Encontrar essa definição e compreender o seu significado e conteúdo, *tal, pode-se dizer, foi a tendência absoluta de toda cultura e de toda filosofia;* com seus esforços, a esse ponto visaram toda religião e toda ciência; só esse impulso explica a história do mundo.

IV Quadro

A FILOSOFIA DO ESPÍRITO E A SUA ESTRUTURA DE CATEGORIAS

ESPÍRITO = IDÉIA QUE RETORNA A SI

- **1. subjetivo**
  - 1. antropologia (doutrina da alma)
    - 1. alma natural
    - 2. alma senciente
    - 3. alma real
  - 2. fenomenologia
    - 1. consciência
    - 2. autoconsciência
    - 3. razão
  - 3. psicologia
    - 1. espírito teórico
    - 2. espírito prático
    - 3. espírito livre
- **2. objetivo**
  - 1. direito
    - 1. a propriedade
    - 2. o contrato
    - 3. o direito contra o errado
  - 2. moralidade
    - 1. a proposição e a culpa
    - 2. a intenção e o bem-estar
    - 3. o bem e o mal
  - 3. eticidade
    - 1. família
    - 2. sociedade civil
    - 3. Estado
- **3. absoluto**
  - 1. arte
  - 2. religião
  - 3. filosofia

N.B.: Deve-se considerar que este quadro apresenta as categorias do terceiro momento dialético da Idéia (= Idéia-que-retorna-a-si) e que o momento culminante do Espírito (o Espírito Absoluto) representa a totalidade viva de *todas* as categorias: 1) da Idéia-em-si (ou seja, da lógica); 2) da Idéia-fora-de-si (ou seja, da filosofia da natureza), além de 3) da Idéia-que-volta-a-si. Portanto, deve-se considerar que a representação esquemática é dada em sua inteireza somente nos II, III e IV quadros em seu conjunto, segundo o esquema indicado na p. 104.

A 'palavra' e a *'representação'* [mas não o conceito] de espírito foram logo encontradas: *é o conteúdo da religião cristã que dá a conhecer Deus como Espírito.* Mas aquilo que aqui [ou seja, na religião] é *dado* na forma 'representativa' (...) deve ser compreendido em seu próprio elemento, no *conceito:* essa é a função da filosofia [...]"

Lá "Espírito" hegeliano é portanto o correlativo filosófico daquilo que na religião é "Deus": é a auto-realização e o autoconhecer-se de Deus.

Voltando à tríade Idéia-Natureza-Espírito, diremos que a Idéia é o mero conceito de saber e, portanto, a "possibilidade lógica" do Espírito, o Espírito é a atuação ou a realização dessa possibilidade.

O Espírito é a atualização e autoconhecimento da Idéia. Nesse sentido, o Espírito não é *último* senão pelo nosso modo de nos exprimir, mas efetivamente é o *primeiro,* e, nessa ótica, Idéia lógica e Natureza devem ser vistos como momentos ideais do Espírito não separados e não cindidos, *e sim como pólos dialéticos dos quais o Espírito é a síntese viva.*

Também a filosofia do Espírito (como toda parte e momento do sistema hegeliano) é estruturada de maneira triádica, sendo, portanto, dividida em três momentos: 1) primeiro momento, no qual o Espírito está no caminho de sua própria auto-realização e autoconhecimento (Espírito subjetivo); 2) segundo momento, no qual o Espírito se autoconcretiza plenamente como liberdade (Espírito objetivo); 3) terceiro momento, no qual o Espírito se autoconhece, plenamente e se sabe como princípio e como verdade de tudo sendo como Deus em sua plenitude de vida e de conhecimento (Espírito Absoluto).

6.2. **O Espírito subjetivo**

A Idéia que retorna a si, portanto, é a emersão do Espírito, que inicialmente ainda se manifesta ligado à finitude. Hegel explica do modo que agora já conhecemos bem como a *Idéia infinita,* que se faz Espírito, ainda se encontra ligada ao *finito* no seu emergir da Natureza: não é o Espírito que se manifesta no finito, mas, ao contrário, é a finitude que aparece *dentro do Espírito.* E por que isso ocorre? Trata-se, diz Hegel, de "aparência que o espírito põe diante de si como *barreira,* para poder, através da superação dessa barreira, possuir e saber *por si* a liberdade como sua essência". Ainda que inseridos em nova moldura, são evidentes, aqui, os ecos fichteanos.

As etapas do Espírito subjetivo são: 1) a *antropologia,* que é o estudo da alma, considerada em sua face inicial como o sono do espírito ou como o aristotélico "intelecto potencial"; 2) a *fenome-*

nologia, que retoma algumas temáticas da grande obra homônima e que, através da autoconsciência, leva da consciência à razão (a qual, como consciência de ser todas as coisas, é Espírito, ainda que não desenvolvido inteiramente); 3) a *psicologia,* que estuda o espírito teórico (que conhece os objetos como alteridades), o espírito prático (como atividade que modifica os objetos) e o espírito livre, como síntese dos primeiros dois momentos.

Esta é a parte que menos interessa a Hegel, em comparação com as duas seguintes. Entretanto, algumas coisas merecem destacadas.

Antes de mais nada, Hegel revaloriza o tratado de Aristóteles *Sobre a alma,* afirmando que, sobre as temáticas relativas à alma, ele constitui "ainda e sempre a obra melhor e talvez a única, de interesse especulativo, em torno desse objeto". Por isso, Hegel retoma muitos temas de Aristóteles, inserindo-os em sua trama "especulativa".

A propósito da sensação, que Hegel entende como interiorização da corporeidade, deve-se recordar o que ele explicou, esclarecendo perfeitamente a sua posição. Uma tradição que se pretende fazer remontar a Aristóteles diz que "nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu". Ora, para Hegel, isso é verdadeiro somente pela metade: a filosofia especulativa afirmará também que "nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu", enquanto o Espírito é causa do sensível (e, portanto, também da sensação). O panlogismo, aqui, é evidente.

O pensamento hegeliano sobre a língua também é notável. A língua tem potência divina e é *naturaliter* portadora de estrutura lógica. A linguagem é encarnação do universal, de modo que, nessa concepção, *palavra, significado* e *coisa expressa* formam unidade compacta.

Como dissemos, o Espírito subjetivo termina com o emergir da liberdade. Ora, a idéia do homem como *realmente livre* não nasceu no Oriente, nem na Grécia, nem em Roma: "Essa idéia veio ao mundo por obra do cristianismo, para o qual o indivíduo *como tal* tem valor *infinito* e, sendo objeto e objetivo do amor de Deus, é destinado a ter relação absoluta com Deus como Espírito e a fazer com que esse espírito habite nele: isto é, *em si,* o homem é destinado à máxima liberdade." Mas, acrescenta Hegel, o cristão também tem presente "o Espírito divino como aquilo que penetra na esfera da *existência mundana*". E é daí que se passa do Espírito subjetivo para o Espírito objetivo, que é precisamente o Espírito que penetra no mundo como sua substância e que Hegel já não interpreta simplesmente em termos religiosos, e sim em termos filosófico-conceituais.

6.3. O Espírito objetivo

6.3.1. *A concepção hegeliana do Espírito objetivo*

Segundo alguns intérpretes, o Espírito objetivo é o momento mais significativo e mais específico do hegelianismo, ou, pelo menos, um dos mais característicos e interessantes. O Espírito objetivo é o que se realiza nas instituições da família, nos costumes e preceitos da sociedade e nas leis do Estado, é o *ethos* que alimenta a vida ético-política, é a história-que-se-faz.

Nicolai Hartmann esclareceu a concepção hegeliana do Espírito objetivo em uma passagem exemplar, que vale à pena transcrever: "(O Espírito objetivo) é elemento da vida em que todos nós nos encontramos e fora do qual não temos nenhuma existência: é, por assim dizer, o ar espiritual no qual respiramos. Trata-se da esfera espiritual na qual o nascimento, a educação e as circunstâncias históricas nos colocam e nos deixam crescer: aquele *quid* universal que, na cultura, nos costumes, na língua, nas formas do pensamento, nos pré-juízos e nas avaliações predominantes, conhecemos como potência superindividual e, no entanto, real, em relação ao qual o indivíduo se apresenta como que sem poder e sem defesa, visto que ele penetra, porta e caracteriza a sua essência como a de todos os outros. Esse *quid* maravilhoso é um *medium* através do qual vemos, compreendemos, julgamos, utilizamos e tratamos cada coisa. Entretanto, ao mesmo tempo, é bem mais do que um *medium:* é algo que dá estrutura, forma e guia, existindo em nós mesmos. É fácil nos tornarmos historicamente conscientes dele (olhamos para trás, do ponto de vista dos epígonos). Nós falamos de tendências e correntes espirituais de uma época, das suas orientações, idéias, valores, de sua moral, consciência e arte. E entendemos esses fenômenos como algo de historicamente real, que tem o seu nascer e o seu perecer e, portanto, a sua vida no tempo, não diferentemente dos indivíduos. Entretanto, estamos bem longe de atribuir ao indivíduo histórico como tal esses fenômenos, como se fossem somente seus. Claro, concretamente, nós os captamos de modo mais fácil em um ou outro representante, posto que aquela realidade que nele se expressa espiritualmente não é a sua e sequer objetivamente se resume nele. E o espírito objetivo não é menos notório na vida do próprio presente: fala-se claramente, por exemplo, de "saber do nosso tempo". O indivíduo participa desse saber e aprendendo orienta-se para ele, mas esse saber nunca se resume no saber do indivíduo. Inúmeras inteligências colaboram com ele, mas nenhuma certamente o diz seu. Entretanto, ele é algo de total, de abrangente, de desenvolvimento unitário, realidade com ordenamento e leis próprias. Não tem espaço em nenhuma consciência

individual; entretanto, trata-se de elemento especificamente espiritual, essencialmente diferente de toda dimensão das coisas materiais. E, no entanto, é absolutamente real, dotado de tudo o que pertence à realidade: nascimento no tempo, crescimento, desenvolvimento, auge e decadência. Os indivíduos são seus portadores. Mas sua realidade não é a dos indivíduos, bem como sua vida e duração são diferentes da vida e duração dos indivíduos. E continua existindo no aproximar-se dos indivíduos: é realidade espiritual, ser *sui generis,* espírito objetivo."

O Espírito objetivo é o momento da realização da liberdade na ordem intersubjetiva, que pouco a pouco se amplia em graus e em momentos dialéticos sucessivos, que Hegel indica: 1) no "direito", 2) na "moralidade" e 3) na "eticidade". A compreensão desses momentos nos fará compreender melhor o sentido do Espírito objetivo hegeliano.

6.3.2. *Os três momentos do Espírito objetivo e o significado da história*

1) Diz Hegel que, para não permanecer puramente abstrata, a vontade livre "deve dar-se uma existência", ou seja, concretiza-se. E a matéria mais imediata em que isso ocorre constituem-na as coisas e objetivos externos. Desse modo, nascem o "direito" e o que está ligado a ele. Explica Hegel: "Este primeiro modo da liberdade é o que nós devemos conhecer como *propriedade* em seu aspecto mediato, enquanto *contrato,* e o direito em sua violação, enquanto *delito e pena.* A liberdade que temos aqui é o que chamamos *pessoa* (em sentido jurídico), isto é, o sujeito que é livre, ou seja, livre para si, e se dá uma existência nas coisas."

2) Mas essa forma de existência imediata é inadequada para a liberdade, precisamente enquanto é *imediata* e *exterior.* Essa imediaticidade e exterioridade, portanto, devem ser negadas e superadas, ou seja, mediatizadas e interiorizadas. E disso nasce a *moralidade,* o segundo momento do Espírito objetivo. Na moralidade, explica Hegel, "eu não sou mais simplesmente livre nesta coisa imediata, mas o sou também quando eliminada a imediaticidade, isto é, *sou tal em mim mesmo,* na esfera subjetiva." Nessa esfera, as coisas exteriores são inseridas como indiferentes e o que conta é o meu juízo moral, a minha *vontade,* a *forma de universalidade em que se inspirou a regra do agir.* Essa é a esfera da vontade subjetiva, da qual é exemplo paradigmático a ética kantiana, que Hegel censura por ser unilateral, porque encerra o homem em seu "interior". Essa unilateralidade, portanto, deve ser retirada e superada mediante a realização externa e concreta da vontade.

3) Entramos assim no momento da *eticidade*, que é a síntese dos dois momentos anteriores, ou seja, o momento em que o querer do sujeito se realiza *querendo fins concretos,* operando desse modo a mediação entre o subjetivo e o objetivo. Mas, por seu turno, a eticidade se realiza dialeticamente nos três momentos a) da "família", b) da "sociedade" e c) do "Estado", como esta passagem de Hegel evidencia muito bem: "Assim, a eticidade é a unidade do querer no seu conceito e do querer do indivíduo, isto é, do sujeito. A sua primeira existência é novamente algo de natural, na forma do amor e do sentimento, a *família:* aqui, o indivíduo tem anulada a sua personalidade reservada, com sua consciência, encontra-se em uma totalidade. Mas, no grau seguinte, deve-se ver a perda da eticidade e da unidade substancial: a família se desagrega e seus componentes comportam-se um em relação ao outro como independentes, já que somente o laço da necessidade recíproca os vincula. Esse grau da *sociedade civil* freqüentemente foi confundido com o Estado. Mas o *Estado* é somente *a terceira coisa, a eticidade, e é o espírito no qual se realiza a prodigiosa união da autonomia da individualidade e da substancialidade universal.* Assim, *o direito do Estado é mais elevado do que os outros graus:* é a liberdade em sua formação concreta, que só cede para a suprema e absoluta verdade do espírito universal."

Os fins que a livre vontade quer na fase da eticidade, portanto, são os fins concretos postos pela realidade viva da família, indicados pela sociedade com suas múltiplas exigências queridos pelo Estado com suas leis.

Dentre as muitas páginas interessantes de Hegel relativas aos três momentos da eticidade, recordamos particularmente as passagens sobre a família (que ele mostra ser algo bem mais elevado do que um "contrato", enquanto "síntese" ética, na qual o dado contratual e aquilo que a ele está ligado, como o sexo e o amor, encontram sua verificação em *ethos* superior) e as passagens sobre a sociedade (nas quais Hegel identifica o organismo social como intermediário entre família e Estado de modo tão claro que a sua intuição, como alguns já notaram, pode ser considerada como o ponto cardeal da ciência social moderna). Quanto ao Estado, porém, devemos ampliar o discurso, já que é através do Estado e da dialética que se institui entre os Estados que se realiza a história, que, para Hegel, é verdadeira *teofania,* ou seja, a manifestação-realização do Espírito objetivo.

6.3.3. *A natureza do Estado e da história e a filosofia da história*

Como síntese de direito e moralidade e como verificação da família e da sociedade, o Estado é a própria Idéia que se manifesta

no mundo: Hegel chega até a dizer que ele é “o ingresso de Deus no mundo”, um “Deus real”. E isso é verdade até para o Estado mais defeituoso, porque, por maior que seja, o defeito nunca chega ao ponto de eliminar o positivo de fundo e, portanto, nunca é capaz de invalidar o que foi dito.

Eis o famoso trecho de Hegel, que fez história em todos os sentidos, porque (com ou sem razão) foi invocado como justificação para as mais recentes ditaduras: “Em si e para si, o Estado é a totalidade ética, a realização da liberdade, e que a liberdade seja real é a finalidade absoluta da razão. *O Estado é o Espírito que está no mundo e se realiza nele com consciência,* ao passo que, na natureza, ele só se realiza enquanto é diferente de si, em que é espírito adormecido. Já o Estado existe somente enquanto existente na consciência, enquanto consciente de si mesmo, como objeto que existe. Na liberdade, não se deve proceder da individualidade, da autoconsciência individual, mas somente da essência da autoconsciência, já que, seja o homem consciente ou não, essa essência se realiza como poder autônomo, no qual os indivíduos em particular são apenas momentos. *O ingresso de Deus no mundo é o Estado;* o seu fundamento é *a potência da razão que se realiza como vontade.* Na idéia do Estado, não se deve ter presente Estados particulares, instituições particulares; ao contrário, deve-se considerar a idéia em si mesma, esse *Deus real.* Todo Estado, ainda que o declaremos mau segundo os princípios que professemos e se reconheça nele este ou aquele defeito, tem sempre em si, especialmente se pertence à nossa época civil, os momentos essenciais da sua existência. Mas, como é muito mais fácil descobrir o defeito do que entender o afirmativo, cai-se facilmente no erro de esquecer, acima de seus aspectos particulares, o organismo interior do próprio Estado. O Estado não é obra de arte: ele está no mundo e, portanto, na esfera do arbítrio, da acidentalidade e do erro. Mau comportamento pode desfigurá-lo de muitos lados. Mas o homem mais odioso, o réu, o doente ou o aleijado continuam sendo homens vivos, pois o afirmativo e a vida existem, apesar do defeito; e esse afirmativo, aqui, é importante.”

Nessa concepção, o Estado não existe para o cidadão, mas o cidadão é que existe para o Estado. Em suma, o *cidadão só existe enquanto membro do Estado.* Essa era uma concepção grega, retomada por Hegel e levada às suas extremas conseqüências, no contexto do seu idealismo e panlogismo.

Se o Estado é a Razão que faz o seu ingresso no mundo, a História, que nasce da dialética dos Estados, nada mais é então do que o desdobramento dessa mesma Razão. Diz Hegel: “A história é o desdobramento do Espírito no tempo, do mesmo modo que a Natureza é o desdobramento da Idéia no espaço.”

A História é o "juízo" do mundo e a filosofia da história é o conhecimento e a revelação conceitual dessa racionalidade e desse juízo. A filosofia da história é a visão da história do ponto de vista *da Razão,* contrariamente à visão tradicional, que era a visão própria *do intelecto.*

A história do mundo se desenvolve segundo um "plano racional" (que a religião reconhece com o nome de Providência) e a filosofia da história é a conseqüência científica desse plano. Por conseguinte, a filosofia da história torna-se "teodicéia", ou seja, conhecimento da justiça divina e justificação daquilo que aparece como mal diante do poder absoluto da Razão. Segundo Hegel, aquilo que se apresenta como mal nada mais é do que o momento negativo que é a mola da dialética, de que já falamos acima (cf. p. 107s). Como crepúsculo das coisas particulares, a morte nada mais é do que o contínuo fazer-se do universal. A própria guerra é o momento da "antítese" que move a história, a qual, sem guerras, registraria somente páginas em branco. Aliás, diz Hegel: "Não somente os povos se fortalecem com as guerras; mas também nações em discórdia dentro de si, adquirem, através de guerras externas, a paz interna. Certamente, da guerra deriva a insegurança na propriedade, mas essa insegurança das coisas nada mais é que o movimento, que é necessário."

Como se vê, o filósofo não se detém diante de nada. De resto, uma vez afirmado que "a história é o desdobrar-se da natureza de Deus em determinado elemento particular", tudo vem em conseqüência. E é certamente na *Filosofia do Direito* que se lê a célebre afirmação "tudo o que é real, é racional; tudo o que é racional, é real". Como na Natureza, para quem afirma a identidade entre Deus e Natureza *(Deus sive natura),* toda coisa é necessária e tem sentido absoluto, da mesma forma, para Hegel, para quem pensa que *Deus sive historia,* tudo é necessário e todo acontecimento tem sentido absoluto.

Mas vejamos como, concretamente, o Espírito objetivo se desdobra na história.

Ele se particulariza como "Espírito do povo" *(Volksgeist),* como ele pouco a pouco se manifesta nos vários povos. Mas o espírito do povo é manifestação do "Espírito do mundo" *(Weltgeist).* Explica Hegel: "O espírito do povo é essencialmente espírito particular, mas ao mesmo tempo nada mais é do que o absoluto espírito universal, já que este é Uno. O *Weltgeist* é o espírito do mundo, como se explicita na consciência humana: os homens estão para ele como as realidades particulares estão para a totalidade que lhes dá substância. E esse espírito do mundo está em conformidade com o espírito divino, o espírito absoluto. Enquanto Deus é onipresente, está junto a cada homem e aparece na consciência de cada um, e isso é o espírito do mundo. O espírito particular de um povo particular

pode perecer, mas é somente um elo da cadeia constituída pelo curso do espírito do mundo, e esse espírito universal não pode perecer. Assim, o espírito de um povo é o espírito universal em forma particular."

Também são momentos particulares do Espírito do mundo os "indivíduos cósmico-históricos", os grandes heróis, capazes de captar aquilo cuja hora é chegada e levá-lo a termo. O que eles fazem não lhes vêm do interior, mas do Espírito que, por meio deles, tece os seus desígnios. Escreve Hegel: "Esta é a verdadeira relação do indivíduo com sua substância universal, o que é desejado unicamente por tais indivíduos, o que neles busca a sua satisfação e se realiza. E precisamente por isso eles têm poder no mundo: somente enquanto têm por fim o que é adequado ao fim do espírito em si e para si é que *está do seu lado o direito absoluto,* que é, aliás, direito natural absolutamente especial."

É sabido quanto se abusou dessas palavras de Hegel. Mas gostaríamos de recordar aqui uma observação de natureza crítica muito pertinente de G. de Ruggiero, que nota o seguinte: "Figurações como essas parecem grandiosas, mas são mesquinhas. Homens feitos assim (e que um gosto romântico malsão idolatrou) são muito mais fantoches do Absoluto do que homens vivos e verdadeiros." Com efeito, depois que o Espírito serviu-se deles para os seus objetivos, os abandona e então se tornam nada, como Napoleão, que, depois da derrota, sobreviveu somente para definhar na pequena ilha de Elba e para morrer na distante ilha de Santa Helena.

E como se explicam as mesquinhas paixões que movem os homens e seus fins particulares? E como se justificam as acidentalidades de vários gêneros? Hegel responde que o particular se 'esgota' e se exaure já na sua luta contra o outro particular, dado que o particular é sempre conflitivo. E assim ele se arruína, ruína da qual emerge, imperturbado, o universal. A Razão universal faz as paixões irracionais e o particular agirem em seu benefício. Essa é a 'astúcia da Razão', que Hegel assim define: 'Pode-se chamar *astúcia da razão* o fato de esta fazer agirem para si as paixões e de aproveitar-se delas como instrumento para traduzir-se em existência. Com efeito, esse é o fenômeno do qual uma parte é nada e a outra parte afirmativa. As mais das vezes, o particular é muito pouco importante em comparação com o universal: os indivíduos são sacrificados e abandonados ao seu destino. *A idéia não paga o tributo da existência e da caducidade com seu próprio bolso, mas com as paixões dos indivíduos.* César devia realizar o que era necessário para derrocar a decrépita liberdade; sua pessoa pereceu na luta, mas o que era necessário ficou: a liberdade segundo a idéia jazia mais profunda do que o acontecer exterior."

– A história do mundo passa através de etapas dialéticas que assinalam incremento progressivo de racionalidade e de liberdade, do mundo oriental ao mundo greco-romano e deste ao mundo cristão-germânico. Nesta última fase, o Espírito parece ter-se realizado plenamente, conservando em suas profundezas o passado como memória e concretizando no presente o conceito de si. Mas, sendo assim, a história está destinada a se deter na fase cristã-germânica? A dialética histórica se detém em determinado momento? É isso o que parece se dever concluir de tudo o que diz Hegel, contrariamente ao que os princípios da própria dialética teriam necessariamente exigido. Trata-se de grande aporia, que repercutiria inclusive na concepção de história de Marx.

6.4. **O Espírito absoluto: arte, religião e filosofia**

Depois de se ter realizado na história como liberdade, a Idéia conclui o seu "retorno a si" no autoconhecer-se absoluto. O *Espírito absoluto, portanto, é a Idéia que se autoconhece de maneira absoluta.* E esse autoconhecimento é o autoconhecimento de Deus, no qual, porém, o homem desempenha papel essencial. Ao mesmo tempo, Hegel abaixou Deus ao homem e elevou o homem a Deus, como esta passagem demonstra de modo inequívoco: "Deus é Deus só enquanto sabe a si mesmo; seu saber-se, ademais, é *a sua autoconsciência no homem e o saber que o homem tem de Deus, que progride até o saber-se do homem em Deus.*" Desse modo, Hegel acredita ter conciliado definitivamente o finito e o infinito.

Mas esse auto-saber-se do Espírito não é intuição mística, senão processo dialético; por isso, é processo triádico, que se realiza 1) na *arte,* 2) na *religião,* 3) na *filosofia.* Essas são, portanto, três formas através das quais nós conhecemos Deus e Deus se conhece. Elas se realizam, respectivamente, 1) através da *intuição sensível* (estética), 2) através da *representação da fé* e 3) através do *conceito puro.*

Hegel resumiu o seu pensamento sobre o Espírito absoluto (ao qual dedicou os seus grandes cursos de lições berlinenses) em poucas páginas (que podem ser lidas nas lições de *Estética),* alcançando nível de síntese e de clareza excepcionais. É a ele, portanto, que cedemos a palavra, transcrevendo essas páginas exemplares.

"Enquanto se ocupa do verdadeiro como objeto absoluto da consciência, a arte também pertence à esfera absoluta do espírito, encontrando-se, por isso, pelo seu conteúdo, no mesmo terreno da religião no sentido específico do termo, bem como da filosofia. Com efeito, a filosofia também não tem outro objeto senão Deus, sendo assim essencialmente teologia racional e, enquanto está a serviço da verdade, culto perene.

Devido a essa igualdade de conteúdo, os três reinos do espírito absoluto se diferenciam somente pelas formas em que levam à consciência o seu objeto, o absoluto.

As diferenças dessas formas residem no próprio conceito do espírito absoluto. Como verdadeiro espírito, o espírito é em si e para si: portanto, não é essência abstrata e além da objetividade, mas sim, no interior dela, é a recordação da essência de todas as coisas no espírito finito, o finito que se capta a si mesmo em sua essencialidade, sendo, portanto, também ele essencial e absoluto. Ora, a *primeira* forma dessa apreensão é saber *imediato* e, precisamente por isso, *sensível,* saber na forma e figura do sensível e objetivo, no qual o absoluto vem como intuição e sentimento. A *segunda* forma é a consciência *representante.* A *terceria,* por fim, é o *livre-pensamento* do espírito absoluto.

a) A forma da *intuição sensível* pertence à *arte* de modo que a arte é que apresenta à consciência a verdade sob forma sensível, aliás, sob forma sensível que tem nessa sua aparência sentido e significado mais elevados, mais profundos, que, porém, com o meio sensível, não quer tornar apreensível o conceito como tal em sua universalidade, já que é precisamente a sua *unidade* com a aparência individual que constitui a essência do belo e da sua produção por meio da arte. Para dizer a verdade, essa unidade se realiza na arte, mas *também no elemento da representação* e não somente no elemento da exterioridade sensível, o que ocorre particularmente na poesia. Entretanto, também nesta, que é a mais espiritual das artes, está presente a união do significado e de sua configuração individual — ainda que por meio da consciência representante — e todo o conteúdo é captado e representado de modo imediato. Em geral, deve-se estabelecer logo aqui que, tendo por seu objeto particular o verdadeiro, o espírito, a arte não pode dar a sua intuição através dos objetos particulares da natureza como tais, como, por exemplo, o sol, a lua, a terra, as estrelas etc. Estas são certamente existências sensíveis, mas isoladas, e, tomadas em si, dão a intuição do espiritual.

Dando esse lugar absoluto à arte, nós pomos explicitamente de lado a representação acima acenada, segundo a qual a arte pode servir ao conteúdo mais heterogêneo e a outros interesses, a ela estranhos. Por outro lado, *a religião* serve-se muito freqüentemente da arte para aproximar-se do sentimento ou para levar a verdade religiosa ao terreno da imagem pela fantasia. Nesse caso, a arte certamente está a serviço de esfera diferente da sua. Mas, quando a arte está presente em sua máxima perfeição, é *ela* que possui, precisamente em suas imagens, o gênero de exposição mais essencial e mais correspondente ao conteúdo da verdade.

Assim, entre os gregos, por exemplo, a arte foi a forma mais elevada pela qual o povo representou os deuses e se deu uma consciência da verdade. Por isso, para os gregos, os poetas e os artistas foram os criadores dos seus deuses, isto é, os artistas deram à nação a representação determinada do agir, do viver e do operar do divino e, portanto, o conteúdo determinado da religião. E isso não no sentido de que tais representações e doutrinas já existiam *antes* da poesia, em modos abstratos da consciência, como proposições religiosas e determinações gerais do pensamento, que depois os artistas teriam revestido de imagens e envolvido exteriormente com o ornamento da poesia, mas sim no sentido de que foi pelo modo da produção artística que aqueles poetas conseguiram elaborar o que se agitava neles, mas *somente* na forma da arte e da poesia. Em outras fases da consciência religiosa, nas quais o conteúdo religioso mostra-se menos acessível à manifestação artística, a arte apresenta, desse ponto de vista, campo de ação mais limitado.

Esse seria o lugar originário e verdadeiro da arte como interesse supremo do espírito.

Mas, como a arte tem o seu *antes* na natureza e na esfera finita da vida, da mesma forma ela tem o *depois*, isto é, um âmbito que, por seu turno, ultrapassa o seu modo de conceber e manifestar o absoluto. Com efeito, a arte ainda tem em si mesma um limite, passando então para formas mais elevadas da consciência. Essa limitação também determina o lugar que costumamos atribuir à arte em nossa vida atual. A arte não vale mais para nós como o modo mais elevado pelo qual a verdade se dá existência. Em seu conjunto, o pensamento logo se opôs à arte como representação sensibilizadora do divino, como, por exemplo, entre os judeus e os maometanos e até entre os próprios gregos, como se pode ver na firme oposição de Platão aos deuses de Homero e de Esíodo. No progresso do desenvolvimento cultural de cada povo, chega em geral uma época em que a arte remete para além de si mesma. Os elementos históricos do cristianismo, como, por exemplo, a aparição de Cristo, a sua vida e morte, apresentaram à arte e sobretudo à pintura numerosas oportunidades de desenvolvimento, e a própria Igreja cultivou ou deixou que se fizesse arte. Mas, quando a tendência ao saber e à pesquisa, bem como a necessidade de espiritualidade íntima, provocaram a Reforma, também a representação religiosa foi afastada do elemento sensível e reconduzida à interioridade do espírito e do pensamento. Desse modo, o *depois* da arte consiste no fato de que é inata ao espírito a necessidade de ser satisfeito somente de seu próprio interior, como pela verdadeira forma da verdade. No seu início, a arte ainda deixa subsistir um quê de misterioso, um pressentimento pleno de mistério, uma inquie-

tação, porque as suas produções ainda não extraíram completamente todo o seu conteúdo pela intuição imaginativa. Mas, se o conteúdo completo vem inteiramente à tona em forma artística, o espírito clarividente volta dessa objetividade, afastando-a de si e voltando-se para o seu interior. Pois essa é a nossa época. Naturalmente, pode-se esperar que a arte se eleve e se aperfeiçoe sempre mais, mas a sua forma deixou de ser a necessidade suprema do espírito. E, por mais que possamos achar excelentes as imagens dos deuses gregos e por mais que vejamos dignamente e perfeitamente retratados o Pai Eterno, Cristo e Maria, entretanto, isso já não basta para nos fazer ajoelhar.

b) O âmbito seguinte, que ultrapassa o reino da arte, é o da religião. A *religião* tem como forma de sua consciência a *representação,* enquanto o absoluto é transferido da objetividade da arte para a interioridade do sujeito, sendo agora dado de modo subjetivo por meio da representação, de modo que coração e alma, a subjetividade interna em geral, tornam-se momento fundamental. Podemos caracterizar esse progredir da arte para a religião dizendo que, para a consciência religiosa, a arte é somente *um* dos lados. Com efeito, se a obra de arte apresenta a verdade de modo sensível, ou seja, o espírito como objeto, concebendo essa forma do absoluto como estando em conformidade, a religião acrescenta-lhe a devoção interior, que se relaciona com o objeto absoluto. Com efeito, a devoção não pertence à arte como tal. Ela nasce somente do fato de que, agora, o sujeito faz penetrar na alma precisamente o que a arte torna objetivo como sensibilidade externa, identificando nele o sujeito, de modo que essa presença *interna* na representação e intimidade do sentimento torna-se o elemento essencial para a existência do absoluto. A devoção é o culto da comunidade em sua forma mais pura, mais interior, mais subjetiva, culto no qual a objetividade é, por assim dizer, devorada e digerida, quando então o seu conteúdo, privado agora dessa objetividade, torna-se propriedade do coração e da alma.

c) Por fim, a *terceira forma* de espírito absoluto é a *filosofia.* Com efeito, a religião na qual Deus é inicialmente objeto externo para a consciência, já que se deve primeiro aprender o que é Deus e como se revelou e se revela, derrama-se depois no elemento interior, impelindo e preenchendo a comunidade. Mas a interioridade. da devoção da alma e da representação não é a forma mais elevada da interioridade. O que deve ser reconhecido como essa forma puríssima do saber é o livre-*pensamento;* nele, a ciência leva à consciência o conteúdo idêntico, tornando-se, portanto, o culto máximo espiritual de apropriar-se e saber conceitualmente, através do pensamento, aquilo que, caso contrário, é apenas conteúdo do sentimento ou de representação subjetivas.

Desse modo, unificam-se na filosofia os dois lados, da arte e da religião: a *objetividade* da arte, que aqui certamente perdeu a sensibilidade externa, mas encontrou compensação na forma suprema do objetivo, na forma do *pensamento,* e a *subjetividade* da religião, que é purificada como subjetividade do *pensamento.* Com efeito, por um lado, o pensamento é a subjetividade mais íntima, mais própria; e o verdadeiro pensamento, a idéia, ao mesmo tempo, é a universalidade mais objetiva e efetiva, que, em sua própria forma, só pode ser captada no pensamento."

Por fim, devemos recordar que: 1) a arte também é entendida e reconstruída segundo etapas dialéticas: a) arte oriental, b) arte clássica, c) arte romântica; 2) também na religião são distinguidos três momentos: a) religião oriental, b) religião grega, c) religião cristã; 3) a própria filosofia (que é feita coincidir com a história da filosofia) também é vista se desdobrando em três momentos: a) da Antigüidade grega, b) da cristandade medieval, c) da modernidade germânica.

Em todos esses desdobramentos histórico-dialéticos, sobretudo duas coisas chamam a atenção: em primeiro lugar, a evolução pareceria cessar com a terceira fase, na qual tudo pareceria chegar ao seu turno; em segundo lugar, a história da filosofia, de Tales a Hegel, é apresentada como grandioso teorema, que se desdobra no tempo e no qual *cada* sistema constitui passagem necessária. E esse teorema parece encontrar a sua própria conclusão precisamente em Hegel, em cuja filosofia, autoconhecendo-se, Deus conhece e concretiza todas as coisas e a Idéia "se concretiza, se produz e compraz eternamente".

7. Algumas reflexões conclusivas

Apresentamos com amplitude o pensamento de Hegel porque, com ele, o pensamento ocidental alcança uma de suas encruzilhadas mais importantes. Com efeito, não se pode compreender grande parte da história da filosofia e da cultura posterior se não se compreende Hegel.

É claro que, em primeiro lugar, em sua gigantesca construção, o sistema hegeliano não podia ser conservado assim como era por ninguém, porque muitas de suas partes estão juntas por razões que não têm tanto suas raízes na lógica do próprio sistema, e sim na cultura romântica e no espírito de sua época. Conseqüentemente, era fatal que, entre os próprios hegelianos, se formassem rupturas muito profundas, que levaram até a uma direita e a uma esquerda hegelianas bastante distintas entre si: a direita radicalizou o sistema, a esquerda o podou e redimensionou amplamente, como logo veremos.

Mas, em geral, todo o pensamento moderno posterior a Hegel pode ser visto como uma espécie de “gigantomaquia” (para usar uma célebre expressão de Platão) contra o panlogismo absolutista hegeliano. Alguns chegaram até a apresentar a história da fiolosofia pós-hegeliana como uma “destruição da Razão”, onde por “Razão” deve-se entender precisamente aquela Razão que Hegel tentou impor em todos os níveis de modo verdadeiramente totalitário, como vimos.

E era fatal que, nessa operação de “destruição”, se fosse muito além dos justos limites e que, conseqüentemente, junto com a Razão hegeliana, fosse atingida *toda a racionalidade humana,* como veremos. Muitas formas de irracionalismo moderno e contemporâneo têm essa gênese e constituem uma forma de absolutização daquelas destruições.

A própria dialética, que desde a Antigüidade emergira como o único método específico da filosofia (o único método que a filosofia possui de própria), que não a compartilha com as outras ciência, teve que ser repensada e redimensionada a fundo, acabando por ser parcialmente envolvida e arrastada por aquela “destruição”.

Também é sabido que, em larga medida, foi em Hegel que o totalitarismo político foi buscar as armas conceituais para a sua própria autolegitimação. E, embora seja verdade que isso foi abuso, também é verdade que Hegel efetivamente fornece amplo material que se presta a tal abuso.

A estatolatria, a teorização do povo-guia eleito pelo Espírito para celebrar a sua própria concretização, a concepção dos homens cósmico-históricos de cujo lado está o direito absoluto, tais teses têm em Hegel o seu teórico máximo.

E, no entanto, Hegel renasceu no século XX, em passado que ainda está próximo. E até nos adversários continuou a sobreviver por ele uma espécie de amor-ódio que ainda persiste e que o faz ressurgir inopinadamente dos modos mais variados.

A verdade é que Hegel foi mente filosófica de primeira grandeza e que muitas das coisas que ele escreveu constituem formidáveis intuições e investigações de grande profundidade nos vários âmbitos da realidade histórica, cujo valor não se apóia necessariamente nas premissas teóricas do sistema e que, portanto, têm (ou podem ter) valor autônomo e, como tais, são sempre possíveis de valorização e reproposição.

Croce diria que é preciso aproximar-se de Hegel estabelecendo “o que está vivo e que está morto” em sua filosofia. E essa operação foi feita por muitos e de muitos modos.

Parece-nos que a resposta à questão do que está morto e do que está vivo em Hegel poderia ser assim resumida: está morta a pretensão de dar ao homem o totalizante conhecimento absoluto do

Absoluto; está viva toda uma série daquelas suas extraordinárias análises que se estendem pelos vários campos do saber e que constituem material quase que inexaurível. E é por isso que, logo depois que alguém o declara definitivamente morto, Hegel renasce do modo menos pensado.

Na *Fenomenologia,* o filósofo escrevera: "A verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime à forma da ciência (absoluta) — meta que, alcançada, seja capaz de substituir a expressão *amor* pelo *saber* para ser *verdadeiro saber* —, eis o que me propus." Mas o que está morto em Hegel é precisamente a pretensão de alcançar esse "verdadeiro saber" totalizante enquanto tal, ao passo que permanecem vivas precisamente aquelas coisas que se inscrevem no âmbito da filosofia entendida na dimensão clássica do termo, ou seja, como filo-sofia.

Terceira parte

DO HEGELIANISMO AO MARXISMO
Direita e esquerda hegeliana. Nascimento e desenvolvimento do marxismo

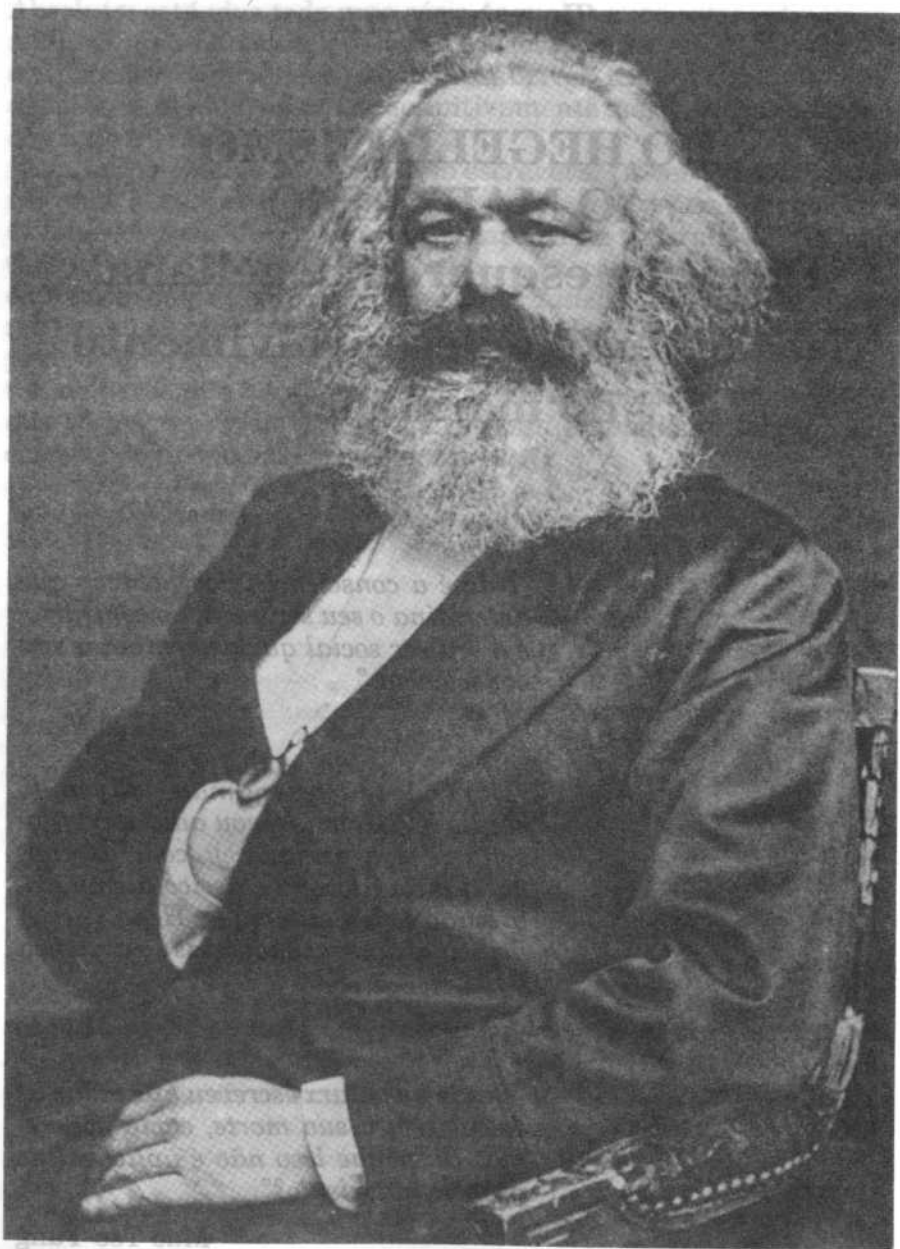
"Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência."

Karl Marx

"Marx não se deteve no materialismo do século XVIII, mas levou adiante a filosofia. Ele a enriqueceu com as conquistas da filosofia clássica alemã, sobretudo com o sistema de Hegel (...). A principal dessas conquistas é a dialética (...)."

Lênin

"Desde que Marx escreveu que todas as coisas têm a sua morte, como poderemos dizer que isso não é aplicável ao próprio marxismo?"

Mao Tse-Tung

Karl Marx (1818-1883) foi o intérprete de maior destaque da revolução industrial, o teórico do "socialismo científico" e o profeta da revolução proletária.

Capítulo IV

DIREITA E ESQUERDA HEGELIANA: LUDWIG FEUERBACH O SOCIALISMO UTÓPICO KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS

1. A direita hegeliana

Hegel morreu no fim de 1831. E, pouco depois de sua morte, a grande massa dos seus discípulos dividiu-se em dois troncos, em forte dissídio entre si, tanto sobre as concepções políticas como, sobretudo, sobre a questão religiosa. Em 1837, David Strauss chamou essas duas correntes da escola hegeliana de *Direita* e *Esquerda,* tomando esses termos do uso que deles se fazia no parlamento francês.

No que se refere à política, a *direita hegeliana* sustentava, grosso modo, que o Estado prussiano, com suas instituições e suas realizações econômicas e sociais, devia ser visto como o ponto de arribação da dialética, como a realização máxima da racionalidade do espírito. Já a *esquerda,* ao contrário, invocava a teoria da dialética para sustentar que não era possível deter-se em configuração política e que a dialética histórica deveria negá-la para superá-la e realizar uma racionalidade mais elevada. Em substância, a *direita* propunha a filosofia hegeliana como justificação do Estado existente, ao passo que a *esquerda,* em nome da dialética, pretendia negar o Estado existente.

Mas, antes e mais do que em política, a controvérsia teórica entre direita e esquerda hegelianas deu-se (pelo menos até Marx) em torno da questão religiosa. Hegel sustentara que tanto a religião como a filosofia têm o mesmo conteúdo, mas também dissera que a religião expressa esse conteúdo na forma de *representação,* ao passo que a filosofia o expressa na forma de *conceito.* Escreve Hegel: "A religião é *o lugar onde um povo se dá a definição daquilo que considera como o verdadeiro."* Entretanto, para Hegel,

o verdadeiro conteúdo da religião devia ser retomado pela filosofia, transformado em conceitos, desaparecer enquanto verdade religiosa e tornar-se razão filosófica.

Pois bem, é precisamente daí que brotam as duas concepções divergentes da direita e da esquerda hegelianas. *O cristianismo é compatível com a filosofia hegeliana?* Esse é o problema fundamental em torno do qual se defrontam e se dividem os discípulos de Hegel. A direita interpretou o pensamento de Hegel como seguramente compatível com os dogmas do cristianismo e como o esforço mais adequado para tornar a fé cristã aceitável para o pensamento moderno e justificá-la diante da razão. A esquerda, ao contrário, substituiu inteiramente a religião pela filosofia, sustentanto portanto a inconciliabilidade entre filosofia hegeliana e cristianismo, negando ao cristianismo qualquer elemento de transcendência e reduzindo a religião de mensagem divina a fato essencialmente humano, através do qual podemos vir a saber muitas coisas, mas não sobre Deus e sim sobre o próprio homem, suas aspirações profundas e sua história. Em suma, a direita hegeliana baseava-se no fato de que Hegel reconhecia à religião histórica plena validade no âmbito da sua forma; a esquerda, porém, baseava-se no fato de que, para Hegel, a religião não é razão, mas sim representação e, portanto, redutível a mito.

A direita hegeliana já foi definida (por Abbagnano) como a *escolástica do hegelianismo,* já que, do mesmo modo como a escolástica medieval usara a razão aristotélica para justificar e defender a verdade religiosa, agora a direita hegeliana usa a razão hegeliana para justificar e defender os mesmos dogmas centrais do cristianismo, como os da encarnação e da imortalidade da alma. Assim, por exemplo, Karl Friedrich Göschel (1781-1861), no escrito *Sobre as provas da imortalidade da alma humana à luz da filosofia especulativa* (1835), propôs três provas da imortalidade e, com base no sistema hegeliano, defendeu a existência do sobrenatural em *Aforismos sobre o não-saber e sobre o saber absoluto.* Kasimir Conradi (1784-1849) também escreveu sobre a alma imortal em *Imortalidade e vida eterna* (1837). A exemplo de Georg Andreas Gabler (1786-1853), Conradi se fez paladino da íntima conciliabilidade entre cristianismo e hegelianismo. Também pertencem à direita hegeliana os historiadores da filosofia Johann Eduard Erdmann (1805-1892) e Kuno Fischer (1824-1907), autor de imponente e influente *História da filosofia moderna* (1854-1877), constando de uma série de monografias, de Descartes a Hegel. Karl Friedrich Rosenkranz, biógrafo de Hegel (*Vida de Hegel,* 1844; *Apologia de Hegel,* 1858), foi posta por Strauss no *centro* da escola hegeliana. A esquerda era formada pelo próprio Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge e, depois, por Feuerbach e Marx.

2. A esquerda hegeliana

2.1. David Friedrich Strauss: a humanidade como união entre finito e infinito

Strauss (1808-1874) estudou na escola teológica de Tubinga, sobre a qual era determinante a influência hegeliana em relação à crítica teológica e à crítica bíblica. Em 1835, publicou a *Vida de Jesus,* em que sustenta que o relato evangélico não é história, mas "mito". O Evangelho, em suma, não é crônica de fatos cientificamente comprovados, mas, ao contrário, nos apresenta o "Cristo da fé": é transfiguração de fatos, que brotou da espera do Messias pelo povo, sob o estímulo do poderoso fascínio de Cristo. O Evangelho não é história, é mito, mas não é lenda. A lenda também é transfiguração que a tradição opera, talvez a partir de fato histórico, mas nela não há significado metafísico. Já no mito, esse significado existe.

Segundo Strauss, o mito evangélico encontra o seu significado mais profundo no princípio cristão da encarnação, no homem-Deus que é Jesus. A idéia da unidade entre finito (homem) e infinito (Deus) é mito cristão que deve encontrar a sua expressão adequada na filosofia. Os cristãos pensam que essa unidade se realizou em um indivíduo, em Jesus, o homem-Deus. Mas aí reside, segundo Strauss, o mito: na crença de que a encarnação se tenha realizado em indivíduo histórico determinado. A realidade é que Jesus "é aquele no qual a consciência da unidade entre o divino e o humano apareceu pela primeira vez com energia e, nesse sentido, ele é único e inigualável na história do mundo". Entretanto, continua dizendo Strauss, não se trata de que "a consciência religiosa, conquistada e promulgada por ele pela primeira vez, possa se subtrair a ulteriores justificações e extensões que surtam do desenvolvimento progressivo do espírito humano".

E o desenvolvimento do espírito humano, isto é, a consciência filosófica (ou, melhor ainda, a filosofia hegeliana), faz Strauss dizer que não é em um indivíduo em particular (Jesus) que se deve ver a união entre o finito e o infinito, mas sim que *"a humanidade é a unificação das duas naturezas, o Deus tornado homem:* é o espírito infinito que se aliena na finitude e o espírito finito que se recorda de sua infinitude; ela é filha da mãe visível e do pai invisível, isto é, do espírito e da natureza. A humanidade é o *taumaturgo:* enquanto no curso da história humana o espírito se assenhoreia sempre mais completamente da *natureza,* tanto no homem como fora dele, ela é rebaixada a *material inerte da atividade do espírito.* A humanidade *não tem pecado,* pois o curso do seu desenvolvimento é imaculado: só o indivíduo é contaminado pelo pecado, que é retirado no gênero humano e em sua história." Portanto, o

conteúdo do Evangelho e da filosofia é o mesmo: é constituído pela unidade entre o finito e o infinito, do homem com Deus. Somente que no cristianismo esse conteúdo se expressa sob a forma de representação no mito de Jesus homem-Deus, ao passo que a filosofia está em condições de traduzir essa verdade inadequada de forma racional, sustentando que "a chave para entender toda a cristologia consiste no fato de que, ao invés de indivíduo, é *Idéia* (mas, no entanto, *Idéia real* e não idéia kantianamente inefetiva) que se eleva em *sujeito dos predicados que a Igreja atribui a Cristo*".

2.2. Bruno Bauer: a religião como "desventura do mundo"

Foi candente a polêmica sobre o trabalho de Strauss. Nesse meio tempo, porém, a esquerda adquiria relevância sempre maior. Entre 1838 e 1841, saíram os "Anais de Halles sobre a ciência e a arte alemãs", dirigidos por bravo organizador cultural, Arnold Ruge (também expoente da esquerda) e nos quais escreveram, entre outros, Feuerbach, Marx e Bauer. Com efeito, nesse período Bauer passa da direita para a esquerda, acentuando a oposição entre *egoísmo religioso* e *moralidade humana* e chegando a posições muito extremas, a ponto de acabar em ateísmo explícito.

Escreve Bauer: "*A religião é a passividade do homem que é fixada*, vista, feita, querida e elevada a sua essência: é a *suprema dor que ele poderia infligir a si mesmo* (...), a *desventura do mundo*, que é considerada, querida e fixada como a sua essência." Bauer não quer que a humanidade fique ligada "a um Além quimérico": o que ele quer é que os homens se reconheçam a si mesmos e unam os seus esforços.

É feroz a polêmica de Bauer contra os teólogos que "pretendem negar a razão e o desenvolvimento da humanidade". Para Bauer, "o homem religioso (é aquele que) *não encontra nada de bom neste mundo*". Pergunta-se ele: "*Quem é o egoísta? É o crente*, que deixa de lado Estado, história e humanidade e, sobre as ruínas da razão e da humanidade, *ocupa-se somente de sua alma miserável* e desinteressante? *Ou é o homem*, que vive e trabalha junto com os outros homens e, *em família, Estado, arte e ciência*, satisfaz a sua paixão pelo progresso da humanidade? Quem é o egoísta? O cristão, que se isola a si mesmo e se compraz nesse isolamento, ou o homem que se lança nas lutas da história, mesmo a custo de perecer, para fazer avançar *a frente de combate da humanidade*, satisfazendo o seu ódio pela estupidez e a maldade e dando fôlego ao seu entusiasmo pelo direito e a verdade?"

2.3. Max Stirner: "eu depositei a minha causa no nada"

Em 1841, Bauer publica *A trombeta do juízo universal contra Hegel ateu e anticristo*, onde tenta demonstrar que, precisamente

a partir da perspectiva hegeliana, a religião deve ser negada e o ateísmo é verdadeiro. Escreve Bauer: "Com Hegel, o Anticristo veio e se revelou." Em sua opinião, a interpretação hegeliana do dogma da encarnação é a seguinte: "Deus devia tornar-se homem para que a humanidade adquirisse a certeza (...) de que o homem é Deus e de que o Deus da representação é somente o homem da representação, o homem afastado de si e posto no céu."

Ainda de 1841 é a obra de Ludwig Feuerbach *A essência do cristianismo,* na qual o ateísmo é proposto como nova forma de humanismo. Daí em diante, Feuerbach substituiria Strauss na liderança da esquerda, que, com Feuerbach e Marx, passaria à crítica do sistema hegeliano e depois, sobretudo com Marx, se deslocaria da crítica do céu (isto é, da religião) para a crítica da terra (isto é, da economia e da política). Dada a sua importância, Feuerbach e Marx serão tratados à parte. Entretanto, não podemos silenciar aqui sobre Max Stirner (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt, 1806-1856), que, ainda como aluno de Hegel em Berlim, rebela-se contra ele em nome do individualismo anárquico e censura Feuerbach por ter substituído o Deus da religião por outro deus, igualmente perigoso: a humanidade.

A obra fundamental de Stirner é *O único e a sua popriedade* (1845), onde o autor defende a tese de que, para ser ateu até as últimas conseqüências, é preciso negar tanto Deus como a humanidade, em nome da única realidade e do único valor, o *indivíduo.* O indivíduo, o Eu ou o Único, é irrepetível, é medida de todas as coisas, não pode ser escravo nem de Deus, nem da humanidade, nem dos ideais. Ao Único tudo se subordina. O Único é liberdade em relação a todos e nada existe de superior ao homem. E o homem não é idéia, essência ou a espécie. O homem vale por sua singularidade e não depende de ninguém: "Eu depositei a minha causa no nada", diz Stirner.

A conseqüência das idéias expostas é o *egoísmo absoluto.* Só o Único é que conta, não Deus, a sociedade ou os ideais. Aliás, para Stirner, os ideais religiosos, morais ou políticos não diferem das fixações da loucura: "O desinteresse pulula viçosamente com a obsessão, tanto nos possessos do demônio como nos do espírito benigno." O homem não pode ser sufocado e comprimido pela Igreja, pelo Estado, pela sociedade, pelos partidos. E sequer pelo socialismo que o liberta da escravidão da propriedade privada, mas que o faz tornar-se servo da sociedade. O centro e o fim da liberdade autêntica é o eu singular, o Único: "Não valho eu mais do que a liberdade? Não sou eu que me torno livre a mim mesmo? Não serei eu o primeiro?"

O Único é a única fonte do direito: nem Deus, nem a sociedade, nem a revolução (que sempre cria outras hierarquias e outras

escravidões) têm legitimidade para impor regras ao indivíduo. O indivíduo é um dado imediato: não se pode universalizá-lo em teoria. O único entra em uma *associação* de homens com o único objetivo de se tornar mais forte e considera os outros como objeto. O único não faz revolução (porque, precisamente, impõe outras servidões obsessivas), a sua palavra-de-ordem é a *insurreição:* "A revolução manda instituir e instaurar; a insurreição quer que nos sublevemos, que nos elevemos." Fora do eu, não existe causas para servir. "Basearei no meu eu a minha causa", declara o Único. E acrescenta: "Eu me desfruto segundo o meu capricho. Não tremo mais por minha vida, eu a prodigalizo." E os outros? Diz Stirner: "Eu também amo os homens, mas os amo com a consciência do egoísta: eu os amo porque o seu amor me torna feliz, porque o amor está encarnado na minha natureza, porque assim me agrada. Eu não reconheço nenhuma lei que me imponha amar." Os outros não são pessoas, mas *objetos:* "Ninguém é para mim pessoa que tenha direito ao meu respeito, mas sim, como qualquer outro ser, cada qual é objeto pelo qual eu experimento ou não experimento simpatia, objeto interessante ou desinteressante, objeto do qual posso ou não posso me servir." O cristianismo torna o amor imperativo. Mas Stirner não reconhece lei que nos imponha amar. Não devemos sacrificar nada, sequer ao amor: "A plebe só deve esperar alguma ajuda do egoísmo; ela se o pode dar e o fará."

O Único, que ainda deve surgir, não será nem cidadão submetido ao Estado e, portanto, escravo do trabalho, nem esfarrapado socialista submetido às providências da sociedade e à ética do "dever". Ele será somente sua liberdade, seu poderio, sua vontade. Esta é a sua *propriedade:* "O que constitui minha propriedade não é mais aquela árvore, mas sim minha força de dispor dela como me aprouver." Sentencia Stirner: "Minha propriedade é meu poder." Por isso, "minha liberdade só se torna completa quando ela é meu poderio; somente com este deixo de ser simplesmente livre para me tornar indivíduo e possuidor. O sopro de um Eu vivo é suficiente para subverter os povos, seja ele o sopro de um Nero, de um Imperador da China ou de um pobre escritor." A realidade, diz Stirner, é que "tu tens o direito de ser aquilo que a tua força te permite ser (...). A força é coisa bela e em muitos casos é útil, porque se vai mais longe com uma mão cheia de força do que com um saco cheio de direitos".

2.4. Arnold Ruge: "a verdade submete em massa o mundo inteiro"

Com Stirner, a crítica a Hegel é inteiramente explícita. Outro crítico de Hegel foi Arnold Ruge (1802-1880), cuja influência sobre

Marx seria notável (ainda que depois, em 1844, os dois chegassem ao rompimento). Ruge combate o pensamento de Hegel precisamente em nome da história concreta e no plano da política. Diz ele: "A forma da religião não está em Cristo, a da poesia não está em Goethe, a da filosofia não está completamente em Hegel, todos esses não constituem o fim do espírito e a sua maior honra está muito mais no terem sido o início de novo desenvolvimento."

Inicialmente, Ruge aderiu à filosofia hegeliana, não poupando elogios a Hegel em seus escritos. Depois, veio o afastamento. A filosofia não pode, como pretende Hegel, "elevar a existência ou as determinações históricas a determinações lógicas." Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, Ruge afirma que "a razão, que quer nos impingir as fluidas existências da história como determinações eternas, cai em jogo ridículo de prestígio". A filosofia, ou melhor, os filósofos devem determinar o movimento da história. E no prefácio aos "Anais alemães" (que, a partir de julho de 1841, deram continuidade aos "Anais de Halles"), em visão retrospectiva, Ruge diria que "os *Anais de Halles* tornaram-se então o órgão da libertação. Contra as três potências estranhas — o sistema filosófico completo, a dogmática implícita e a realidade empírica —, levou a completa modificação da posição da filosofia mais recente em relação ao mundo externo. Aquilo que ela é na realidade, a potência livre da história em devir, ela declarou sê-lo com plena consciência e sem reservas".

Para Ruge, o filósofo que sabe compreender esse ponto, vale dizer, que a crítica filosófica determina o movimento da história, "está enquadrado na moldura de sua época". Por outro lado, Ruge não compartilha de modo algum o desprezo de Hegel pelo povo. Escreve ele: "É estúpida a objeção de que a massa é tola e só é respeitável para levar golpes." E se pergunta: "Em nome de quem (...) ela se sabe e como explicar que ela só vença em nome do espírito histórico do mundo? Como se explica que o golpear das massas não se tenha revelado privado de espiritualidade em 1789 nem em 1813 e que, em tais casos, a maioria não tenha em absoluto demonstrado estar errada? Subentende-se totalmente o espírito e seu processo quando se contenta em afirmar que *philosophia paucis contenta est judicibus:* ao contrário, a verdade submete em massa todo o mundo."

Como se vê, nos jovens da esquerda, a crítica à religião desemboca em crítica à política. E essa tendência se acentuaria com Marx. Por isso, é compreensível que esses filósofos não tenham tido vida fácil. Dentro em pouco, falaremos das vicissitudes de Feuerbach e Marx. Já Ruge foi obrigado a renunciar à sua livre docência em Halles, os seus "Anais" foram fechados e ele próprio acabou na prisão. Evitou a prisão pela segunda vez refugiando-se primeiro em

Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi o teórico da concepção segundo a qual a "teologia" é "antropologia".

Paris, depois na Suíça e por fim na Inglaterra. Stirner acabou a vida em miséria lancinante. E Bauer, tendo perdido a cadeira universitária, viveu em Berlim como livre escritor, entre infinitas dificuldades.

3. Ludwig Feuerbach e a redução da teologia à antropologia

3.1. De Deus ao homem

Ludwig Feuerbach (1804-1872) primeiro estudou teologia em Heidelberga e depois foi para Berlim, a fim de ouvir diretamente Hegel. De Berlim, escrevia ao pai: "Aprendi com Hegel em quatro semanas tudo o que antes não aprendi em dois anos." Mas as dúvidas não tardaram a surgir. Em 1830, tomou posição contra a direita hegeliana, com o ensaio *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade,* onde a imortalidade é negada para o indivíduo em particular e admitida apenas para a humanidade. Esse escrito bloqueou a carreira acadêmica de Feuerbach. Durante o ano de 1848, porém, os estudantes progressistas de Heidelberga o convidaram a ministrar um curso, quando então desenvolveu as *Lições sobre a essência da religião,* publicadas depois em 1851. À exceção desse parêntese público, Feuerbach viveu afastado, em total miséria, tendo morrido em Rechenberg, em 1872, esquecido por todos.

Em 1837, Feuerbach ainda era fervoroso hegeliano. Mas, em 1839, as coisas já haviam mudado: no escrito *Pela crítica da filosofia hegeliana* (que apareceu no outono daquele ano nos "Anais de Halles") há elogios a Hegel, mas também críticas a ele: "Hegel começa com o ser, isto é, com o conceito de ser ou com o ser abstrato; por que eu não devo poder começar com o próprio ser, isto é, com o ser real?" Para Feuerbach, Hegel "encostou os fundamentos e as causas naturais, as bases da filosofia genético-críticas". Mas uma filosofia que encosta a natureza é vã especulação: "É vã, portanto, toda especulação que queira ir além da natureza e do homem — vã como a arte que quer nos dar algo mais do que a figura humana e só consegue nos dar figuras grotescas."

Mas as coisas não param aí. Diz Feuerbach: "A filosofia é a ciência da realidade em sua veracidade e totalidade, mas o compêndio da realidade é a natureza (natureza no sentido mais universal da palavra). Os segredos mais profundos estão ocultos nas mais simples coisas naturais, que a fantasia especulativa, ansiando pelo além, pisoteia com os pés. A única fonte de salvação é o retorno à natureza (...). A natureza não construiu somente a vulgar oficina do estômago: construiu também o templo do cérebro."

Em 1841, sai a obra mais importante de Feuerbach, *A essência do cristianismo,* na qual o autor efetua o que ele mesmo define como a *redução da teologia e da religião à antropologia.* O interesse pela religião estava claro para Feuerbach desde o início. Escrevia ele sobre si mesmo: "A primeira tendência que abriu caminho claramente dentro de mim não foi pela ciência ou pela filosofia, mas sim pela religião (...). Em virtude dessa tendência, fiz da religião o fim e a profissão da minha vida." O problema religioso permaneceu constante em todas as fases do pensamento de Feuerbach, fases que ele esquematiza da seguinte maneira: "Meu primeiro pensamento foi Deus, meu segundo pensamento foi a razão, meu terceiro e último pensamento foi o homem."

Hegel suprimira o Deus transcendente da tradição, substituindo-o pelo Espírito, isto é, digamos, a realidade humana em sua abstração. Mas aquilo que interessa a Feuerbach não é uma Idéia de humanidade, mas muito mais o homem real, que é antes de mais nada natureza, corporeidade, sensibilidade, necessidade: "Verdade é o homem e não a razão abstrata, verdade é a vida e não o pensamento que fica no papel e encontra no papel a existência que se lhe atribui." Assim, é preciso negar o idealismo, que é somente o extravio do homem concreto. E, com maior razão, é preciso negar o teísmo, já que não é Deus que cria o homem, mas sim o homem que cria Deus.

3.2. **A teologia é antropologia**

Entretanto, depois de Hegel, a crítica à religião e à teologia não podia mais ser, por exemplo, a dos iluministas. A exemplo de Hegel, Feuerbach admite a unidade entre o finito e o infinito. Mas, em sua opinião, essa unidade não se realiza em Deus ou na Idéia absoluta, mas sim no homem, em um homem que a filosofia não pode reduzir a puro pensamento, mas sim deve considerar em sua inteireza, "da caberça ao calcanhar", em sua naturalidade e em sua sociabilidade. E a religião sempre desempenhou papel fundamental na história do homem concreto. A filosofia não tem a função de negar ou ridicularizar esse grande fato humano que é a religião. Deve compreendê-lo. E o compreende, afirma Feuerbach, quando se dá conta de que *"a consciência que o homem tem de Deus é a consciência que o homem tem de si".*

Em outros termos, o homem põe as suas qualidades, as suas aspirações e os seus desejos fora de si, afasta-se, aliena-se e constrói a sua divindade. A religião, portanto, está "no relacionar-se do homem com sua própria essência (nisso consiste a sua verdade), mas sua essência não como sua e sim como outra essência, separada e dividida dele, até oposta (nisso consiste a sua falsidade)". A

religião, portanto, é a projeção da essência do homem: "Deus é o espelho do homem", afirma Feuerbach. Na oração, o homem adora o seu próprio coração; o milagre é "o desejo sobrenatural realizado"; "os dogmas fundamentais do cristianismo são desejos do coração realizados".

Para Feuerbach, a religião é fato humano, *totalmente humano*. E isso "ainda que o homem religioso não tenha consciência do caráter humano do seu conteúdo, não admita que o seu conteúdo seja humano". Mas, comenta Feuerbach, "assim como o homem pensa e quais sejam os seus princípios, tal é o seu Deus: quanto o homem vale, tanto e não mais vale o seu Deus (...). Tu conheces o homem pelo seu Deus e, reciprocamente, Deus pelo homem: um e outro se identificam (...). *Deus é o íntimo revelado, a essência do homem expressa:* a religião é a revelação solena dos tesouros ocultos do homem, a profissão pública dos seus segredos de amor".

É esse o sentido da tese de Feuerbach segundo o qual "o núcleo secreto da teologia é a antropologia". Diz ele que o homem desloca o seu ser para fora de si antes de encontrá-lo em si: e esse encontro, "essa aberta confissão ou admissão de que a consciência de Deus nada mais é do que a consciência da espécie", Feuerbach o vê como "reviravolta da história". Finalmente, na história, "homo hominis deus est".

Assim, "todas as qualificações do ser divino são (...) qualificações do ser humano": o ser divino é unicamente "*o ser do homem libertado dos limites* do indivíduo, isto é, dos limites da corporeidade e da realidade, mas objetivado, ou seja, contemplado e adorado como outro ser, distinto dele". Mas — e essa pergunta não pode ser eludida — por que o homem se alheia, por que constrói a divindade sem se reconhecer nela? Feuerbach responde: porque o homem encontra uma natureza insensível aos seus sofrimentos, porque tem segredos que o sufocam; e, na religião, alivia o seu próprio coração oprimido.

Escreve ele: "Deus é o optativo do coração humano tornado tempo presente, ou seja, bem-aventurada certeza, é a despreconceituosa onipotência do sentimento, é a súplica atendida, *o sentimento que se escuta a si mesmo, é o eco do nosso grito de dor.* O sofrimento deve extrinsecar-se: inconscientemente, o artista toma do alaúde para desafogar na música o seu próprio sofrimento. Ele aplaca a sua dor no ouvi-la, no objetivá-la; alivia o peso do seu coração comunicando-o, transformando a sua dor em dor universal. Mas a natureza não escuta os lamentos do homem, é insensível aos seus sofrimentos. Por isso, o homem foge da natureza, das coisas visíveis, refugiando-se no seu próprio íntimo, para aqui encontrar quem escute o seu próprio sofrimento. É aqui que ele expressa os segredos que o sufocam, é aqui que ele alivia o seu próprio coração

oprimido. *Esse conforto do coração, esse segredo que pôde se revelar, esse sofrimento que pôde se expressar, isso é Deus.* Deus é uma lágrima de amor derramada no mais profundo segredo *sobre a miséria humana.*"

Eis, portanto, revelado o mistério da religião: Feuerbach substitui o Deus do céu por outra divindade, o homem "de carne e de sangue". E, assim, pretende substituir a moral que recomenda o amor a Deus pela *moral* que recomenda o amor ao homem em nome do homem. Essa é a intenção do *humanismo* de Feuerbach: a de transformar os homens de amigos de Deus em amigos dos homens, "de homens que crêem em homens que pensam, de homens que oram em homens que trabalham, de candidatos ao além em estudiosos do aquém, de cristãos — que, por seu próprio reconhecimento, são metade animais e metade anjos — em homens em sua inteireza".

Inicialmente, a esquerda hegeliana usou Hegel contra a teologia e a filosofia tradicional. E, posteriormente, dirigiu suas críticas contra as "abstrações" hegelianas, em nome do homens concreto, do indivíduo em particular ou da política revolucionária. Substancialmente, a esquerda hegeliana combateu a fé cristã em nome de uma metafísica imanentista e as abstrações da filosofia hegeliana em nome da "concretude".

Retrospectivamente, o entusiasmo dogmático dos filósofos agora expostos parece excessivo e, por vezes, ingênuo. Entretanto, não podemos negar que eles levantaram problemas profundos, dando lugar a um mundo de idéias cuja influência ainda se faz sentir. E também não se poderia compreender Marx plenamente sem compreender os problemas, as teorias e as controvérsias que agitaram a esquerda hegeliana, à qual Marx pertenceu no primeiro momento, mas que depois criticaria duramente.

4. O socialismo utópico

4.1. Saint-Simon: a ciência e a técnica como base da nova sociedade

Lênin escreveu que "o marxismo é o legítimo sucessor de tudo o que a humanidade criou de melhor durante o século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês". Esse "socialismo francês" é aquele que, com ou sem razão, foi depois chamado de *socialismo utópico* e que relaciona entre os seus pensadores mais significativos Saint-Simon, Fourier e Proudhon.

Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) foi pensador que conseguiu focalizar sobre si a atenção de muitos estudiosos contem-

porâneos e também dos pósteros pelo fato de, antes de qualquer outro, ter sido o primeiro a perceber a transformação da sociedade em sociedade industrial, identificando alguns daqueles grandes problemas sobre os quais debruçar-se-iam não somente os positivistas, mas sobretudo Marx e seus seguidores. O primeiro escrito de Saint-Simon, de 1802, são as *Cartas de um habitante de Genebra aos seus contemporâneos;* em 1814, em colaboração com Augustin Thierry, publicou a *Reorganização da sociedade européia;* sua obra mais importante, *A indústria,* é de 1817; *O novo cristianismo* é de 1825. Auguste Comte foi seu secretário e colaborador de 1818 a 1824, ano em que houve o rompimento entre os dois.

A idéia de fundo de Saint-Simon (idéia destinada a maiores e diversos desdobramentos) é a de que a história é regida pela lei de *progresso.* Mas tal progresso não é linear, enquanto a história humana é alternância de *períodos orgânicos e períodos críticos.* As épocas orgânicas baseiam-se em um conjunto de princípios bem sólidos, crescendo e operando em seu interior. Mas ocorre que, em dado momento, o desenvolvimento da sociedade (nas idéias, nos valores, na técnica etc.) invalida os princípios sobre os quais ela antes se baseava estavelmente. E então temos o que Saint-Simon chama de "épocas críticas". Assim como o monoteísmo punha em crise a época orgânica do politeísmo, a Reforma e depois a Revolução Francesa, mas especialmente o desenvolvimento da ciência, puseram em crise a época orgânica da Idade Média. Mediante esse esquema, Saint-Simon subverte alguns juízos históricos operados pelo iluminismo. Em nome das luzes da Razão, o iluminismo julgara negativamente a Idade Média cristã, que Saint-Simon, ao contrário, vê como época orgânica e estável, governada pela fé; o iluminismo, ademais, julgara positivamente a época moderna, mas nela Saint-Simon vê uma época crítica, cujo caos espiritual e social, é fruto da queda dos valores da Idade Média.

Não se trata, no entanto de andar para trás. O que é necessário é irmos adiante, em direção a nova época orgânica, ordenada pelo princípio da *ciência positiva.* Segundo Saint-Simon, o progresso científico teria assim destruído aquelas doutrinas teológicas e aquelas idéias metafísicas que serviam de fundamento para a época orgânica da Idade Média. Agora, o mundo dos homens só poderia ser reorganizado e ordenado com base na ciência positiva.

Nessa nova época orgânica, o *poder espiritual* será dos homens de ciência, "que podem predizer o maior número de coisas", ao passo que o *poder temporal* pertencerá aos industriais, vale dizer, "aos empreendedores de trabalhos pacíficos, que ocuparão o maior número de indivíduos". Tudo isso para dizer que a afirmação do industrialismo torna impossível o poder teocrático feudal da Idade Média, onde a hierarquia eclesiástica detinha o poder espiritual e

Saint-Simon (1760-1825) foi o teórico e o propugnador de nova sociedade, na qual os "cientistas" substituam os "eclesiásticos" e os "industriais" substituam os "guerreiros".

o poder temporal estava nas mãos dos guerreiros. Em a nova época, os eclesiásticos são substituídos pelos cientistas e os guerreiros pelos industriais.

Com efeito, a ciência e a tecnologia estão hoje em condições de resolver os problemas humanos e sociais. Escreve Saint-Simon: "Existe uma ordem de interesses que é sentida por todos os homens: são os interesses que se referem ao desenvolvimento da vida e do bem-estar. Essa ordem de interesses é a única sobre a qual todos os homens devem deliberar e agir em comum: portanto, é a única em função da qual pode ser exercida ação política, a única que pode ser levada em consideração como medida da avaliação de todas as instituições e de todas as questões políticas. A política, portanto, é a *ciência da produção,* isto é, a ciência que tem por objetivo a ordem de coisas mais favorável a todos os tipos de produção. A política, portanto, é ciência da produção, razão por que não fica mais abandonada ao capricho das circunstâncias."

Diz Saint-Simon que os homens só podem ser felizes "satisfazendo suas necessidades físicas e suas necessidades morais". E esse é exatamente o fim ao qual tendem "as ciências, as belas artes e os ofícios". Fora disso só existem "os parasitas e os dominadores". Para ilustrar a necessidade de que o poder político passasse para as mãos dos técnicos, cientistas e produtores, Saint-Simon apresentou uma conhecida parábola: se a França perdesse os três mil indivíduos que exercem os cargos políticos, religiosos e administrativos mais importantes, o Estado não sofreria nenhum prejuízo e tais pessoas seriam facilmente substituídas; mas, observa Saint-Simon, se a França perdesse os seus três mil mais capazes cientistas, artistas e artesãos, ela "cairia logo em estado de inferioridade diante das nações de que agora é rival e continuaria permanecendo subalterna em relação a elas enquanto não reparasse a perda e não reerguesse a cabeça". Assim o princípio ordenador da nova sociedade é o pensamento positivo: esse princípio eliminará "os três principais inconvenientes do sistema político vigente, isto é, o arbítrio, a incapacidade e a intriga".

O progresso em direção à nova época orgânica, dominada pela filosofia positiva, é progresso inevitável. Em seu último escrito, o *Novo cristianismo,* Saint-Simon delineia o advento da futura sociedade como retorno ao cristianismo primitivo. Será sociedade na qual a ciência constituirá o meio para alcançar aquela fraternidade universal que "Deus deu aos homens como regra de sua conduta". E, com base nessa regra, os homens "devem organizar a própria sociedade do modo que possa ser mais vantajoso para o maior número de pessoas; em todos os trabalhos, em todas as ações, os homens devem se propor o objetivo de melhorar o mais rapidamente e o mais completamente possível a existência moral e física da

classe mais numerosa. Eu digo — proclama Saint-Simon — que é nisso e somente nisso que consiste a parte divina da religião cristã".

Na França, a doutrina de Saint-Simon teve razoável difusão. Ela deu dignidade filosófica ao problema social; contribuiu para tornar mais viva a consciência da relevância social da ciência e da técnica; exaltou a atividade industrial e bancária; a idéia dos canais de Suez e do Panamá é dos saint-simonistas; Saint-Simon e seus discípulos desenvolveram firme campanha contra o parasitismo e a injustiça; e, para favorecer a justiça, insistiram na idéia de eliminar a propriedade privada, revogar o direito de herança (de modo a abolir "o acaso do nascimento") e planejar a economia, tanto a agrária como a industrial. Para Saint-Simon, o supremo critério que deveria enformar a ação do Estado devia ser o seguinte: de cada qual segundo a sua capacidade, a cada qual segundo as suas obras. A primeira norma deveria ser a da produção, a segunda a regra da distribuição.

O movimento de Saint-Simon deu origem, entre os seus discípulos, a uma espécie de igreja (cujo pontífice era Barthélemy-Prosper Enfantin, o chamado "padre" Enfantin), que, dilacerada pela cisão entre duas correntes internas, uma guiada por Lesseps (que depois construiria o canal de Suez) e outra por Enfantin, não durou muito tempo. E, com efeito, não era fácil a coesão dos elementos técnico-científicos com os místico-românticos.

Entretanto, foi precisamente do saint-simonismo que se originaram as correntes socialistas, a mais importante das quais foi a ligada a Charles Fourier, embora não se deva esquecer o "voluntarismo revolucionário" de Louis Auguste Blanqui (1805-1881) e o "reformismo" de Louis Blanc (1811-1882). O primeiro foi conspirador, o segundo reformador. Blanqui pensava que a vontade revolucionária, encarnada pela conspiração armada, fosse onipotente. Já Blanc era de opinião que a ação do Estado, através de reformas graduais, poderia eliminar a desigualdade, a espoliação e, sobretudo, o desemprego. Blanqui confiava na luta armada, Blanc na ação do Estado. E, se as origens do primeiro podem ser buscadas em Babeuf, as de Blanc certamente são encontradas em Saint-Simon.

4.2. Charles Fourier e o "novo mundo societário"

Charles Fourier (1772-1837) foi discípulo de Saint-Simon e autor de escritos que, por sua extravagância e genialidade, apresentam elementos profundos para a meditação histórica e moral. A idéia central de Fourier é a de que existe na história grandioso plano providencial, do qual não podem estar excluídos o homem, o seu trabalho e o modo de constituição da sociedade. Ora, a Provi-

dência pôs em toda a humanidade "as mesmas paixões". E essa "atração passional" — "a única intérprete conhecida entre Deus e o universo" — não pode ser frustrada e reprimida.

Segundo Fourier, a lei da atração terrestre, descoberta por Newton, pode ser generalizada de modo a abranger também a vida dos homens: as paixões humanas são "sistemas de atração" e, portanto, devem ser satisfeitas. Por isso, se quiser respeitar o *plano harmônico* de Deus, a organização social deve tornar *atraente* o trabalho, para o qual o homem sente-se chamado. Desse modo, ao invés de obstaculizar a natural tendência ao prazer, é preciso utilizá-la tendo em vista o máximo rendimento.

O que ocorre, sustenta Fourier, foi que as três grandes épocas históricas que teriam existido até hoje — a dos selvagens, a dos bárbaros e a dos civilizados — precisamente obstaculizaram o desenvolvimento harmonioso das paixões humanas, com todo aquele acúmulo de conflitos e dissenções, dos quais não está imune a nossa sociedade "civilizada". A *civilisation* era grande coisa para os iluministas (aperfeiçoamento material e espiritual progressivo da humanidade), mas, para Fourier, a "civilização" significa o triunfo da mentira, como o demonstra o comércio, em virtude do qual, passando de mão em mão, *as mercadorias aumentam de preço, mas não de valor.*

Em uma viagem entre Rouen e Paris, ocorrida em 1798, Fourier notara diferenças no preço das maçãs em localidades do mesmo clima. Esse fato o convenceu da nocividade resultante da atividade desenvolvida pelos intermediários comerciais (e Fourier era também representante comercial!). Persuadido de que, ao lado das maçãs maléficas de Adão e Páris, também havia a maçã benéfica de Newton, Fourier quis acrescentar a esta última também a sua: para ele, é a "civilização" que, através do regime da livre concorrência, onde cada qual persegue o seu próprio interesse sem pensar no dos outros e da comunidade, aumenta a miséria, ainda que estando os bens disponíveis em maior quantidade.

Por outro lado, não apenas a economia é perversa, mas também a moral. Em *O novo mundo industrial* (1829), Fourier escreve que, no estado atual, o homem está em guerra consigo mesmo, pois suas paixões chocam-se entre si — e aquela ciência que se chama *moral* pretende reprimi-las. Mas, como observa Fourier, "reprimir não é harmonizar", sendo na verdade o objetivo o de "alcançar o mecanismo espontâneo das paixões, sem reprimir nenhuma". Segundo Fourier, a moral atual bloqueia as paixões e gera assim a hipocrisia (por exemplo, a infidelidade da mulher ou os subterfúgios dos filhos etc.). Essa é a fonte da mentira. Mas "seria absurdo que Deus houvesse dado à nossa alma impulsos inúteis quando não até nocivos".

Todas essas considerações levam Fourier a sustentar que as paixões ou "atrações" não devem ser coibidas, mas sim liberadas e direcionadas para o seu rendimento máximo. Ele estava convencido de que a organização adequada para tal fim era a "falange", grupo de cerca de mil e seiscentas pessoas que vivem em um "falanstério". Os falanstérios são unidades agrícola-industriais, nas quais as habitações são albergues e não casernas e onde cada qual encontra oportunidades variadas para satisfazer as suas inclinações. As mulheres são equiparadas aos homens; a vida familiar é abolida, já que as crianças são educadas pela comunidade; desaparece a faina do trabalho doméstico. No falanstério vigora total liberdade sexual. No Novo Mundo, o bordel torna-se instituição do maior respeito. Ninguém está vinculado a trabalho específico. Cada qual produz o que lhe agrada produzir. Entretanto, para evitar a monotonia da repetitividade, cada indivíduo aprende pelo menos quarenta atividades profissionais e muda de trabalho várias vezes ao dia. Os trabalhos desagradáveis e sujos (como limpar as cloacas e outras coisas do gênero) são confiados às crianças, que experimentam grande prazer em brincar na porcaria.

São essas, portanto, as premissas que deveriam permitir a passagem para a época da Harmonia Universal, a época do Novo Mundo Societário. Nesse Novo Mundo Societário, destinado a durar muito mais do que as épocas anteriores, todos poderão satisfazer as doze paixões fundamentais: as cinco ligadas aos sentidos, as quatro paixões afetivas (amizade, amor, ambição e familiarismo) e as três paixões distributivas (a paixão pela intriga ou "cabalística", a paixão pela mudança ou "borboleteira" e a paixão pela combinação dos instintos ou "composta").

As atividades do falanstério serão dirigidas por um "unarca". Fourier, porém, não gosta da rigidez do sistema de Owen e, contrariamente a Saint-Simon, que centraliza o poder com seu "conselho industrial", Fourier o descentraliza com os falanstérios. No falanstério, o trabalho deverá ser *atraente:* "Ele talvez forneça atrativos mais sedutores do que aqueles que hoje são apresentados pelas festas, os bailes e os espetáculos." Aliás, as pessoas encontrarão mais satisfação no trabalho do que nas festas, bailes ou espetáculos "apresentados nas horas dos turnos industriais". Desse modo, em "Harmonia" — assim se chamará a sociedade futura —, o problema da produção é tranqüilamente resolvido e, ao mesmo tempo, devido à superabundância de produtos, não haverá o problema da distribuição.

Não devemos esquecer que alguns discípulos de Fourier tentaram realizar o seu programa. Foram constituídas falanges na Europa e nos Estados Unidos. As experiências faliram, mostrando o caráter utópico das idéias de Fourier. Entretanto, ultimamente,

Fourier voltou a ser levado em consideração, no sentido de ter sido precursor de concepções que, em alguns aspectos, não estariam muito distantes das suas, como, por exemplo, as de *Eros e Civilização,* de Herbert Marcuse.

4.3. Pierre-Joseph Proudhon: a autogestação operária da produção

Em 1840, Proudhon (1809-1865) publicou o famoso escrito *O que é a propriedade?;* em 1843, aparece *A criação da ordem na humanidade;* em 1846, *O sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria;* de 1858 são os três volumes de *A justiça na revolução e na Igreja.* Promotor de movimentos sindicais, mutualistas e pacifistas, Proudhon era simultaneamente adversário da *propriedade privada* tanto quanto do *comunismo.*

Proudhon vê que a economia burguesa tem por fundamento a propriedade privada. Mas o que é a propriedade? Responde Proudhon: "A propriedade é furto." Já se disse que tal resposta foi como que um tiro de pistola disparado de surpresa para chamar a atenção até do tranqüilo burguês para a questão social. A propriedade é furto, segundo Proudhon, porque o capitalista não remunera o operário com *todo* o valor do seu trabalho. A "força coletiva", resultante da força de muitos trabalhadores organizados, fornece produtividade muito mais alta do que aquela que se obteria da soma de simples trabalhos individuais. É esse o sentido da frase "a propriedade é furto": o capitalista se apropria do valor do trabalho coletivo. E a partir daí se cria a contradição fundamental entre capital e trabalho, contradição que leva o capitalista não só a se apropriar do trabalho do operário, mas também de sua própria existência.

Para dizer a verdade, Proudhon não é contrário à propriedade enquanto tal, mas somente à propriedade que assegura "renda sem trabalho". A propriedade só pode ter justificação unicamente como condição de liberdade. Mas, quando ela está organizada de modo a tornar livres uns poucos (os capitalistas) em troca da escravidão de muitos (os trabalhadores), então ela é furto. Somente o trabalho é produtivo. E o operário pode certamente se apropriar do fruto do seu trabalho. Mas isso é a *posse* e não a propriedade privada capitalista, que dá renda sem trabalho e escraviza muitos em favor de poucos.

O ordenamento socioeconômico burguês, portanto, está errado e deve ser mudado. Mas em que rumo? Proudhon descarta logo a hipótese comunista, que sujeita a pessoa à sociedade. Para Proudhon, o comunismo é religião intolerante, orientada para a ditadura. Diferentemente dos comunistas, ele prefere "fazer a propriedade queimar em fogo lento, ao invés de dar-lhe novas

forças ao fazer uma noite de São Bartolomeu dos proprietários. Mas, se a hipótese comunista não funciona, a proposta individualista também não é adequada. Não é adequada porque é ilusório o desenvolvimento *sem limites* da liberdade dos indivíduos. Sendo assim, Proudhon propõe *novo ordenamento social baseado na justiça.* E, em *A justiça na revolução e na Igreja,* ele define a justiça como "o respeito, experimentado espontaneamente e reciprocamente garantido, pela dignidade humana, em qualquer circunstância em que esteja envolvida, qualquer que seja o risco a que se exponha a sua defesa".

Segundo Proudhon, a justiça é a lei do progresso. Ela não pode ser só idéia, mas deve ser força ativa do indivíduo e da vida associada. Ela deve valer "como a primeira e última palavra do destino humano e coletivo, a sanção inicial e final de nossa bem-aventurança". Proudhon rejeita a concepção da justiça que a vê imposta ao homem desde o exterior, por Deus. Essa é justiça da *revelação,* à qual Prodhon contrapõe a justiça da *revolução,* ou seja, aquela justiça *imanente* à consciência e à história humana.

Para Proudhon, a justiça é imanente e progressiva. Afirma ele: "Se a justiça não é inata na humanidade, se lhe é superior e estranha, o resultado é que a sociedade humana não tem leis próprias, que o sujeito coletivo não tem costumes, que o estado social é estado contra a natureza e que a civilização é depravação." Em sua opinião, tal concepção da justiça, imanente e progressiva, ter-se-ia afirmado plenamente na Revolução Francesa.

E diz ainda Proudhon: "Para o ser racional, a justiça é, ao mesmo tempo, princípio e forma do pensamento, garantia do juízo, norma de conduta, objetivo do saber e fim da existência: ela é sentimento e noção, manifestação e lei, idéia e fato; é a vida, o espírito, a razão universal." E precisamente através da idéia de justiça é que Proudhon desfere crítica decisiva contra qualquer solução coletivista do problema econômico.

Para Proudhon, se todos os meios de produção são colocados nas mãos do Estado, então a liberdade dos indivíduos é limitada até o ponto do sufocamento, aumentando a desigualdade social ao invés de diminuí-la. Sua idéia é de que o comunismo nunca poderá respeitar a dignidade da pessoa e os valores da família. O comunismo não elimina os males da propriedade privada, mas muito mais os leva à exasperação: no comunismo, o Estado torna-se proprietário não só dos bens materiais, mas também dos cidadãos. O comunismo pretende nacionalizar não só as indústrias, mas também a vida dos homens. Ele é o anúncio de Estado de caserna e do despotismo policialesco.

Ao contrário, para Proudhon, trata-se de reorganizar a economia, fazendo com que *os trabalhadores se tornem proprietários dos*

meios de produção e, portanto, tenham a possibilidade de autogerir o processo produtivo. Desse modo, o tecido econômico da sociedade passa a se constituir como pluralidade de centros produtores, que se equilibram mutuamente. Paralelamente, o Estado consistirá na "reunião de muitos grupos, diversos por natureza e por objeto, formados cada qual para o exercício de função especial e a criação de produto particular, reunidos sob lei comum e interesse idênticos". Esses grupos se limitam *reciprocamente* no poder e, desse modo, garantem a justiça e a liberdade: a liberdade em relação ao superpoder de um grupo ou do Estado e a justiça contra a apropriação capitalista do trabalho dos operários.

O pensamento de Proudhon, portanto, caracteriza-se por aguda sensibilidade pela justiça, pela análise séria da economia capitalista e pela fé inquebrantável na liberdade do indivíduo e na força dessa liberdade. É nisso que se devem buscar as razões pelas quais hoje, depois das realizações totalitárias das soluções propostas para eliminar os males do capitalismo, Proudhon vem sendo objeto de renovada meditação, sobretudo no que se refere à questão da autogestão. E, a propósito da autogestão, deve-se recordar que Proudhon tentou aplicar os seus princípios através da instituição de um Banco de Troca, no qual a moeda era substituída por "bônus de circulação" emitidos pelo banco e garantidos pelos produtos dos participantes da instituição. Por esse meio, todos os trabalhadores teriam possibilidade de adiantamentos sem juros para fundar empresas nas quais o produto do seu trabalho ficasse inteiramente em suas mãos.

Marx recebeu com entusiasmo o escrito de Proudhon *O que é a propriedade?,* mas, depois, criticou fortemente (e não com toda justiça) a sua *Filosofia da miséria.* Entretanto, não devemos esquecer que a influência de Proudhon foi variada e duradoura. O sindicalismo francês, na década de 60, remetia-se constantemente a Proudhon em suas propostas de organização de cooperativas e do crédito; a maior parte dos membros franceses da I Internacional eram proudhonianos (contrários às greves e à revolução política e defensores do "mutualismo"); através dos elementos anarco-sindicalistas de seus projetos, Proudhon influenciou Bakunin e também Kropotkin.

Nos dias de hoje, a crítica ao superpoder econômico e social do "onívoro" comunismo é questão que encontra em Proudhon um precursor na história do pensamento. E o recente "obreirismo", com sua desconfiança em relação às ideologias que não estão a serviço direto dos interesses do proletariado, com o seu desapreço pelos parlamentos que decidem do alto pelos outros e com a sua aversão à participação dos intelectuais no movimento operário, também se vincula a Proudhon.

5. Karl Marx

5.1. Vida e obras

Karl Marx nasceu em Tréveros, em 15 de maio de 1818, filho de Heinrich, advogado, e de Henriette Pressburg, dona-de-casa. O pai e a mãe de Marx eram de origem judaica. Entretanto, em 1816-1817, em virtude das leis anti-semitas em vigor na Renânia, quando teve que escolher entre sua fé e a profissão de advogado, Heinrich escolheu a profissão. Karl realizou seus estudos secundários em Tréveros e, depois, foi para Bonn, a fim de estudar leis. Em, Bonn, Karl preferia a vida goliardesca ao estudo. Assim, seu pai tomou a decisão de fazer com que prosseguisse seus estudos na mais austera Universidade de Berlim.

Desse modo, em 1836, Marx se transferiu para Berlim. Ainda no verão daquele ano, noivou em segredo com Jenny von Westphalen, "a mais graciosa jovem de Tréveros", moça de família aristocrática que Marx desposaria em 1843 (Jenny tinha um irmão, Fernando, que foi ministro do Interior da Prússia de 1850 a 1860). Em Berlim, Karl seguiu os cursos de Karl von Savigny e de Eduard Gans. Tornou-se assíduo freqüentador do "Doktor-club", círculo de jovens intelectuais hegelianos alinhados em posições radicais, onde, entre outros, conheceu o professor de história Karl Friedrich Köppen e o teólogo Bruno Bauer. Em 15 de abril de 1841, laureou-se em filosofia, em Berlim, com a tese intitulada *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro.*

Depois de laureado, Marx pensou em obter a livre docência em Bonn, onde ensinava seu amigo Bruno Bauer. Mas Bauer, "o Robespierre da teologia", foi logo afastado da universidade. E, assim, como Bauer não podia apoiá-lo, encerrou-se prematuramente a carreira acadêmica de Marx. Bloqueado o caminho universitário, Marx passou ao jornalismo, tornando-se redator da "Gazeta Renana", órgão dos burgueses radicais da Renânia, onde escreviam homens como Herwegh, Ruge, Bruno Bauer e seu irmão Edgar, bem como Moses Hess. Em pouco tempo, Marx tornou-se redator-chefe do jornal. Entretanto, em 21 de janeiro de 1843, o jornal foi oficialmente interditado.

Nesse período, Marx estudou Feuerbach, ficando entusiasmado. No verão de 1843, escreveu a *Crítica do direito público de Hegel,* cuja introdução foi publicada em Paris, em 1844, nos "Anais franco-alemães", fundados por Ruge, que convidou Marx para ser co-diretor. Em Paris, Marx entrou em contato com Proudhon e Blanc, encontrou Heine e Bakunin e, sobretudo, conheceu Friedrich Engels, que seria seu amigo e colaborador por toda a vida. Os "Anais franco-alemães" só tiveram publicado o seu primeiro fascículo.

Entretanto, ajudado economicamente por alguns amigos de Colônia, Marx prosseguiu suas pesquisas de filosofia e economia política. Os seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (publicados em 1932) são de 1844. Nesse meio tempo, colaborou com o "Vorwärts" ("Avante"), jornal dos artesãos comunistas, que também era difundido na Alemanha. E precisamente por essa colaboração pagaria o preço de ser expulso da França (11 de janeiro de 1845).

Entrementes, amadurecia o seu afastamento da esquerda hegeliana. Em 1845, escreveu *A sagrada família,* em colaboração com Engels e dirigido contra Bruno Bauer e os hegelianos de esquerda. Ainda contra eles, Marx e Engels escreveram em Bruxelas (onde Marx se havia refugiado depois de sua expulsão da França) *A ideologia alemã. As Teses sobre Feuerbach* remontam a 1845 (mas Engels só as tornou públicas em 1888), ao passo que *A miséria da filosofia, resposta à filosofia da miséria de Proudhon* é de 1847, escrito no qual Marx ataca o "socialismo utópico" em nome do "socialismo científico".

Marx permaneceu na Bélgica até 1848. E foi em janeiro de 1848 que ele ditou, juntamente com Engels, o famoso *Manifesto do partido comunista,* a pedido da "Liga dos Comunistas". Desencadeado o movimento de 1848, Marx voltou por breve período a Colônia, onde fundou a "Nova Gazeta Renana", que, porém, foi obrigada quase que imediatamente a suspender suas publicações. De Colônia, voltou para Paris, mas, tendo-lhe sido proibida a sua estada na capital francesa, Marx partiu para a Inglaterra, lá chegando em 24 de agosto de 1849.

Na Inglaterra, Marx se estabeleceu em Londres, onde, entre dificuldades de toda sorte, conseguiu, com a ajuda financeira do seu amigo Engels, levar a bom termo todas aquelas pesquisas de economia, história, sociologia e política que constituem a base de *O Capital,* cujo primeiro volume saiu em 1867, ao passo que os outros dois foram publicados postumamente por Engels, respectivamente em 1885 e em 1894. Em 1859, saíra a sua outra obra fundamental, a *Crítica da economia política.*

Empenhado na atividade de organização do movimento operário, Marx conseguiu fundar em 1864, em Londres, a "Associação Internacional dos Trabalhadores" (a I Internacional), que, depois de vários contrastes e peripécias, dissolveu-se em 1872 (ainda que, oficialmente, a sua dissolução só tenha sido decretada em 1876).

A última década da vida de Marx também foi período de intenso trabalho. Em 1875, publicou a *Crítica ao programa de Gotha,* tomando por alvo as doutrinas de Lassalle. Mas, mais do que qualquer outra coisa, trabalhou em *O Capital.* Em 2 de dezembro de 1881, morreu sua mulher, Jenny. E Karl Marx morreria em 14 de março de 1883, sendo sepultado três dias depois no cemitério londrino de Highgate.

5.2. Marx, crítico de Hegel

O pensamento de Marx formou-se em contato e contra a filosofia de Hegel, as idéias da esquerda hegeliana, as obras dos economistas clássicos e as obras dos socialistas que ele mesmo chamaria de "utópicos".

"Marx e eu — escreve Engels — fomos quase que os únicos a salvar da filosofia idealista alemã (...) a dialética consciente e transferi-la para a concepção materialista da natureza e da história." Marx estava pronto a reconhecer profundidade em Hegel "neste seu começar por toda parte com a oposição das determinações". Entretanto, o afastamento de Marx em relação a Hegel fica claro desde os seus primeiros escritos, a começar pela *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), que critica a filosofia do direito de Hegel com base na situação história e política da Alemanha e na convicção de que "as instituições jurídicas e políticas e as diversas formas de Estado não podem se explicar por si mesmas e em virtude de um chamado desenvolvimento do Espírito humano, mas são resultado das condições materiais de vida, que Hegel, seguindo os franceses e os ingleses do século XVIII, designa pelo nome de 'sociedade civil', sociedade cuja anatomia nos é fornecida pela economia política".

Substancialmente, para Marx, a filosofia de Hegel interpreta o mundo de cabeça para baixo: é *ideologia*. Hegel raciocina como se as instituições existentes, como, por exemplo, a herança, derivassem de puras necessidades racionais, legitimando assim a ordem existente como imutável. A realidade é que, segundo Marx, Hegel transforma em verdades filosóficas dados que são puros fatos históricos e empíricos. E, assim, "por toda parte Hegel cai do seu espiritualismo político para o mais crasso materialismo".

Marx, portanto, desfere contra Hegel duas acusações principais. Antes de mais nada, a de subordinar a sociedade civil ao Estado e, depois, a de inverter o sujeito e o predicado: os indivíduos humanos, isto é, os sujeitos reais, tornam-se em Hegel predicados da "substância mística" universal. Mas, reafirma Marx, "como não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião, da mesma forma não é a constituição que cria o povo, mas o povo que cria a constituição".

Assim, Hegel crê estar descrevendo a essência do Estado, ao passo que, de fato, está descrevendo e legitimando aquela realidade existente que é o Estado prussiano. Escreve Marx: "Hegel não deve ser censurado por descrever o ser do Estado moderno tal como ele é, mas sim por considerar aquilo que é como a essência do Estado." O problema, portanto, é que em Hegel, depois de ter concebido a essência ou substância da pera ou da maçã, até as peras reais tornam-se encarnações do fruto absoluto, ou seja, peras e maças aparentes.

5.3. **Marx, crítico da esquerda hegeliana**

É preciso admitir que a esquerda hegeliana, pelo menos até 1843, foi um dos grupos intelectuais mais vivos e combativos da Europa. Não era grupo homogêneo. Mas enquanto a direita hegeliana, em nome do pensamento de Hegel, procurava justificar o cristianismo e o Estado existente, a esquerda, sempre em nome da dialética hegeliana, transformava o idealismo em materialismo, fazia da religião cristã fato puramente humano e combatia a política existente com base em posições "democrático-radicais".

Entretanto, para Marx, isso era inteiramente insuficiente. Por isso, Marx e Engels, com *A sagrada família,* atacam sobretudo Bruno Bauer e, depois, com *A ideologia alemã,* estendem a polêmica a Stirner e Feuerbach: "Toda a crítica filosófica alemã, de Strauss até Stirner, limita-se à crítica das representações *religiosas."* E, se "os velhos hegelianos acreditavam ter *compreendido* qualquer coisa, desde que a inserissem em uma categoria lógica hegeliana, os jovens hegelianos *criticam* qualquer coisa, descobrindo nela idéias religiosas ou definindo-a como teologia".

Em suma, "como esses jovens hegelianos consideram as representações, os conceitos e, em geral, os produtos da consciência, por eles tornada autônoma, como as verdadeiras cadeias dos homens, assim como os velhos hegelianos faziam delas os verdadeiros laços da sociedade humana, entende-se facilmente que os jovens hegelianos devem combater somente contra essas ilusões da consciência". A convicção que está na base da esquerda hegeliana é a de que as "verdadeiras cadeias" dos homens estão em suas idéias, razão por que os jovens hegelianos pedem coerentemente aos homens, "como postulado moral, que substituam sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, desembaraçando-se assim de seus impedimentos. Essa exigência de modificar a consciência leva a outra exigência, de interpretar diversamente o que existe, ou seja, reconhecê-lo através de interpretação diversa".

Pois bem, "apesar de suas frases, que, segundo eles, 'abalam o mundo', os ideólogos jovens hegelianos são os maiores conservadores". Eles combatem contra as "frases" e não contra o mundo real do qual tais "frases" são o reflexo. Com efeito, "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência". Por tudo isso, também a esquerda hegeliana vê o mundo de cabeça para baixo: o pensamento dos jovens hegelianos, portanto, é pensamento ideológico, como o de Hegel. Escreve Marx: "Não veio à mente de nenhum desses filósofos procurar o nexo existente entre a filosofia alemã e a realidade alemã, o nexo entre a sua crítica e o seu próprio ambiente material."

Conseqüentemente, os jovens hegelianos não tinham nada de radicais. Como já escrevera Marx: "Ser radical significa colher as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem." E a "libertação" do homem não avança um só passo resumindo-se "a filosofia, a teologia, a substância e toda a imundície na 'autoconsciência' " ou libertando o homem do domínio dessas frases. "A libertação é ato histórico e não ato ideal, concretizando-se pelas condições históricas, pelo estado da indústria, do comércio, da agricultura (...)". Os jovens hegelianos mantêm a teoria separada da práxis; Marx une a teoria à prática.

5.4. Marx, crítico dos economistas clássicos

Na opinião de Marx, a anatomia da sociedade civil fornece-a a economia política. E acerta as suas contas com os economistas clássicos (Smith, Ricardo, Pecqueur, Say) com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 (antes de fazê-lo em *O Capital*). Marx deve muito ao trabalho desses economistas, sobretudo às análises de Ricardo.

Escrevia Lênin: "Adam Smith e David Ricardo (...) lançaram as bases da *teoria segundo a qual o valor deriva do trabalho*. Marx continuou a sua obra, deu rigorosa base científica e desenvolveu de modo coerente essa teoria. Ele demonstrou que o valor de toda mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário ou do tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção". E prosseguia: "Mas onde os economistas burgueses viam relações entre objetos (troca de uma mercadoria por outra), Marx descobriu *relações entre homens."*

Em outros termos, a economia política vê nas leis que ela evidencia leis eternas, leis imutáveis da natureza. E não percebe que, desse modo, absolutiza e justifica um sistema de relações existentes em determinado estágio da história humana. Ou seja, transforma um *fato* em *lei* — e lei eterna. Assim, é ideologia. Marx conclui, a partir do estudo dos economistas clássicos, que à máxima produção de riqueza corresponde o empobrecimento máximo do operário. Pois bem, a economia política nos diz que as coisas são assim, mas não nos diz por que são assim — e, portanto, nem se propõe a questão da sua mudança.

Escreve Marx: "A economia política parte do fato da propriedade privada. Não a explica. Expressa o processo *material* da propriedade privada, o processo que se dá na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que depois faz valer como *leis*. Ela não *compreende* essas leis, isto é, não mostra como elas derivam da essência da propriedade privada." Para a economia política "vale (...) como razão última o interesse do capitalista: isto é, ela supõe

aquilo que deve explicar". Assim, Marx procura explicar o surgimento da propriedade privada e tenta mostrar que ela é fato e não lei, muito menos lei eterna.

A realidade, diz Marx, é que o capital é "a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio". A propriedade privada não é dado absoluto que se deve pressupor em toda argumentação: ela é muito mais "o produto, o resultado e a conseqüência necessária do trabalho *expropriado*. A propriedade privada é *fato* que deriva da alienação do trabalho humano. Como na religião, afirma Marx, "quanto mais o homem põe em Deus, menos conserva em si mesmo. O operário põe a sua vida no objeto: e ela deixa de pertencer a ele, passando a pertencer ao objeto". E esse objeto, o seu produto, "existe *fora dele,* independente, estranho a ele, como que uma potência econômica diante dele; e a vida, por ele dada ao objeto, agora o confronta, estranha e inimiga".

5.5. **Marx, crítico do socialismo utópico**

No *Manifesto do partido comunista,* Marx e Engels distinguem o seu socialismo científico dos outros tipos de socialismo. Esses outros tipos de socialismo são: o *socialismo reacionário,* que tem mais de uma versão (a versão *feudalista,* "metade lamentação e metade libelo", que ataca a burguesia a partir da perspectiva e com a nostalgia da sociedade feudal; a versão *pequeno-burguesa,* que, com homens como Sismondi, ataca a burguesia em nome da pequena burguesia ameaçada ser empurrada para a proletarização; a versão do *socialismo alemão* — Grün, Bauer, Hess e outros, que constituiu "o adocicado complemento das acres chicotadas e das balas de fuzil com que os governos respondiam às insurreições operárias"); o *socialismo conservador ou burguês* ("estão nesta categoria os economistas, filântropos, humanitários e melhoradores da situação das classes trabalhadoras, organizadores de beneficências, protetores dos animais, fundadores de sociedades de temperança e toda uma variada gama de obscuros reformadores"; como exemplo desse socialismo, Marx e Engels citam a *Philosophie de la misère,* de Proudhon); o *socialismo e comunismo crítico-utópico,* cujos expoentes mais conhecidos são Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Owen.

Para Marx e Engels, estes últimos têm méritos indubitáveis: viram "o antagonismo das classes e também a eficácia dos elementos dissolventes no seio da própria sociedade dominante". Ademais, eles "forneceram material muito precioso para a iluminação dos operários". Entretanto, e aí está o seu mais grave defeito, "não viram nenhuma atividade histórica autônoma do proletariado". Desse modo, resvalam para o utopismo: criticam a sociedade

capitalista, condenam-na e maldizem-na, mas não sabem encontrar caminho de saída. De fato, acabam por se identificar com a conservação.

A esses tipos de socialismo, Marx e Engels contrapõem o seu próprio *socialismo "científico"*, que teria descoberto a lei de desenvolvimento do capitalismo e, portanto, pode realmente resolver os seus males. A propósito, escreveria Engels: "Devemos a Karl Marx a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista, através da *mais-valia:* ambos fizeram do socialismo uma ciência."

5.6. Marx, crítico de Proudhon

Proudhon figura no *Manifesto do partido comunista* como exemplo típico de socialista conservador ou burguês. E *A miséria da filosofia* é a sarcástica inversão do título da obra de Proudhon *Sistema das contradições econômicas ou a filosofia da miséria.* Entretanto, na "Gazeta Renana", Marx julgara positivamente o escrito de Proudhon *O que é a propriedade?* Ainda no outono de 1843, Marx se declarava muito próximo a Proudhon, já que então, a exemplo de Proudhon, ele rejeitava tanto a propriedade privada como o comunismo. Nos *Manuscritos* de 1844, Marx concorda com Proudhon em vários pontos. E, em *A sagrada família,* escreve que Proudhon é autor de grande progresso científico, "progresso que revoluciona a economia política e que, pela primeira vez, torna possível uma ciência real da economia política".

No entanto, não haviam passado sequer três anos e Marx já censura Proudhon precisamente por aquilo que lhe havia elogiado: *a cientificidade do trabalho.* Escreve Marx na *Premissa* à *Miséria da filosofia:* "Na França, ele (Proudhon) tem o direito de ser mau economista, porque passa por bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser mau filósofo, porque passa por um dos melhores economistas franceses. Pois, em nossa dupla qualidade de alemães e economistas, quisemos protestar contra esse duplo erro." O fato mais importante é que "a obra do senhor Proudhon não é puro e simples tratado de economia política, livro comum, mas sim uma bíblia: 'mistérios', 'segredos arrancados ao seio de Deus', 'revelações', não lhe falta nada".

Como é que, no decorrer de poucos anos, Marx muda de opinião sobre Proudhon? O que foi que aconteceu? Aconteceu precisamente que, nesse período de tempo, Marx estabelecera os traços de fundo de sua concepção materialista-dialética da história. E, a partir dessa perspectiva, devia considerar Proudhon como moralista utópico, incapaz de compreender o movimento da história e mais incapaz ainda de influir sobre ele.

Antes de mais nada, na opinião de Marx, Proudhon não percebe que a concorrência capitalista tem conseqüências inevitáveis e, em sua tentativa de eliminar os seus "lados maus", substitui a análise econômica pela atitude moralista: mas não se pode trocar a realidade por desejos e lamentações. E o fato é ainda mais grave se considerarmos que as contradições das diversas épocas históricas não são simples defeitos, elimináveis por obras de bom senso ou pelo senso de justiça: são condições necessárias para o desenvolvimento social e de passagem de uma forma de sociedade a outra forma da sociedade, mais madura.

Escreve Marx: "Se, na época do regime feudal, os economistas, entusiasmados com as virtudes cavalheirescas, com a bela harmonia entre direitos e deveres, com a vida patriarcal das cidades, com as prósperas condições da indústria doméstica no campo, com o desenvolvimento da indústria organizada em corporações e com os corpos de cônsules e mestres de arte etc., enfim, com tudo o que constitui o lado bom do feudalismo, se houvessem proposto a questão de eliminar tudo o que ofusca esse quadro — servidão, privilégios, anarquia —, que teria acontecido? Teriam sido anulados todos os elementos que constituíam a luta e ter-se-ia sufocado no germe o desenvolvimento da burguesia. Em suma, ter-se-ia proposto o absurdo problema de eliminar a história."

Em conclusão, Marx faz valer contra Proudhon a idéia de que o processo histórico tem dinâmica própria, determinada pelo progresso tecnológico: "O moinho braçal vos dará a sociedade com o senhor feudal e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial." E a dinâmica do desenvolvimento histórico se realiza através da luta de classes. Por isso, o moralismo não adianta. Não se resolvem as contradições sociais eliminando uma das partes em luta, mas somente estimulando a luta até o fim. Portanto, a questão não está, como queria Proudhon, em dividir a propriedade entre os trabalhadores, mas em suprimi-la completamente através da revolução vitoriosa da classe operária.

5.7. Marx e a crítica à religião

Feuerbach sustentara que a teologia é antropologia. E Marx escreve em suas *Teses sobre Feuerbach:* "Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em sua base profana (...). Feuerbach resume a essência religiosa na essência humana." Sobre esse ponto, o *humanismo materialista,* Marx está de acordo com Feuerbach, que teve a coragem "de pôr 'os homens' no lugar dos velhos trastes, inclusive a autoconsciência infinita". Entretanto, na opinião de Marx, Feuerbach deteve-se diante do problema principal e não o resolveu.

Pois bem, "o fato de a base profana se afastar de si mesma e se atribuir reino independente nas nuvens só pode se explicar pela dilaceração íntima e pela contradição interna dessa base profana". Em outras palavras, os homens alienam o seu ser projetando-o em um Deus imaginário somente quando a existência real na sociedade de classes impede o desenvolvimento de sua humanidade. Disso deriva que, para superar a alienação religiosa, não basta denunciá-la, mas é preciso mudar as condições de vida que permitem à "quimera celeste" surgir e prosperar. Feuerbach, portanto, não viu que "até o 'sentimento religioso' é produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a determinada forma social".

É o homem que cria a religião. Mas, diz Marx, "o homem é *o mundo do homem,* o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, que é *consciência invertida do mundo,* porque também são um mundo invertido. A religião é a teoria invertida deste mundo". Assim, torna-se evidente que "a luta contra a religião é (...) a luta contra aquele mundo do qual a religião é o aroma espiritual". Existe o mundo fantástico dos deuses porque existe o mundo irracional e injusto dos homens. "A miséria religiosa é a expressão da miséria real em um sentido e, em outro, é o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, o espírito de situações em que o espírito está ausente. Ela é o ópio do povo".

Marx não ironiza o fenômeno religioso: a religião não é para ele a invenção de padres enganadores, mas muito mais obra da humanidade sofredora e oprimida, obrigada a buscar consolação no universo imaginário da fé. Mas as ilusões não se desvanecem se não eliminamos as situações que as criam e exigem. Escreve Marx nas *Teses sobre Feuerbach:* "Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de modos diversos; agora, trata-se de transformá-lo". E, conseqüentemente, "a crítica à religião é (...) *em germe a crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola".* Substancialmente, a primeira função de uma filosofia a serviço da história, segundo Marx, é a de desmascarar a auto-alienação religiosa, "mostrando suas formas que nada têm de sagradas". Essa é a razão por que "a crítica do céu se transforma (...) em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política".*

5.8. A alienação do trabalho

Mediante Feuerbach, Marx passa da crítica do céu à crítica da terra. Aqui, porém, "em terra firme", não encontra um homem que *se faz* ou *se realiza* transformando ou humanizando a natureza no sentido das necessidades, dos conceitos ou dos projetos e planos do próprio homem, juntamente com outros homens.

Na realidade, "a aranha realiza operações que se assemelham às do tecelão e a abelha envergonha muitos arquitetos com a construção de suas casinhas de cera. Mas o que desde o princípio distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que ele *construiu a casinha em sua cabeça* antes de construí-la de cera. No fim do processo de trabalho, emerge resultado que no início já estava presente na idéia do trabalhador e que, portanto, já estava presente idealmente. Não que ele efetue somente a mudança de forma do elemento natural", pois aqui realiza "o próprio objetivo, que ele conhece" e "determina como lei o modo do seu operar", escreve Marx em *O Capital*. Para ele, tudo isso significa que o homem pode viver humanamente, isto é, fazer-se enquanto homem, precisamente humanizando a natureza segundo as suas necessidades e as suas idéias, juntamente com os outros homens. O trabalho social é antropógeno. E distingue o homem dos outros animais: com efeito, o homem pode transformar a natureza, objetivar-se nela e humanizá-la, pode fazer dela o seu corpo inorgânico.

Entretanto, se olharmos para a história e a sociedade, veremos que o trabalho não é mais feito, juntamente com os outros homens, pela necessidade de apropriação da natureza externa, veremos que não é mais realizado pela necessidade de objetivar a própria humanidade, as próprias idéias e projetos, na matéria-prima. O que vemos é que o homem trabalha pela sua pura subsistência. Baseada na divisão do trabalho, a propriedade privada torna o trabalho *constritivo*. O operário tem alienada a matéria-prima; são alienados os seus instrumentos de trabalho; o produto do trabalho lhe é arrancado; com a divisão do trabalho, ele é mutilado em sua criatividade e humanidade.

O operário torna-se mercadoria nas mãos do capital. Isso é a *alienação do trabalho,* da qual, segundo Marx, derivam todas as outras formas de alienação, como a alienação política (na qual o Estado se ergue acima e contra os homens concretos) ou a religiosa. Para ele, a superação dessa situação, na qual o homem é transformado em ser bruto, realiza-se através da luta de classes, que eliminará a propriedade privada e o trabalho alienado.

Mas em que consiste, mais exatamente, a alienação do trabalho? "Consiste antes de mais nada no fato de que *o trabalho é externo ao operário,* isto é, não pertence ao seu ser e, portanto, ele não se afirma em seu trabalho, mas se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz, não desenvolve energia física e espiritual livre, mas definha seu corpo e destrói o seu espírito. Por isso, somente fora do trabalho é que o operário sente-se senhor de si; no trabalho, ele se sente fora de si. Sente-se em sua própria casa se não está trabalhando; e, se está trabalhando, não se sente em sua própria casa. O seu trabalho, portanto, não é voluntário, mas constrito: é traba-

lho forçado. Não constitui, assim, a satisfação de uma necessidade, mas somente *meio* para satisfazer necessidades estranhas". Por tudo isso, o homem só se sente livre em suas funções animais (comer, beber, procriar ou ainda morar em casa ou se vestir), sentindo-se como nada além de animal em suas funções humanas, isto é, no trabalho.

A alienação do trabalho faz com que "o operário se torne tanto mais pobre quanto maior é a riqueza que produz, quanto mais a sua produção cresce em potência e extensão. O operário torna-se mercadoria tanto mais vil quanto maior é a quantidade de mercadorias que produz". Mas as coisas não param por aí, já que "a alienação do operário em seu produto significa não apenas que seu trabalho se torna objeto, algo que existe exteriormente, mas também que ele existe *fora* dele, *independente* dele, estranho a ele, tornando-se diante dele como que um *poder em si mesmo,* o que significa que *a vida que ele deu ao objeto* agora se lhe contrapõe como *hostil e estranha".*

Para concluir, a alienação do operário no seu objeto se expressa no fato de que "quanto mais o operário produz, menos tem para consumir; *quanto maior valor produz,* tanto menor valor e menor dignidade possui; *quanto mais belo é o seu produto, tanto mais disforme* torna-se o operário; quanto mais refinado é o seu objeto, *tanto mais bárbaro ele se torna;* quanto *mais forte* é o trabalho, *mais fraco* ele fica; quanto *mais espiritual* é seu trabalho, mais ele se torna *material e escravo da natureza".*

5.9. O materialismo histórico

A teoria da alienação do trabalho é a melhor introdução à outra teoria fundamental de Marx, que é o *materialismo histórico.* Como Marx escreveu no *Prefácio* a *Por uma crítica da economia política,* o materialismo histórico consiste na tese segundo a qual "não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, o seu ser social que determina a sua consciência". Isso leva a especificar a relação existente entre *estrutura* econômica e *superestrutura* ideológica.

Em *A ideologia alemã,* pode-se ler: "A produção das idéias, das representações, da consciência, em primeiro lugar, está diretamente entrelaçada à atividade material e às relações materiais dos homens, linguagem da vida real. As representações e os pensamentos, bem como o intercâmbio espiritual dos homens, ainda aparecem aqui como emanação direta do seu comportamento material. E, do mesmo modo, isso vale para a produção espiritual, como ela se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião etc., de um povo". Os homens são os produtores de suas

representações, idéias etc., mas, precisa Marx, são "os homens reais, operantes, assim como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas".

E eis uma formulação ainda mais clara da teoria do materialismo histórico: "Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, em relações de produção que correspondem a determinado grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas de consciência social. O modo de produção da vida material, em geral, condiciona o processo social, político e espiritual da vida". A descoberta dessa teoria, isto é, do condicionamento da superestrutura pela estrutura econômica, serviu a Marx como "fio condutor" dos seus estudos, que lhe mostraram que, "com a mudança da base econômica, transforma-se mais ou menos rapidamente toda a gigantesca superestrutura".

Portanto, como escreve Marx, os homens podem ser distingüidos dos animais pela religião, pela consciência ou pelo que se quiser, "mas eles começaram a se distinguir dos animais quando começaram a produzir os seus meios de subsistência". E aquilo que "os indivíduos são depende (...) das condições materiais de sua produção". A essência do homem, portanto, está em sua atividade produtiva. A primeira ação histórica do homem deve ser vista na criação dos meios adequados para satisfazer suas necessidades vitais. E a satisfação de uma necessidade gera outras. Por isso, quando as necessidades aumentam, a família não basta mais: criam-se outras relações sociais; então, tanto o aumento da produtividade como as necessidades acrescidas e o aumento da população criam a divisão do trabalho. E a divisão do trabalho em trabalho manual e intelectual, por um lado, faz nascer a ilusão de que a consciência ou o espírito seja algo separado da matéria e da história, e, por outro lado, gera uma classe que vive do trabalho alheio.

Tudo isso para dizer que a história verdadeira e fundamental é a dos indivíduos reais, de sua ação para transformar a natureza e de suas condições materiais de vida, "tanto das que eles já encontraram existindo como das produzidas por sua própria ação". A consciência e as idéias derivam dessa história e se entrelaçam com ela: "a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra forma ideológica" não são autônomas e propriamente não têm história, pois, quando muda a base econômica, mudam com ela. Como escrevem Marx e Engels: "As idéias dominantes de uma época foram sempre as idéias da classe dominante." E essas idéias, precisamente, são ideologia, visão da realidade histórica de cabeça

para baixo, justificação da ordem social existente através das leis, da moral, da filosofia etc.

5.10. O materialismo dialético

Escrevem Marx e Engels em *A ideologia alemã:* "Nós conhecemos somente uma única ciência: a ciência da história". O materialismo de Marx é *materialismo histórico.* E, como fio condutor para o estudo da história, ele apresenta a teoria pela qual as idéias jurídicas, morais, filosóficas, religiosas etc., dependem, são condicionadas ou são o reflexo e a justificação da estrutura econômica, de modo que, se muda a estrutura econômica, haverá transformação correspondente na superestrutura ideológica. Em grandes linhas, as épocas que, na opinião de Marx, marcam o progresso da formação econômica da sociedade são os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês.

Quando se estudam as grandes crises da história, as épocas de transição, "é indispensável distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas da produção, que pode ser verificada com a precisão das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, ou seja, as formas ideológicas que permitem aos homens conceberem esse conflito e combatê-lo. Como não se pode julgar um homem pela idéia que ele tem de si mesmo, da mesma forma não se pode julgar tal época de transformação pela consciência que ela tem de si mesma; ao contrário, deve-se explicar essa consciência com as contradições da vida material, com o conflito existente entre as forças produtivas da sociedade e as relações de produção".

Existe, portanto, uma relação de determinação ou, de qualquer modo, de condicionamento pela estrutura econômica sobre a superestrutura constituída pelas produções mentais dos homens, isto é, sobre a sua consciência ou, melhor ainda, sobre a sua consciência social. Mas o materialismo de Marx é também e sobretudo *materialismo dialético.* Nesse sentido, ele pretende se caracterizar e distinguir tanto do materialismo mecanicista do século XVIII como, por exemplo, do materialismo de um Vogt ou Moleschott, chamado de "materialismo vulgar" por Engels. Escreve Lênin: "Marx não se deteve no materialismo do século XVIII, mas levou adiante a filosofia. Ele a enriqueceu com as conquistas da filosofia clássica alemã, sobretudo com o sistema de Hegel, que, por seu turno, levara Feuerbach ao materialismo. A principal dessas conquistas é a dialética, isto é, a doutrina do desenvolvimento em sua expressão mais completa, mais profunda e menos unilateral, a doutrina da relatividade dos conhecimentos humanos, reflexo da matéria em perpétuo desenvolvimento."

Na realidade, Marx reconhece como mérito de Hegel o de "começar por toda parte com a oposição das determinações (...) e enfatizá-la". Mas, como a alienação não é para Marx figura especulativa, mas sim a condição histórica em que o homem se encontra em relação à propriedade privada dos meios de produção da mesma forma também a dialética — entendida hegelianamente como síntese dos contrários — é assumida por Marx, só que ele a *inverte*. Com efeito, escreve ele no *Prefácio* à segunda edição de *O Capital:* "Para Hegel, o processo do pensamento, que ele transforma até em sujeito independente, com o nome de Idéia, é o demiurgo do real, que, por seu turno, constitui somente o fenômeno exterior da Idéia ou processo do pensamento. Para mim, ao contrário, o elemento ideal nada mais é do que o elemento material transferido e traduzido no cérebro dos homens (...). A mistificação em que se encontra a dialética nas mãos de Hegel não lhe tira, de modo algum, o mérito de ter sido o primeiro a expor ampla e conscientemente as formas gerais da própria dialética. Somente que nele ela está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional dentro da casca mística".

Assim, a dialética permite a Marx compreender o movimento real da história e, portanto, também o estado de coisas existente. Mas, simultaneamente, também permite a compreensão do "crepúsculo necessário" desse estado de coisas existentes, "porque concebe toda forma acontecida no fluir do movimento e, portanto, também no seu lado transitório, porque nada pode intimidá-la: ela é crítica e revolucionária por essência". O confronto entre o estado de coisas existente e sua negação é inevitável — e esse confronto se resolverá com a superação do estado de coisas existente.

Marx *inverte* a dialética hegeliana, "pondo-a de pé": transporta-a das idéias para a história, da mente para os fatos, da "consciência infeliz" para a "realidade social em contradição". Substancialmente, em sua opinião, todo momento histórico gera contradições em seu seio, e elas constituem a mola do desenvolvimento histórico. Reivindicando para *O Capital* o mérito de ser "a primeira tentativa de aplicação do método dialético à economia política", Marx sustenta que a dialética é a lei do desenvolvimento da realidade histórica e que essa lei expressa a inevitabilidade da passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista, com o conseqüente fim da exploração e da alienação.

5.11. **A luta de classes**

No *Manifesto do partido comunista,* escrevem Marx e Engels: "A história de toda sociedade que existiu até o momento é a história da luta de classes. Livres e escravos, patrícios e plebeus, barões e

servos da gleba, membros das corporações e aprendizes, em suma, opressores e oprimidos, estiveram continuamente em mútuo contraste e travaram luta ininterrupta, ora latente, ora aberta, luta que sempre acabou com transformação revolucionária de toda a sociedade ou com a ruína comum das classes em luta".

Opressores e oprimidos: eis, portanto, o que Marx vê no desenrolar da história humana em sua totalidade. E a nossa época, a época da burguesia moderna, não eliminou em absoluto o antagonismo das classes: pelo contrário, simplificou-o, visto que "toda a sociedade vai se dividindo cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente contrapostas uma à outra: burguesia e proletariado".

Em nota à edição inglesa do *Manifesto,* de 1988, Engels explica que, por *burguesia,* entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção e empregadores de assalariados. Por *proletariado* se entende, ao invés, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios de produção próprios, são obrigados a vender sua força de trabalho para viver.

Pois bem, a classe burguesa surge no interior da sociedade feudal, representa a sua negação e a supera. Os primeiros elementos da burguesia desenvolveram-se a partir dos servos da gleba. Depois, a descoberta da América, a circunavegação da África e o intercâmbio com as colônias deram à empreendedora classe burguesa e à indústria impulso sem precedentes e, "com isso, imprimiram rápido desenvolvimento ao elemento revolucionário dentro da sociedade feudal em desagregação".

O exercício da indústria, feudal ou corporativa, até então em uso, não foi mais suficiente. Em seu lugar, apareceu a manufatura: "O segmento industrial médio suplantou os mestres artesãos: a divisão do trabalho entre as diversas corporações desapareceu diante da divisão do trabalho dentro da própria fábrica". Nesse meio tempo, cresciam os mercados. A manufatura também deixou de ser suficiente. Foi "então que o vapor e as máquinas revolucionaram a produção industrial. A indústria manufatureira foi substituída pela grande indústria moderna: em lugar do segmento industrial médio, entraram os milionários da indústria, os chefes de inteiros exércitos industriais, os burgueses modernos".

Assim, a burguesia moderna "empurrou para fora do palco todas as classes herdadas da Idade Média". Essa é a razão por que a burguesia "teve na história papel sumamente revolucionário". Com efeito, quando as relações feudais da propriedade não corresponderam mais às forças produtivas que se haviam desenvolvido, elas se transformaram em cadeias, que deviam ser e foram quebradas". Em seu lugar, apareceu a livre concorrência, com sua

correspondente constituição social e política, "sob o domínio econômico e político da classe dos burgueses".

Entretanto, precisamente pela lei da dialética, como a burguesia é a contradição interna do feudalismo, assim também o proletariado é a contradição interna da burguesia. Com efeito, "a propriedade privada, como riqueza, é obrigada a manter-se viva e, com isso, a manter vivo o seu termo antitético, o proletariado". Em suma, a burguesia se desenvolve e cresce como tal alimentando em si mesma o proletariado: "Na mesma proporção que se desenvolve a burguesia, isto é, o capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, que só vivem enquanto encontram trabalho e que só encontram trabalho à medida que o seu trabalho aumenta o capital."

Desse modo, "as armas que serviram à burguesia para enterrar o feudalismo voltam-se contra a própria burguesia". Assim como, para o senhor feudal, foi inútil defender os direitos feudais diante daquela sua criatura que era a burguesia, agora também é inútil para a burguesia trabalhar em prol da conservação dos seus direitos sobre o proletariado. A realidade é que "a burguesia não apenas fabricou as armas que a levarão à morte, mas também gerou os homens que empunharão aquelas armas: os operários modernos, os proletários". Em lugar de operários isolados e em concorrência, o progresso da grande indústria cria uniões de operários organizados e conscientes de sua própria força e missão. E, "quando a teoria ganha as massas, ela se torna violência revolucionária". A burguesia, portanto, produz os seus coveiros. "A sua decadência e a vitória do proletariado são conjuntamente inevitáveis". E a demonstração da inevitabilidade da vitória do proletariado e da decadência da burguesia apresenta-a Marx em *O Capital,* cujo fim último é o de *"revelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna"*.

5.12. **O Capital**

A análise de *O Capital* inicia-se com a análise da *mercadoria.* Pois bem, a mercadoria tem duplo valor: *valor de uso* e *valor de troca.* O valor de uso de uma mercadoria (como, por exemplo, vinte quilos de café, uma roupa, um par de óculos, uma arroba de trigo) baseia-se na qualidade da mercadoria, que, precisamente em função de sua qualidade, satisfaz mais a uma necessidade que a outra.

Entretanto, vemos que, no mercado, as mercadorias mais *diferentes* são trocadas entre si: vinte quilos de café, por exemplo, são trocados por vinte quilos de tecido. Mas o que têm em comum duas mercadorias tão diferentes para que possam ser trocadas? Elas apresentam em comum precisamente o que se chama *valor de*

troca. O valor de troca é *algo de idêntico* existente em *mercadorias diferentes,* que as tornam passíveis de troca em dadas proporções mais do que em outras. Mas em que consiste então o valor de troca de uma mercadoria? Como diz Marx, esse valor é dado pela "quantidade de trabalho socialmente necessária" para produzi-la. Em essência, "como valores, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de *tempo de trabalho nelas empregado".*

Para maior facilidade das trocas, a troca direta foi substituída pela moeda. Mas, faça-se a troca diretamente ou através da moeda, uma mercadoria não pode ser trocada por outra se o trabalho necessário para produzir a primeira não é igual ao trabalho necessário para produzir a segunda. Tudo isso mostra que falar da *mercadoria em si* sem atentar para o fato de que ela é fruto do trabalho humano acaba transformando-a em fetiche. A realidade é que o intercâmbio de mercadorias não é tanto uma relação entre coisas, mas muito mais uma relação entre produtores, entre homens. E é isso o que a economia clássica parece esquecer.

O valor de troca de uma mercadoria, portanto, é dado pelo trabalho social necessário para produzi-la. Mas o trabalho (a força de trabalho) também é mercadoria que o proprietário da força de trabalho (o proletário) vende no mercado, em troca do salário, ao proprietário do capital, isto é, o capitalista. E o capitalista paga *justamente,* por meio do salário, a mercadoria (força de trabalho) que adquire: ele a paga segundo o valor que tal mercadoria tem, valor que é dado (como qualquer outra mercadoria) pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la, ou seja, pelo valor das coisas necessárias para manter em vida o trabalhador e sua família.

Entretanto, a força de trabalho é mercadoria inteiramente especial, já que é mercadoria cujo valor próprio de uso tem a propriedade peculiar de ser fonte de valor. Em outros termos, aquela mercadoria que é a força de trabalho não somente tem o seu valor, mas também tem a propriedade de produzir valor. Com efeito, tendo comprado a força de trabalho, o possuidor dos meios de produção tem o direito de consumi-la, isto é, de obrigá-la a trabalhar, por exemplo, por doze horas, mas em seis horas (tempo de trabalho "necessário"), o operário cria produtos que são suficientes para cobrir as despesas com sua própria manutenção, ao passo que, nas seis horas restantes (tempo de trabalho "suplementar"), cria produto que o capitalista não paga. E esse produto suplementar não pago pelo capitalista ao operário é aquilo que Marx chama de *mais-valia.* Desse modo (depois de ter distinguido o *capital constante,* investido para a aquisição dos meios de produção, como a maquinaria e as matérias-primas, do *capital variável,* investido na aquisição da força de trabalho), a fórmula geral com que Marx

representa o processo de produção capitalista é a seguinte: D-M-D', onde D é o dinheiro despendido para a aquisição das mercadorias M (meios de produção e força de trabalho) e D' é o dinheiro ganho, que, graças à mais-valia que não foi paga pelo capitalista, será maior do que D. No processo de produção capitalista, portanto, o dinheiro produz dinheiro em maior quantidade do que o dinheiro despendido.

Ademais, é possível aumentar a mais-valia através de dois métodos fundamentais: o prolongamento da jornada de trabalho ("mais-valia absoluta") e a redução da jornada de trabalho necessário ("mais-valia relativa"). Analisando a produção da mais-valia relativa, Marx vê três fases no aumento da produtividade do trabalho pelo capitalismo. A primeira fase é a da *cooperação,* que oferece duas vantagens substanciais ao capitalista: 1) a economia dos meios de trabalho, pois as mesmas instalações e as mesmas fontes de energia servem a mais operários; 2) o aumento da força de trabalho: "assim como a força de ataque de um esquadrão de cavalaria ou a força de resistência de um regimento de infantaria é substancialmente diferente das forças de ataque ou de resistência que se desenvolvem em cada simples cavaleiro ou infante, da mesma forma a *soma mecânica das forças* dos trabalhadores individuais é substancialmente diferente do potencial social de força que se desenvolve quando muitos braços cooperam ao mesmo tempo na mesma operação indivisa". A segunda fase é a da divisão do trabalho e da manufatura ("na manufatura, o enriquecimento de força produtiva social pelo operariado em seu conjunto e, portanto, do capital, é a conseqüência do empobrecimento das forças produtivas do operariado"; no período da manufatura, a divisão do trabalho é levada muito mais adiante, fazendo com que Marx declarasse que "a subdivisão do trabalho é o assassínio do povo"). E a terceira fase é a das máquinas e da grande indústria.

A mais-valia, portanto, pode ser aumentada. Mas ela não é consumida pelo capitalista para as suas necessidades ou para os seus caprichos: é reinvestida, para que ele não sucumba na concorrência. Desse modo, a acumulação do capital, se, por um lado, concentra a riqueza nas mãos de número sempre menor de capitalistas, por outro lado — através da eliminação de operários por meio de novas máquinas, gera sempre mais miséria no "exército de trabalho de reserva". E Marx caracteriza essa *tendência histórica de acumulação capitalista* com as seguintes expressões, que se tornaram célebres: "Cada capitalista destrói muitos outros (...). Com a diminuição constante do número de magnatas do capital que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, cresce a massa da miséria, da pressão, da subjugação, da degeneração e da exploração, mas também cresce a revolta da

classe operária, que aumenta cada vez mais e é disciplinada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista. O *monopólio do capital torna-se vínculo do modo de produção.* A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho alcançam ponto em que se tornam incompatíveis com o seu envoltório capitalista. E ele se rompe. *Soa então a última hora da propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados*".

5.13. **O advento do comunismo**

O feudalismo produziu a burguesia. E a burguesia, para existir e desenvolver-se, deve produzir no seu seio quem a levará à morte, isto é, o proletariado. Com efeito, o proletariado é a antítese da burguesia. Ao longo da *via crucis* da dialética, o proletariado leva a seus ombros a cruz da humanidade *inteira.* A aurora da revolução é dia inevitável. E esse dia, que marcará o triunfo do proletariado, será o dia da *ressurreição* de toda a humanidade.

Com efeito, "as relações de produção burguesa constituem a última forma antagonista do processo de produção social, antagonista não no sentido de antagonismo individual, mas de antagonismo que brota das condições de vida social dos indivíduos. Mas as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução desse antagonismo. E com essa formação social encerra-se também a pré-história da sociedade humana".

Com a mesma fatalidade que preside os fenômenos da natureza, diz Marx, a produção capitalista gera a sua própria negação. E é assim que se passa da sociedade capitalista para o comunismo. Mas essa não é passagem que se faz através de "pregações moralizadoras", que não servem para nada: "A classe operária não tem nenhum ideal a realizar". Trata-se de passagem *necessária* a uma sociedade sem propriedade privada e, portanto, sem classes, sem divisão do trabalho, sem alienação e, sobretudo, sem Estado. Para Marx, o comunismo é "o retorno completo e consciente do homem a si mesmo, como homem social, isto é, como homem humano".

Para dizer a verdade, Marx não adianta muito como será a nova sociedade, que, depois da derrubada da sociedade capitalista, só poderá se realizar por etapas. No início, ainda haverá certa desigualdade entre os homens. Mas depois, mais tarde, quando desaparecer a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual e quando o trabalho se houver tornado necessidade e não meio de vida, então, escreve Marx na *Crítica ao programa de Gotha* (1875), a nova sociedade "poderá inscrever em sua bandeira: de cada qual segundo a sua capacidade a cada qual segundo as suas necessidades".

Para Marx, esse seria o comunismo autêntico, que, nos *Manuscritos de 1844,* distinguia do comunismo *grosseiro,* que não consiste na abolição da propriedade privada e sim na atribuição da propriedade privada ao Estado, o que reduziria todos os homens a proletários. Esse comunismo grosseiro negaria "a personalidade do homem" por toda parte. Na realidade, Marx pensava que, abolida a propriedade privada, o poder político se reduziria gradualmente, até se extinguir, como disse Engels. Com efeito, para Marx, o Estado "nada mais é do que a forma de organização que os burgueses criam por necessidade (...), a fim de garantir reciprocamente suas propriedades e seus interesses". Por isso, quando não houver mais propriedade privada nem existirem mais as classes sociais, como podemos ler na *Miséria da filosofia,* "não haverá mais nenhum poder político propriamente dito". Com efeito, o poder político nada mais seria que a violência organizada de uma classe para a opressão de outra.

No entanto, isso não se realizará de imediato. O que teremos logo será a ditadura do proletariado, que usará o seu domínio "para concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante". Isso, obviamente, poderá ocorrer através de intervenções despóticas que, nas diversas situações, levarão a procedimentos como os seguintes: "1) Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda fundiária para as despesas do Estado. 2) Impostos fortemente progressivos. 3) Abolição do direito de sucessão. 4) Confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes. 5) Concentração do crédito nas mãos do Estado, através de banco nacional com capital do Estado e monopólio exclusivo. 6) Concentração de todos os meios de transporte nas mãos do Estado. 7) Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, desbravamento e melhoria das terras segundo plano coletivo. 8) Obrigação de trabalho igual para todos; constituição de exércitos industriais, especialmente para a agricultura. 9) Unificação do exercício da agricultura e da indústria, medidas adequadas para eliminar gradualmente o antagonismo entre cidade e campo. 10) Instrução pública e gratuita de todas as crianças. Eliminação do trabalho das crianças nas fábricas em sua forma atual. Combinação da instrução com a produção material e assim por diante".

A realização dessas medidas deveria ser a fase intermediária da transição da sociedade burguesa para a sociedade comunista. Posteriormente, ter-se-ia o "salto para a liberdade": então, "à velha sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos entre as classes, sucede uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos".

6. Friedrich Engels e a fundação do "Diamat"

Friedrich Engels (1820-1895) foi durante quarenta anos amigo e colaborador de Karl Marx. Juntamente com ele, escreveu *A sagrada família, A ideologia alemã,* e o *Manifesto do partido comunista.* Foi ele quem cuidou da publicação póstuma de várias obras de Marx, entre os quais os volumes II e III de *O Capital.* E também quem aliviou financeiramente as dificuldades familiares com que Marx teve de se defrontar na Inglaterra. Em 1845, escreveu *A situação da classe operária na Inglaterra* (livro no qual, com dados de primeira mão, descreve o crescimento, o desenvolvimento e os efeitos da revolução industrial na Inglaterra). O *Antidühring* é de 1878, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é de 1884 e *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* é de 1888. Em 1925, saiu postumamente a sua *Dialética da natureza,* que remonta à década de 70.

O chamado *Diamat,* isto é, o *mat*erialismo *dia*lético, é o núcleo fundamental da *visão do mundo* do marxismo soviético. E ele encontra os seus textos fundamentais não tanto em Marx, mas muito mais em Engels. Com efeito, Marx se limitara a assumir a dialética como método para interpretar a história e a sociedade. Engels, ao invés sob o estímulo do positivismo, da teoria da evolução e do desenvolvimento da ciência, estendeu a interpretação dialética à natureza. Escreve ele: "A dialética é a forma de pensamento mais importante para a ciência natural moderna, porque só ela apresenta a analogia e, com isso, os métodos para compreender os processos de desenvolvimento que se verificam na natureza, os nexos gerais e as passagens de um campo de pesquisa para outro".

Para Engels, são as seguintes as leis da dialética: 1) a lei da conversão da quantidade em qualidade (esta lei afirma que grandes mudanças quantitativas produzem por fim mudanças qualitativas, como no caso da revolução, preparada por processos lentos e trabalhosos); 2) a lei da unidade dos contrários (segundo a qual existem na realidade contradições objetivas que não podem ser consideradas separadamente uma da outra); 3) a lei da negação da negação (pela qual o processo de evolução se desenvolve por meio de negações sucessivas, que dão origem a conformações sempre novas, como no caso do proletariado, que nega a burguesia, produzindo uma sociedade mais madura e mais elevada). Para Engels, essas leis não seriam idéias aprioristas impostas à natureza, e sim "abstrações" da história efetiva da natureza e da história real da ciência.

Desse modo, Engels toma distância do materialismo mecanicista dogmático e estático, sustentando que todo o desenvolvimento da ciência confirma as leis da dialética. Com efeito, são leis

que não valem somente para a natureza, mas também, obviamente, para a história social humana e para o pensamento. Para Engels, a dialética é a teoria de todo o universo: "A representação exata da totalidade do mundo, do seu desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade, bem como da imagem desse desenvolvimento real como ele se reflete na cabeça dos homens, só pode se efetuar (...) por meio da dialética, levando constantemente em conta as ações recíprocas do nascer e do morrer, das mudanças progressivas e regressivas".

Eugen Dühring, o "senhor Dühring", divertia-se em ridicularizar Marx, que, no fim do primeiro volume de *O Capital*, escrevera: "O modo de apropriação capitalista que nasce do modo de produção capitalista e, portanto, a propriedade privada capitalista, constituem a *primeira negação da propriedade privada individual baseada no trabalho pessoal.* Mas a produção capitalista gera ela própria, com a inelutabilidade de processo natural, a sua própria negação. *É a negação da negação*". Contra essa pretensão de engaiolar a realidade nas malhas da dialética, Dühring escreveu: "A híbrida forma nebulosa das idéias de Marx não surpreende, ademais, quem sabe o que se pode arquitetar ou que extravagâncias podem surgir quando se toma por base científica a dialética de Hegel. Para quem ignore esses artifícios, deve-se notar expressamente que a primeira negação hegeliana é o conceito catequético do pecado original e a segunda é a de unidade superior que leva à redenção. Ora, não é efetivamente possível fundar a lógica dos fatos com base nesse joguinho analógico tomado do campo da religião (...). O senhor Marx fica tranqüilamente no mundo nebuloso da sua propriedade ao mesmo tempo individual e social e deixa para seus adeptos a missão de resolver esse profundo enigma dialético".

A reação de Engels contra Dühring foi decidida e empenhada. O *Antidühring* é polêmica "cujo fim não é de modo algum possível prever". E, nessa polêmica, Engels reafirma que "a dialética é processo muito simples, que se realiza por toda parte e diariamente e que qualquer criança pode entender, desde que seja liberado do grande mistério sob o qual o escondia a velha filosofia idealista e sob o qual é de interesse de metafísicos pouco aguerridos do tipo do senhor Dühring continuar a escondê-lo".

A dialética, portanto, está em ação por toda parte e continuamente. Ela, diz Engels, é "lei de desenvolvimento extremamente geral da natureza, da história e do pensamento e precisamente por isso, tem raio de ação e importância extremamente grandes; é lei que (...) atua no mundo animal e vegetal, na geologia, na matemática, na história, na filosofia e à qual, apesar de toda luta e de toda resistência, também o senhor Dühring, sem sabê-lo, é obrigado a obedecer, ao seu modo (...). A dialética nada mais é do que a ciência

das leis gerais do movimento e do desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento".

Engels escreveu a Marx uma carta em que dizia encontrar-se envolvido em uma polêmica cujo fim, precisamente, não era possível prever. E tinha perfeitamente razão, porque a controvérsia sobre a validade ou não da dialética prosseguiu no seio do marxismo e fora dele até nossos dias, estando hoje mais viva do que nunca, sobretudo entre os epistemologistas, que, em linhas gerais, compartilham o juízo de Bertrand Russell, para quem "a dialética é uma das crenças mais fantásticas que Marx recolheu de Hegel".

7. Problemas abertos

"Para mim, será bem-vindo qualquer juízo de crítica científica", assim escrevia Marx no *Prefácio* à primeira edição de *O Capital.* Por isso, fazem mal os que, ao invés de estudar e criticar Marx, essencialmente imprecam contra ele, mas também fazem mal os marxistas que, ao invés de tratar os trabalhos fundamentais de Marx como textos científicos, os consideram como *textos religiosos,* que devem ser venerados, proclamados e defendidos a todo custo. Muitos marxistas, ainda em nossos dias, comportam-se como os aristotélicos no tempo de Galileu.

De qualquer modo, sem medo de erro, pode-se afirmar de imediato que, *depois de Marx, é impossível o retorno à ciência social pré-marxista.* Marx deu à humanidade olhos novos para que ela pudesse ler de modo diferente o mundo e a história dos homens. A influência do fator econômico sobre os fatos humanos não é invenção de sonhador.

Entretanto, a teoria do materialismo histórico, como foi formulada por Marx, não é aceitável. E não é aceitável porque absolutiza e metafisiciza fato empírico. Em outros termos, sustentar que *a ordem dos fatos econômicos é a ordem dos fatos históricos* é teoria metafísica e não teoria científica, ao passo que é cientificamente correto enfrentar a explicação dos acontecimentos históricos com um olho sempre voltado para o aspecto ou fator econômico para ver se, como, quando e em que medida esse fator econômico incide eventualmente sobre a sua ocorrência. E não está excluído que um elemento dos que Marx chama de superestruturais (por exemplo, uma grande religião) possa influir de modo determinante sobre a economia, como demonstrou Max Weber. É bem verdade que Engels diria que a acentuação da influência da estrutura sobre a superestrutura foi questão polêmica contra adversários que negavam essa influência. E é verdade que ele escreve que nem ele e nem Marx tiveram tempo e ocasião "para dar o justo relevo aos

outros momentos partícipes da *ação recíproca*". Entretanto, ainda é verdade que também foi Engels quem afirmou que "consciente ou inconscientemente, *em última análise,* os homens extraem as suas concepções morais das relações práticas sobre as quais se funda a sua condição de classe, das relações econômicas em que produzem e intercambiam". Assim, podemos ver que a fundamentalidade, a *primariedade* do fator econômico sobre a história cultural dos homens, não é negada sequer nessas considerações mais flexíveis de Engels. A realidade é que, se se admitisse a reciprocidade da influência entre fator "estrutural" e fator "superestrutural", isso anularia uma teoria que tipifica o marxismo enquanto tal, equiparando-se a teoria de Marx a de um Max Weber. O que não acontece.

Consideração análoga deve ser feita no que se refere à teoria dialética da história. A dialética (e aqui não devemos temer nenhum desmentido dos fatos) não é teoria científica. Ela é *filosofia da história* e, enquanto tal, simples fé. Uma fé que laiciza a fé cristã na Providência. E deve-se notar também que a chamada contradição dialética não tem nada a ver com a contradição lógica (p e não-p). A contradição dialética é contraste de interesses, oposição que pode e deve ser descrita e explicada por teorias não contraditórias.

Também não se pode aceitar a teoria marxista segundo a qual "a religião é o ópio do povo". Essa teoria é discurso de *fiel* de outra religião. Com efeito, o marxismo clássico confundiu um tipo de organização eclesiástica historica com a religião em si e com todas as religiões. Assim, absolutizou um fato histórico. A consciência religiosa não é reacionária *em si mesma;* ela não afasta *por si mesma* os olhos dos homens desta terra; ela não é *em si mesma* o ópio do povo. Foi o próprio Togliatti, entre tantos outros marxistas, como Roger Garaudy, que afirmou e insistiu que "a aspiração a uma sociedade socialista não só pode abrir caminho em homens que têm uma fé religiosa, mas tal aspiração pode também encontrar estímulo na própria consciência religiosa, posta diante dos dramáticos problemas do mundo contemporâneo".

Além da religião, a estética também é brecha que sempre se reabre (desde os escritos de Marx) no seio do marxismo. Com efeito, como se explica o fato de que produções artísticas que deveriam representar a superestrutura de estruturas já inexistentes continuem a despertar o nosso interesse? Mas não é só isso. Na verdade, a teoria marxista fazia previsões: previu que o capitalismo teria levado à miséria sempre mais crescente da classe operária; previu que haveria revolução que levaria ao socialismo; previu que isso aconteceria, antes de em qualquer outro lugar, em países industrialmente avançados e previu que a evolução técnica dos "meios de produção" levaria ao desenvolvimento social, político e ideológico e

não ao contrário. Mas essas previsões não aconteceram. E os marxistas tiveram que readaptar continuamente a teoria por meio de hipóteses *ad hoc,* ao invés de mudá-la. Assim, deslizou-se para o dogmatismo: o marxismo infringiu as normas do método científico. Os marxistas, como disse Karl Popper, interpretaram diversamente Marx: trata-se de mudá-lo.

Uma filosofia da práxis, como é o marxismo, não pode deixar de atentar para os resultados práticos das políticas que se consideram marxistas. As cadeias que deviam ser quebradas tornaram-se sempre mais estreitas e densas. A máquina estatal que devia desaparecer agigantou-se sempre mais e a liberdade do indivíduo freqüentemente foi esmagada. A abolição das classes e do Estado foi adiada para futuro impreciso e imprecisável, mostrando claramente o caráter utópico das idéias de Marx sobre o futuro da sociedade.

Mas as críticas vão além, pelo fato de que a *teoria econômica* de Marx — diversamente da teoria sociológica, que influenciou fortemente as ciências histórico-sociais — foi considerada pela grande maioria dos economistas como instrumento quase que inservível e, ademais, carregado de elementos metafísicos e teológicos. Ela não está em condições de explicar o essencial, isto é, o *comportamento dos preços.* E isso ocorre porque o que determina o valor das mercadorias não é tanto a quantidade de trabalho exigida para produzi-las, mas muito mais sua escassez em relação à demanda global. Em outras palavras, *o valor não se cria dentro dos muros de uma fábrica, mas sim se estabelece no mercado.* Toda mercadoria tem, por assim dizer, um valor original, que é o valor-custo, e um valor final, que é o valor-preço. E é o mercado que determina este último, ou seja, o conjunto da demanda dos consumidores que valoriza as mercadorias. E essa demanda nasce das necessidades, dos gostos e das opções individuais culturalmente plasmados. Marx ignora todos esses elementos para manter firme a sua tese de fundo, isto é, de que só o trabalho do operariado valoriza as mercadorias. Se ele tivesse razão, então todos aqueles bens — como a terra, o ouro etc. — que não requerem trabalho para serem produzidos não deveriam ter nenhum valor. O que é manifestamente absurdo. Como também é absurdo considerar estranhos à valorização das mercadorias os que as idealizaram, os que organizaram e dirigiram a produção e os que fizeram o mesmo com a sua distribuição.

Estas e outras considerações críticas explicam a radical inadequação da teoria do valor-trabalho, hoje reconhecida pelos próprios economistas marxistas. Isso, porém, não é tudo: a teoria de Marx também tem conseqüências práticas claramente autoritárias. Com efeito, só num sistema econômico em que a autoridade

central — o Estado produtor e distribuidor de todos os bens e serviços — obriga os consumidores a comprar as mercadorias segundo preços rigorosamente correspondentes ao custo social de produção é que a teoria do valor-trabalho seria de certo modo válida. Os consumidores não teriam nenhuma possibilidade de escolha e, portanto, o valor das mercadorias não dependeria de sua demanda, mas sim do preço previamente estabelecido pela burocracia estatal. E então ter-se-ia aquilo que Agnes Heller chamou de "ditadura sobre a economia" que é justamente o regime político-econômico vigente nos países onde o marxismo tornou-se a filosofia obrigatória do Estado.

Quarta parte

OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO
Herbart, Trendelenburg, Schopenhauer, Kierkegaard

"Instalado no alto, pelas forças do poder, Hegel foi charlatão de mente obtusa, insípido, nauseabundo e iletrado, que alcançou o cúmulo da audácia, garatujando e difundindo os mais loucos e mistificadores contra-sensos."

Arthur Schopenhauer

"Ah, Hegel! Aqui, necessito da linguagem de Homero. A que explosões de risos não devem ter-se entregue os deuses! Um professorzinho tão sem graça, que pretende simplesmente ter descoberto a necessidade de toda coisa (...)!"

Sören Kierkegaard

J. F. Herbart (1776-1841) foi o mais vivaz contestador realista do idealismo hegeliano.

Capítulo V

OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO

1. O realismo de Johann Friedrich Herbart

1.1. A função da filosofia

O triunfo do idealismo fez-se acompanhar de firmes contestações. Do ponto de vista da perspectiva religiosa, Kierkegaard mostraria que o sistema é simplesmente "ridículo", já que nunca conseguirá explicar a vida, as opções, a angústia e o desespero do "indivíduo" que somos tu e eu. A existência do homem real não se reduz a "existência conceitual". Mas nem mesmo a história pode ser engaiolada no sistema, afirma Schopenhauer. Não é a "Razão" que domina a história e a vida dos homens, e sim uma "Vontade" cega e irracional. Para Schopenhauer, a vida é dor e a história é cego acaso. O progresso é ilusão. Todo finalismo e qualquer otimismo são injustificados. A história é trágico destino. Essas, portanto, as contestações do sistema hegeliano por Kierkegaard e Schopenhauer. Mas as coisas não ficaram aí, visto que Herbart opôs com firmeza e competência ao sistema idealista a alternativa do *realismo*, contrapondo sistema a sistema.

Johann Friedrich Herbart nasceu em Oldenburg, em 1776. Aluno de Fichte em Jena, logo manifestou sua discordância em relação à concepção fichteana do Eu. A partir de 1806, foi professor de filosofia e pedagogia na Universidade de Königsberg, onde Kant ensinara até poucos anos antes. Depois da morte de Hegel, Herbart pretendia ocupar a sua cátedra. Mas suas tentativas para se transferir para Berlim não tiveram êxito. Então, foi para a Universidade de Gotinga, onde trabalhou até o ano de sua morte, em 1841.

Dentre as numerosas obras de Herbart, as mais notáveis são: *Filosofia prática universal* (1808), *Introdução à filosofia* (1813), *Psicologia como ciência* (1824-1825) e *Metafísica geral* (1828-1829). Sob a influência do pedagogo suíço Henrique Pestalozzi (1746-1827), Herbart ocupou-se de pedagogia e o seu trabalho sobre educação está contido na *Pedagogia geral* (1806) e no *Esboço de lições de pedagogia* (1835), obras que influíram notavelmente, tanto na discussão teórica como na prática educativa, na Alemanha e fora dela.

Antes de mais nada, enquanto o idealismo vê o Eu como se nele "tudo estivesse encasulado", para Herbart a *realidade* existe independentemente do Eu. E as ciências falam da realidade, mas também o faz a filosofia. Qual seria então a diferença no modo de se relacionar com a realidade por parte das ciências e por parte da filosofia? Pois bem, as ciências particulares têm a função de reunir os dados observáveis que lhes são pertinentes. "Ao passo que o filósofo não pode considerar como sua função a verificação dos dados de fato".

Mas, então, mais uma vez, qual é a consideração típica da realidade pela filosofia? Para Herbart, o fim da filosofia é o de nos fazer conhecer a verdadeira realidade (e, por isso, a filosofia é *metafísica*). E o caminho para alcançar esse fim é a "elaboração dos conceitos", isto é, a análise dos conceitos *fundamentais* que estruturam nossa experiência da realidade: "A metafísica não tem outro objetivo senão o de tornar inteligíveis os conceitos que a experiência lhe impõe". E essa "elaboração de conceitos" é premente, impondo-se ao trabalho do filósofo porque não é difícil perceber que a nossa "experiência" está cheia de contradições e não nos dá a *própria realidade,* e sim *sua aparência,* a qual, no entanto, já em si mesma é testemunho da realidade: com efeito, a aparência é sempre aparência *de* alguma coisa, pois não existe aparência *do* nada.

Disso já se vê que, na opinião de Herbart, a filosofia se inicia sob o signo da dúvida, com a discussão da idéia de realidade assim como ela nos aparece. É só com o terremoto da dúvida que "se separa o acidental do necessário e o dado daquilo que o pensamento acrescenta-lhe de próprio". Como podemos penetrar nas mentes alheias? Em que base, certa e sólida, podemos atribuir determinadas sensações aos outros? E quem nos garante que as nossas sensações e percepções nos dão efetivamente a realidade? Essas dúvidas atacam o espírito e não podemos escapar delas. Devemos resolvê-las, temos de superá-las.

Pois é essa, precisamente, a função da filosofia. E parte importante da filosofia é a lógica. Porque, segundo Herbart, é precisamente a lógica que nos diz que nela "é necessário ignorar tudo o que é psicológico, posto que só se devem indicar as formas de ligação possível do pensado, que o próprio pensado consente segundo a sua qualidade". Os conceitos não são objetos reais, mas também

não se resumem a estados emotivos transitórios. Os conceitos são entes "concebidos", entre os quais se estabelecem objetivamente diversas relações como as de oposição, derivação, contradição etc. Combinando conceitos (que possam se harmonizar entre si), o pensamento forma juízos. E, relacionando juízos e destes derivando outros, dá lugar às argumentações. Claro, não basta a lógica para construir uma ciência, mas a ciência não pode existir sem a lógica: "os métodos particulares (de toda ciência) já pressupõem a lógica", aquela lógica que estabelece os modos corretos de derivação das proposições uma das outras.

1.2. O ser é uno, os conhecimentos sobre o ser são múltiplos

Vejamos agora as contradições que pululam em nossa experiência e como a filosofia pode superá-las. Nós temos o conceito de *coisa* e falamos tranqüilamente de coisas. Ora, uma coisa (qualquer coisa) é sempre una, uma unidade. Porém, se alguém nos pergunta em que consiste uma coisa, nós respondemos enumerando as qualidades da coisa, que são múltiplas. O conceito de coisa, portanto, é contraditório: toda coisa é *una e múltipla.* Mas o conceito de *eu* também é contraditório: o eu é sempre uno. Há identidade na vida do homem, o seu eu. Entretanto, todo eu nada mais é do que pluralidade de representações. Também o eu, portanto, é contraditório. Conseqüentemente, o eu não é aquele dado sólido que os idealistas inserem na base do seu sistema. O eu é problemático. E problemático também é o conceito de *movimento.* Esse conceito é igualmente contraditório: com efeito, implica a mudança das qualidades e a permanência de alguma coisa, o princípio da transformação, que nos escapa.

Eis, portanto, alguns dos problemas que a filosofia deve resolver. Os conceitos, através dos quais pensamos captar os traços de fundo — os traços essenciais — da realidade, são contraditórios. E, portanto, só nos podem dar a *aparência da realidade.* E a filosofia, para melhorar o nosso conhecimento, deve "integrar" tais conceitos. Assim como a astronomia remonta aos movimentos reais partindo dos movimentos aparentes, a filosofia deve nos fazer remontar à realidade partindo da sua aparência, das contradições dos conceitos que presumem captá-la e descrevê-la.

Pois bem, como é possível resolver as contradições relacionadas? Herbart propõe a sua solução recorrendo ao axioma metafísico de que o ser "é absolutamente simples" e distinguindo entre o ser e o conhecimento progressivo e múltiplo que temos dele. A essência das coisas, o que elas são em sua unidade e simplicidade, permanecerá desconhecida para nós, mas, sobre os entes, podemos ter e acumular os conhecimentos mais variados. Diz Herbart: "Efetiva-

mente, existe fora de nós grande número de seres, cuja natureza própria e simples não conhecemos, mas sobre cujas condições internas e externas nos é possível adquirir uma soma de conhecimentos que podem aumentar ao infinito".

1.3. A alma e Deus

Perturbado, todo ente reage à perturbação. E reage no sentido da autoconservação. E as *representações* nada mais são do que as reações de autoconservação que a alma realiza diante de tudo o que tende a perturbá-la. A existência da alma é evidente no fato de que, caso contrário, não poderíamos considerar todas as nossas representações como *nossas*. É a unidade do mundo de nossas representações que exige e funda o conhecimento da existência da alma. A alma é real e, portanto, é *simples*. E, como escreve Herbart, "a imortalidade da alma provém de si, pela razão de que o real é intemporal". A alma é una e as representações são múltiplas e variadas, de modo que se propõe a questão de compreender por que essas representações não constituem um caos, isto é, de compreender a lei que regula a vida da consciência.

Pois bem, para Herbart, as representações são *forças,* atos de autoconservação da alma: "interpenetrando-se mutuamente na alma, una, elas se impedem enquanto opostas e se unificam em força comum enquanto não opostas". A vida psíquica é conflito ou integração recíproca de representações. E essa dinâmica da vida da alma leva àqueles "estados" que chamamos "faculdades" (sentimento, vontade etc.). Assim, não são as faculdades presumidas que geram as representações, e sim, ao contrário, é o ordenamento das representações que gera as faculdades. Em todo caso, conforme a sua qualidade, as representações se atraem ou se repelem. Então, se massas ou conjuntos de representações se unem de modo ilegítimo, temos aí os sonhos e as ilusões ou até a demência, ao passo que a razão se exerce na recepção das novas representações, em sua elaboração à luz das velhas representações e no estabelecimento de mundos coerentes e sempre mais ricos de experiências através desse processo.

Se a investigação realizada sobre a nossa vida mental leva à realidade e à existência da alma imortal, a investigação sobre a realidade natural e, sobretudo, sobre a realidade biológica mostra um *finalismo* que seria inexplicável sem inteligência ordenadora: essa inteligência é Deus.

1.4. Estética e pedagogia

Por *estética,* Herbart entende a ciência da avaliação dos produtos artísticos e também dos produtos morais. E tanto em um

campo (o comumente chamado "estético") como em outro (o "ético"), o objetivo da estética está em isolar e propor *conceitos-modelos* ou *idéias* que, uma vez eliminadas deles todas as escórias subjetivas, podem funcionar como critérios de avaliação ou juízo. No que se refere ao âmbito da ética, Herbart vê esses conceitos-modelos na *liberdade* interior (que é harmonia entre vontade e avaliação), pois somos livres quando queremos aquilo que julgamos como bem; na *perfeição* (pela qual, sem estarmos de posse de medida absoluta, apreciamos mais o maior); na *benevolência* (que expressa a harmonia entre o querer próprio e o querer alheio); no *direito* (fundamento da política e regulador dos desacordos entre as vontades); na *eqüidade* (pela qual devem ser pagas as ações não retribuídas). Essas cinco idéias morais ou conceitos-modelos constituem os critérios e a guia da conduta moral, ainda que Herbart tenha plena consciência do fato de que eles não têm fundamento lógico absoluto, já que um ideal moral é "tão compreensível" quanto o seu oposto.

Por fim, no que se refere à pedagogia, é a moral que estabelece os seus fins, ao passo que a psicologia, esclarecendo a natureza do sujeito educando, fixa também os seus meios. No início de sua existência, a alma humana não tem idéias nem é dotada de apriori ou de faculdade (Herbart se ergue assim contra o inatismo, contra o kantismo e contra a teoria aristotélica das faculdades da alma). Inicialmente, a alma é dotada somente da fundamental *tendência à autoconservação*. E, sob o estímulo das realidades externas, a alma reage a elas formando suas próprias representações.

Com base nessas convicções, Herbart vê a educação como fenômeno de assimilação pelo espírito, "que, privado de conteúdo originário, adquire tudo através da experiência progressiva e gradual do mundo da natureza ou através das relações espirituais com os outros homens que vivem em sociedade" (D. Morando). E, como no início o espírito não é bom nem mau — podendo, portanto, tornar-se uma ou outra coisa conforme as influências externas —, pode-se entender a importância que assume na pedagogia de Herbart a figura do professor.

2. A reação psicologista ao idealismo: Jakob F. Fries e Friedrich Beneke

Herbart opôs o realismo ao sistema idealista. E Jakob Friedrich Fries (1773-1843) opôs ao idealismo um empirismo de natureza *psicologista*. Professor de filosofia em Jena e depois em Heidelberga, Fries foi suspenso do ensino pelo governo prussiano em 1819. Em 1824, porém, retomou o ensino, como professor de matemática e de física e, no ano seguinte, também pôde ensinar filosofia. Autor de

numerosas obras (entre as quais recordamos: *Sistema de filosofia como ciência evidente,* 1804; *Saber, fé e pressentimento,* 1805; *Nova crítica da razão, 1807*; *Sistema de lógica,* 1811; *Manual de antropologia psíquica, 1820-1821*; *Sistema de metafísica,* 1824). Fries sustenta que a pesquisa filosófica não tem outra base além da experiência, aquela *experiência* que só a auto-observação pode tornar transparente. E, quando concebemos a filosofia desse modo, vale dizer, como *psicologia,* caem por terra os castelos de areia do idealismo.

O idealismo *regrediu* em relação a Kant. Com efeito, Kant vira que a filosofia devia ser análise da mente, somente que a *Crítica* tomou o caminho errado da pesquisa dos fundamentos transcendentes do conhecimento humano ao invés de enveredar pelo justo caminho da psicologia ou antropologia psíquica, que representa a "ciência fundamental" de toda filosofia. Ora, a observação interior mostra que três são as atividades fundamentais do homem: o *conhecimento,* o *sentimento* e a *vontade.* No que se refere ao conhecimento, Fries está persuadido de que os nossos conhecimentos objetivos alcançam somente as "aparências sensíveis" e que a verdadeira essência das coisas é objeto de fé. Quanto à ética, ele afirma que a máxima fundamental da vida moral é "o respeito pela dignidade pessoal do espírito humano". E é nesse princípio que se baseia o direito, cuja norma de fundo é a de que devemos tratar os outros "de modo a não ofender em nenhum a lei da igualdade da dignidade pessoal". Nessas bases éticas e jurídicas, a concepção do Estado de Fries é *liberal,* ao contrário da de Hegel, que pagou com o veneno do sarcasmo a oposição de Fries. Oposição que se amplia também à concepção da história, na qual, na opinião de Fries, não há uma teleologia e não se deve ver progresso algum, a não ser na *história do conhecimento.*

Não muito distante das concepções de Fries está o pensamento de Friedrich Eduard Beneke (1798-1854), ao qual, parece que por instigação de Hegel, o ministro prussiano Altenstein cassou a cátedra, depois da publicação dos seus *Fundamentos da física dos costumes* (1822). São muitos os escritos de Beneke (*Doutrina do conhecimento,* 1820; *Doutrina da experiência interna,* 1820; *Nova fundamentação da metafísica,* 1822; *Kant e a função filosófica do nosso tempo,* 1832; *Sistema de lógica,* 1842 etc.).

Também para Beneke *a psicologia é a ciência fundamental.* E o erro de Kant foi o de estudar a mente fora do controle da experiência e dos fatos da *psique.* Mas não se pode fugir ao fato de que a metafísica, a filosofia do direito, a moral e a filosofia da religião, a lógica e a pedagogia se reduzem à psicologia, são somente "psicologia aplicada". E isso no sentido de que tudo o que se pode pensar por obras dos conceitos filosóficos formou-se na

alma humana "segundo as leis do seu desenvolvimento". Desse modo, se conseguirmos ter conhecimento claro da mente e de suas leis, teremos alcançado também "fundamentado e conhecimento claro" das disciplinas filosóficas.

3. Adolf Trendelenburg, crítico da "dialética hegeliana"

Herbart propõe o realismo como alternativa ao sistema idealista. Fries e Beneke atacam o idealismo em nome da pesquisa psicológica sobre as capacidades e o funcionamento da mente, investigação voltada para a introdução de maior sobriedade no âmbito das especulações filosóficas. Adolf Trendelenburg (1802-1872), por seu turno, ataca o cerne do sistema hegeliano: critica a concepção hegeliana da dialética. Trendelenburg cuidava muito de sua formação filológica e, da filosofia antiga, estudou Platão e, sobretudo, Aristóteles. Suas obras mais conhecidas são: *Elementa logices Aristoteleae,* 1836; *A história da doutrina das categorias,* 3 vols., 1846-1867, e as *Pesquisas lógicas,* 1840, que constituem sua obra de maior relevo. Professor em Berlim, Trendelenburg teve entre seus ouvintes jovens destinados a se tornarem estrelas do pensamento filosófico: Kierkegaard, Feuerbach, Marx e Brentano. Homem de prestígio indiscutido, Trendelenburg também foi secretário da Academia Prussiana de Ciências.

Para Hegel, como sabemos, a dialética é "automovimento do pensamento puro" que, ao mesmo tempo, é o "autogerar-se do ser". E a mola de todo o processo está na *negação.* Entretanto, pergunta-se Trendelenburg, em que consiste "a essência dessa negação dialética"? A resposta, aguda e atual (a recente crítica de Karl Popper à dialética é nessa linha), que ele dá a essa interrogação central é que a *negação* "pode ter dupla natureza". Com efeito, "ou consideramos a negação dialética do modo puramente lógico e, então, ela nega simplesmente o que o primeiro conceito afirma, sem pôr nada de novo em seu lugar, ou é entendida de modo real e, então, o conceito afirmativo é negativo por novo conceito afirmativo". Ora, no primeiro caso temos "negação lógica" e no segundo caso "oposição real". A primeira negação é o "oposto contraditório", a outra é o "oposto contrário". Para exemplificar: "A e não-A" é contradição lógica, ao passo que o confronto de dois interesses é oposição real. Entretanto, o movimento dialético extrai da negação um momento superior. Isso, segundo Trendelenburg, é impossível se pensarmos na contradição lógica: "A afirmação e a negação pura e simples da mesma proposição não podem se conciliar de modo algum, já que não apresentam em si nenhuma possibilidade de

acordo". Em suma, afirmar e negar a mesma coisa não produz de modo algum qualquer "síntese" e não nos aprofunda (necessariamente!) em nenhum terceiro conceito novo.

Portanto, trocar a negação dialética pela negação lógica, segundo Trendelenburg, é "um mal-entendido". Mas não seria possível que a contradição dialética se identifique com a "oposição real"? Contudo, também nesse caso surgem dificuldades: por que "se pode obter uma oposição real com um método lógico"? Essa era, precisamente, a pretensão de Hegel: derivar a dialética do real da dialética do pensamento puro, o que é simplesmente absurdo. A lógica não pode inventar nem criar a *realidade*. Se quisermos falar da realidade, precisamos recorrer à experiência ou, como diz Trendelenburg, à "intuição sensível".

Em outros termos, dado um fato, um acontecimento, um tipo de Estado, uma constituição ou um movimento de pensamento, a determinação de outros fatos, acontecimentos, instituições etc., que a eles se oporão, não é função da lógica, mas sim da investigação empírica. Nenhuma lógica, por exemplo, poderá nunca determinar a priori se um Estado cairá em virtude de oposição religiosa, por razões econômicas, por causa de guerra e assim por diante. Só a investigação empírica poderá dizê-lo.

De tudo isso, conclui Trendelenburg, deriva para a dialética dilema inevitável: "Ou a negação (...) é a pura negação lógica (A, não-A) e, então, (...) não pode permitir uma unificação do terceiro momento, ou a negação é oposição real e, então, novamente, não pode ser alcançada com o método lógico, e, aí, a dialética não é dialética do pensamento puro". Em poucas palavras, o sistema de Hegel é construído com base na confusão entre "contradição" e "contrariedade", isto é, na mistura indevida entre "contradição lógica" e "oposição real". As oposições reais, como, por exemplo, os contrastes de interesses, as revoluções etc., só podem ser descritas com discursos não-contraditórios e não têm nada a ver com as "contradições lógicas".

4. Arthur Schopenhauer e o mundo como "vontade" e "representação"

4.1. Contra Hegel, "sicário da verdade"

Schopenhauer mostra-se firme contra Hegel: "Depois de ter sido honrada por Kant, a filosofia tornou-se instrumento de interesses estranhos, interesses de Estado por cima e interesses pessoais por baixo (...); os interesses para os quais se tende são interesses pessoais, profissionais, eclesiais e estatais, ou seja, em

breve, interesses materiais". As numerosas penas dos sábios universais, nada mais do que vociferadores, não estão a serviço de motivos ideais. E a verdade é a última coisa em que se pensa. E prossegue Schopenhauer: "Ousaria dizer que nenhuma época pode ser mais desfavorável à filosofia do que a época na qual, por um lado, a filosofia é explorada ignobilmente como meio de governo e, por outro lado, como meio de lucro (...). A verdade não é meretriz, que se lança ao pescoço de quem não a quer: ela possui beleza tão altiva que até quem a ela tudo sacrifica não pode ainda estar certo de obter os seus favores."

É com horror que Schopenhauer constata o fato de que "hoje os governos fazem da filosofia um meio para os seus fins de Estado e os doutos vêem nas cátedras filosóficas apenas um ofício que, a exemplo de outros, está em condições de alimentar quem o exerce". E, sendo assim ele se pergunta: "Como é possível evitar (...) que a filosofia, degradada a instrumento de lucro, degenere em sofística? Precisamente por ser isso inevitável, e porque a norma 'cantarei os louvores de quem me dá o pão' sempre esteve em vigor, para os antigos, ganhar dinheiro com filosofia era a marca distintiva dos sofistas".

E Schopenhauer vê como o maior sofista de seus dias precisamente Hegel, "o acadêmico mercenário". Para ele, Hegel é "uma espécie de Caliban intelectual". Diz ele: "Instalado no alto, pelas forças do poder, Hegel foi charlatão de mente obtusa, insípido, nauseabundo e iletrado, que alcançou o cúmulo da audácia garatujando e difundindo os mais loucos e mistificadores contra-sensos. E esses contra-sensos foram barulhentamente celebrados como sabedoria imortal por seguidores mercenários, sendo prontamente aceitos como tais por todos os tolos, que assim se uniram para entoar um coro de admiração tão perfeito como nunca se ouvira antes. O imenso campo de influência espiritual posto à disposição de Hegel pelos que estavam no poder permitiu-lhe perpretar a corrupção intelectual de uma geração inteira."

Fichte e Schelling representam para Schopenhauer "a enfatuada vacuidade", ao passo que Hegel "o mero charlatanismo". E a sonora eloqüência dos catedráticos, confessa amargamente Schopenhauer, urdiu a conjura do silêncio em torno de sua (de Schopenhauer) filosofia, "para a qual a única estrela polar em cuja direção volta sempre o seu timão, sem olhar à direita nem à esquerda, é a simples, a crua, a não remunerada, a desprovida de amigos e a freqüentemente perseguida verdade".

Em suma, para Schopenhauer, o pensamento de Hegel é "palhaçada filosófica", reduzindo-se unicamente "à mais vazia e insignificante conversa fiada com que jamais se contentou algum pateta". Hegel é "charlatão pesado e mofino", que se expressa no

A. Schopenhauer (1788-1860): contra o otimismo de Hegel, considerado "acadêmico mercenário" e "sicário da verdade", sustenta que a vida é dor, a história é cego acaso e o progresso é ilusão.

"jargão mais repugnante e ao mesmo tempo insensato, que lembra o delírio dos loucos". Hegel, esse *sicário da verdade,* torna a filosofia serva do Estado e golpeia no coração a liberdade de pensamento: "Que melhor preparação para os futuros empregados do governo e chefes de seção do que essa, que ensinava a dar toda a vida ao Estado, a pertencer-lhe de corpo e alma como as abelhas à colméia, a não ter outro objetivo do que o de se tornar uma engrenagem capaz de ajudar a manter em pé a grande máquina do Estado? O chefe de seção e o homem, assim, eram uma única e mesma coisa (...)"

4.2. Defesa da "verdade não remunerada"

À filosofia servil dos charlatões, para os quais a remuneração e o lucro são as coisas mais importantes, Schopenhauer opõe sua própria "verdade não remunerada", verdade que registra em sua obra maior, *O mundo como vontade e representação,* publicada em 1819, quando tinha apenas trinta e três anos. Com efeito, Arthur Schopenhauer nascera em Dantzig, em 22 de fevereiro de 1788, filho do abastado comerciante Heinrich Floris Schopenhauer e de Johanna Henriette Trosenier. Encaminhado ao comércio pelo pai, Schopenhauer, porém, decide se dedicar aos estudos depois do desaparecimento do pai, que se suicidou (foi encontrado em um canal atrás do celeiro) em 1805. Matriculou-se na Universidade de Gotinga, onde teve por professor o cético G. E. Schulze, autor de *Enesídemo* (cf. p. 53). Foi por conselho de Schulze que ele estudou "o surpreendente Kant" e "o divino Platão". No outono de 1811, foi para Berlim, onde ouviu as lições de Fichte, mostrando-se decepcionado. Em 1813, recebeu a láurea em filosofia na Universidade de Jena, com a dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente.* Em Weimar, a mãe Johanna (escritora de romances e mulher da sociedade) criara um salão que Schopenhauer visitou algumas vezes, encontrando lá personagens como Goethe ou o orientalista Friedrich Mayer, que o introduziu no pensamento hindu, aconselhando a leitura dos *Upanixadas*. Em 1814, porém, Johanna abrigou estavelmente em sua casa um admirador, interrompendo-se então as relações já turbulentas entre mãe e filho. Assim, Arthur transferiu-se para Dresda, onde em 1818 concluiu a obra *O mundo como vontade e representação,* que, publicada no ano seguinte, teria mísera repercussão, tanto que a maior parte dessa primeira edição acabou inutilizada.

Em 1820, Schopenhauer troca Dresda por Berlim, com o objetivo de empreender aqui a carreira acadêmica. Em 23 de abril, realiza as lições de prova e, com toda a faculdade reunida, a discussão de *Sobre quatro diferentes espécies de causa.* Durante essa discussão, entra em conflito com Hegel. De 1820 a 1831, durante

nada menos que vinte e quatro semestres, tentaria ter aulas em concorrência com Hegel. Mas só alcançou o seu intento no primeiro desses semestres, já que, depois, não teve mais estudantes.

Homem de muita cultura e grande viajante, em 1831, para fugir à epidemia de peste que grassava em Berlim, Schopenhauer se estabeleceu em Francoforte, onde ficou até a sua morte, ocorrida em 21 de setembro de 1860. Nesse meio tempo, publicara *A vontade da natureza,* em 1836, e *Os dois problemas fundamentais da ética,* em 1841. Sua última obra, *Parerga e Paralipomena,* de 1851, é um conjunto de ensaios (entre os quais *A filosofia das universidades* e *Aforismos sobre a sabedoria da vida)* escritos de modo brilhante e popular, que, precisamente por isso, contribuíram para difundir o pensamento de Schopenhauer. Desse modo, nos últimos anos de sua vida, Schopenhauer teve a satisfação do reconhecimento público.

Foi grande a influência de Schopenhauer sobre a cultura posterior a ele: já se falou do schopenhauerismo de filósofos contemporâneos como Wittgenstein e Horkheimer e o seu pensamento, de alguma forma, marcou o romance europeu de Tolstoi, Maupassant, Zola, Anatole France, Kafka e Thomas Mann. Deve-se recordar ainda que, em 1858, na "Revista Contemporânea", De Sanctis publicou seu famoso artigo intitulado *Schopenhauer e Leopardi.*

4.3. "O mundo é representação minha"

Escreve Schopenhauer no início de sua obra maior: "'O mundo é representação minha': eis uma verdade válida para todo ser vivo e pensante, ainda que o homem só possa alcançá-la por consciência abstrata e reflexa. Quando o homem adquire essa consciência, o espírito filosófico entrou nele. Então, sabe com clara certeza que não conhece o sol nem a terra, mas somente que tem um olho que vê o sol e uma mão que sente o contato de terra; sabe que o mundo circunstante só existe como representação, isto é, sempre e somente em relação com outro ser, com o ser que o percebe, com ele mesmo". Para Schopenhauer, nenhuma verdade é mais certa, mais absoluta e mais flagrante do que essa: "Tudo o que existe para o conhecimento, isto é, o mundo inteiro, nada mais é do que o objeto em relação com o sujeito, a percepção que se dá pelo espírito que percebe, em suma, representação (...). Tudo o que o mundo inclui ou pode incluir é inevitavelmente dependente do sujeito, não existindo senão para o sujeito. O mundo é representação".

A concepção segundo a qual o mundo é representação nossa, segundo a qual nenhum de nós pode sair de si mesmo para ver as coisas como elas são e de que tudo aquilo de que temos conhecimento certo se encontra dentro da nossa consciência constitui uma "verdade" da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley. E é verdade

antiga, como se pode constatar pela filosofia vedanta, segundo a qual a matéria não tem existência independente da percepção mental e a existência e a perceptibilidade são termos conversíveis entre si.

O mundo é representação. E a representação tem duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis, que são o objeto e o sujeito. O sujeito da representação é "o que conhece, sem ser conhecido por nada ou ninguém (...). O *sujeito*, portanto, é o sustentáculo do mundo, a condição universal, sempre subentendida, de todo fenômeno e de todo objeto: com efeito, tudo o que existe só existe em função do sujeito". O objeto da representação, aquilo que é conhecido, é condicionado pelas formas a priori do espaço e do tempo, através das quais se tem a pluralidade, pois toda coisa existe *no* espaço e *no* tempo. Já o sujeito está fora do espaço e do tempo, é inteiro e individual em cada ser capaz de representação, razão por que "até um só desses seres, juntamente com o objeto, basta para constituir o mundo como representação, tão completo como milhões de seres existentes; ao contrário, o desvanecimento desse único sujeito levaria ao desvanecimento do mundo como representação".

O sujeito e o objeto, portanto, são inseparáveis, também para o pensamento: cada uma das duas metades "não tem sentido nem existência senão por meio da outra e em função da outra, ou seja, cada uma existe com a outra e com ela se dissipa". Segue-se daí que o materialismo está errado por negar o sujeito, reduzindo-o a matéria, e o idealismo — o de Fichte, por exemplo — está errado também porque nega o objeto, reduzindo-o ao sujeito. No entanto, o idealismo, depurado dos absurdos elaborados pelos "filósofos de universidade", é irrefutável: o mundo é representação minha e "é preciso ser abandonado por todos os deuses para imaginar que o mundo intuitivo, posto fora de nós, tal como preenche o espaço em suas três dimensões, movendo-se no inexorável curso do tempo, regido a cada passo pela indeclinável lei da causalidade (...), existe fora de nós com absoluta realidade objetiva, sem qualquer concurso de nossa parte e que, depois, por meio das sensações, entre em nosso cérebro, onde começaria a existir segunda vez, como existe fora de nós".

Em suma, Schopenhauer é contrário tanto ao materialismo, que nega o sujeito, reduzindo-o à matéria, como ao realismo, segundo o qual a realidade externa se refletiria por aquilo que está em nossa mente. A verdade é que "não pode haver de modo algum uma existência absoluta e, em si mesma, *objetiva* — isso é impensável. Tudo o que é *objetivo* tem sempre e essencialmente, como tal, sua existência na consciência de um sujeito, sendo, portanto, sua representação e sendo condicionado pelo sujeito e por suas formas representativas, que, como tais, são inerentes ao

sujeito e não ao objeto". Em outros termos, o mundo, como nos aparece em sua imediaticidade considerado como a realidade em si, é na verdade um conjunto de representações condicionadas pelas formas a priori da consciência, que, para Schopenhauer, são o tempo e espaço e a causalidade.

4.4. A categoria da causalidade

Como já mostrava Kant, espaço e tempo são formas a priori da representação: toda a nossa sensação e percepção de objetos é espacializada e temporalizada. E é sobre essas sensações e percepções espacializadas e temporalizadas que, depois, o intelecto entra em ação, ordenando-as em *cosmos* cognoscitivo mediante a categoria da causalidade (Schopenhauer reduz as doze categorias kantianas à única categoria da causalidade): "É somente quando o intelecto entra em atividade e aplica a sua forma única, a lei da causalidade, que se realiza importante transformação e a sensação subjetiva torna-se intuição objetiva. Com efeito, em virtude da forma que lhe é própria e, portanto, *a priori* (...) ele toma a sensação orgânica dada como efeito (...), que, como tal, deve necessariamente ter causa."

É através da categoria da causalidade que os objetos determinados espacial e temporalmente, que acontecem aqui ou alhures, neste ou naquele momento, são postos um como determinante (ou causa) e outro como determinado (ou efeito), de modo que "toda a existência de todos os objetos, enquanto objetos, representações e nada mais, em tudo e por tudo se vincule àquela sua necessária e insubstituível relação". Isso significa que a ação causal do objeto sobre outros objetos é toda a realidade do objeto. Conseqüentemente, a realidade da matéria se exaure em sua causalidade, como testemunha inclusive o termo alemão *Wirklichkeit,* que significa aí *realidade* e que deriva do verbo *wirken,* isto é, *agir*.

Aquilo que é determinado pelo princípio de causalidade, afirma Schopenhauer, não é simples sucessão no tempo, mas muito mais sucessão no tempo em relação a espaço determinado, nem é a presença em "lugar puro", mas muito mais a presença em lugar em relação a determinado tempo. Em suma, "a mudança que ocorre em virtude da lei causal diz respeito (...) vez por vez a determinada parte do espaço e a determinada parte do tempo, simultânea e juntamente: por isso, a causalidade conjuga o espaço com o tempo".

O mundo é representação minha e a ação causal do objeto sobre os outros objetos é toda a realidade do objeto. É compreensível, portanto, desde o escrito *Sobre a quádrupla raiz do princípio da razão suficiente,* a importância que Schopenhauer atribui ao princípio da causalidade, cujas diversas formas determinam as

categorias dos objetos cognoscíveis: 1) o princípio de razão suficiente do *devir* representa a causalidade entre os objetos naturais; 2) o princípio de razão do *conhecer* regula as relações entre os juízos pelos quais a veracidade das premissas determina a das conclusões; 3) o princípio de razão suficiente do *ser* regula as relações entre as partes do tempo e do espaço e determina a concatenação dos entes aritméticos e geométricos; 4) o princípio de razão suficiente do *agir* regula as relações entre as ações e seus motivos.

Para Schopenhauer, são essas as quatro formas do princípio da causalidade, quatro formas de necessidade que estruturam rigidamente todo o mundo da representação: necessidade física, necessidade lógica, necessidade matemática, necessidade moral. Esta última necessidade, pela qual o homem, como o animal, age necessariamente com base em motivos exclui a liberdade da vontade: como fenômeno, o homem submete-se à lei dos outros fenômenos, ainda que, como veremos, não se reduza ao fenômeno, tendo a possibilidade, ligada à sua essência numênica, de se reconhecer livre.

4.5. **O mundo como vontade**

O mundo, portanto, é representação minha ordenada pelas categorias do espaço, do tempo e da causalidade. O intelecto ordena e sistematiza, através da categoria da causalidade, os dados das intuições espácio-temporais, captando assim os nexos entre os objetos e as leis do seu comportamento. Mas, ainda que sendo esse o modo como as coisas se passam, o intelecto não nos leva além do mundo sensível.

Como representação, portanto, o mundo é *fenômeno* e, por isso, não é possível distinção real e clara entre o sonho e a vigília: o sonho tem somente menos continuidade e coerência do que a vigília. Há estreito parentesco entre a vida e o sonho e, diz Schopenhauer, "nós não nos envergonhamos de proclamá-la, tantos foram os grandes espíritos que a reconheceram e proclamaram". Os *Veda* e os *Purana* chamam a consciência do mundo de "o véu de Maia"; Platão afirma amiúde que os homens vivem no sonho; Píndaro diz que "o homem é o sonho de uma sombra"; Sófocles compara os homens a simulacros e sombras leves; Shakespeare sentencia que "nós somos da mesma matéria de que são feitos os sonhos e a nossa breve vida é circundada por sono"; e, para Calderón, "a vida é sonho".

Seguindo as pegadas desses pensadores e pela precisa razão de que "o mundo é representação minha", Schopenhauer escreve que "a vida e os sonhos são páginas do mesmo livro. A leitura corrida é a vida real. Mas, quando a hora habitual da leitura (o dia) já passou, chegando o momento do repouso, continuamos amiúde a folhear ociosamente o livro, abrindo ao acaso esta ou aquela

página, sem ordem e sem seqüência, defrontando-nos ora com uma página já lida, ora com uma nova; mas o livro que lemos é sempre o mesmo".

O mundo como representação não é a coisa em si, é fenômeno, "é objeto para o sujeito". Mas Schopenhauer não fala, como Kant, do fenômeno como de representação que não diz respeito e não pode captar o númeno, isto é, a coisa em si. Para Schopenhauer, o fenômeno, aquilo de que fala a representação, é ilusão e aparência, é aquilo que, na filosofia hindu, chama-se o "véu de Maia" que cobre a face das coisas. Para Kant, em suma, o fenômeno é a única realidade cognoscível, mas, para Schopenhauer, o fenômeno é a ilusão que envolve a realidade das coisas em sua essência primigênia e autêntica.

Pois bem, na opinião de Schopenhauer, pode-se alcançar essa essência da realidade, o númeno que, para Kant, permanece incognoscível. Ele compara o caminho que leva à essência da realidade a uma espécie de passagem subterrânea que, de surpresa, leva precisamente ao interior daquela fortaleza considerada inexpugnável por fora. Com efeito, o homem é representação e fenômeno, mas não é somente isso, já que também é sujeito cognoscente. Ademais, o homem também, é "corpo". Entretanto, o corpo é dado ao sujeito cognoscente de dois modos inteiramente diversos: por um lado, como representação, e como objeto entre objetos, submetidos às suas leis; por outro lado, "é dado como algo de imediatamente conhecido de cada um e que é designado pelo nome de vontade. Todo ato real da sua vontade, infalivelmente, é sempre e também movimento do seu corpo; o sujeito não pode querer efetivamente um ato sem constatar ao mesmo tempo que ele aparece como movimento do seu corpo. O ato volitivo e a ação do corpo (...) são (...) uma só e mesma coisa, que nos é dada de dois modos essencialmente diversos: por um lado, imediatamente; por outro lado, como intuição pelo intelecto".

Claro, podemos olhar o nosso corpo e falar dele como de qualquer outro objeto — e, nesse caso, ele é fenômeno. Mas é através do nosso corpo que sentimos que vivemos, experimentamos prazer e dor e percebemos o anseio de viver e o impulso à conservação. E é através do próprio corpo que cada um de nós *sente* que "a essência íntima do próprio fenômeno (manifestando-se para ele como representação, tanto por meio de suas ações como por meio do seu substrato permanente, o corpo) nada mais é do que a sua vontade, que constitui o objeto imediato de sua própria consciência. E essa vontade não se enquadra no modo de conhecimento em que sujeito e objeto se contrapõem um ao outro, "mas se nos apresenta por via imediata, na qual não se pode mais distinguir claramente o sujeito do objeto".

A essência do nosso ser, portanto, é a vontade: a imersão no profundo de nós mesmos faz com que descubramos que somos vontade. Mas, ao mesmo tempo, essa imersão rompe o "véu de Maia" e faz com que nos vejamos como partes daquela vontade única, daquele "cego e irresistível ímpeto" que permeia, se agita e esquadrinha por todo o universo. Em outros termos, a consciência e o sentimento do nosso corpo como vontade levam-nos a reconhecer que toda a universalidade dos fenômenos, embora tão diversos em suas manifestações, tem uma só e idêntica essência: aquela que conhecemos mais diretamente, mais intimamente e melhor do que qualquer outra, aquela que, em fúlgida manifestação, toma o nome de "vontade".

E, afirma Schopenhauer, quem compreender isso "verá vontade (...) na força que faz crescer e vegetar a planta; na força que dá forma ao cristal; na força que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que se experimenta no contato entre dois metais heterogêneos; na força que se manifesta nas afinidades eletivas da matéria, em forma de atração e repulsão, de combinação e decomposição; e até na gravidade, que age com toda potência em toda matéria e atrai a pedra para a terra como a terra para o céu".

É essa, portanto, a reflexão que torna possível ultrapassar o fenômeno e chegar à coisa em si. O fenômeno é representação e nada mais: "coisa em si é somente a vontade, que, nesse título, não é de modo algum representação; ao contrário, dela difere *toto genere*". Os fenômenos, ligados ao princípio de identificação que é o espaço-tempo, são múltiplos, ao passo que a vontade é *única*. E é cega, livre, sem objetivo e *irracional*. A insaciabilidade e a eterna insatisfação darão lugar a uma cadeia ascensional de seres nas forças da natureza, no reino vegetal, no reino animal e no reino humano, seres que, premidos por impulso cego e irresistível, lutam um contra o outro para se imporem e dominarem o real.

Essa dilaceração, essa luta sem trégua e sem fim, aguça-se na ação consciente do homem subjugando e explorando a natureza, por um lado, e no cruel conflito entre os diversos egoísmos indomáveis, por outro lado. Em poucas palavras, "a vontade é a substância íntima, o núcleo de toda coisa particular e do todo; é aquela que aparece na força natural cega e aquela que se manifesta na conduta racional do homem. A enorme diferença que separa os dois casos não diz respeito senão ao grau da manifestação: a essência do que se manifesta permanece absolutamente intacta".

4.6. A vida oscila entre a dor e o tédio

A essência do mundo é vontade insaciável. A vontade é conflito e dilaceração e, portanto, dor. E, "à medida que o conhecimento

torna-se mais distinto e que a consciência se eleva, cresce também o tormento, que alcança no homem o grau mais alto, tanto mais elevado quanto mais inteligente é o homem: o homem de gênio é o que sofre mais". Como diz o *Eclesiastes,* "Qui auget scientiam, auget et dolorem". A vontade é tensão contínua e, "enquanto todo tender nasce de descontentamento com o próprio estado, é, portanto, um sofrer enquanto não é satisfeito; mas nenhuma satisfação é durável, aliás, nada mais é do que o ponto de partida de novo tender. O tender se vê sempre impelido, está sempre em luta, sendo, portanto, sempre um sofrer. Não há nenhum fim último para o tender; portanto, nenhuma medida e nenhum fim para o sofrer".

A essência da natureza inconsciente é aspiração constante, sem objetivo e sem repouso. E, ao mesmo tempo, a essência do animal e do homem é querer e aspirar: sede inextinguível. E "o homem, sendo a objetivação mais perfeita da vontade de viver, é também o mais necessitado dos seres: nada mais é do que vontade e necessidade, de modo que se poderia defini-lo até como uma concretude de necessidades". O homem vive abandonado a si mesmo, incerto de tudo, imerso na indigência e no anseio, ameaçado por perigos sempre renovados. A realidade, diz Schopenhauer, é que, "as mais das vezes, a vida nada mais é do que luta contínua pela existência, com a certeza da derrota final".

A vida é mar semeado de escolhos e sorvedouros. E até aquele que consegue sobreviver nada mais faz do que "aproximar-se pouco a pouco do grande, fatal, inevitável e irremediável naufrágio, sabendo que sua vida é velejar em direção ao naufrágio, rumo à morte, último passo da penosa viagem, meta mais terrível do que os escolhos evitados". A vida é necessidade e dor. Se a necessidade é satisfeita, então mergulha na saciedade e no tédio: "O fim, em substância, é ilusório: com a posse, desvanece todo atrativo; o desejo, porém, renasce de nova forma e, com ele, a necessidade; caso contrário, eis a tristeza, o vazio, o tédio, inimigos ainda mais terríveis do que a necessidade".

Segue-se daí que a vida humana oscila, como pêndulo, entre a dor e o tédio. Dos sete dias da semana, seis são de dor e necessidade, um de tédio. Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer sustenta que, no fundo, o homem é animal selvagem e feroz. Conhecemos o homem somente naquele estado de mansidão e domesticidade chamado civilização, mas basta um pouco de anarquia para que nele se manifeste a verdadeira natureza humana: "o homem é o único animal que faz sofrer os outros pelo único objetivo de fazer sofrer"; o homem se compraz no mal alheio e, para ele, como diz Homero, a ira é mais doce que o mel; "o homem é animal de caça, que, nem bem vê surgir ao seu lado um ser mais fraco que ele, cai-lhe em cima".

A realidade é que "o mundo e os homens são, por um lado, as almas danadas e, por outro, os demônios". Por isso, ninguém é para ser invejado, mas infinitos homens são dignos de compaixão pois são condenados à vida: "o trabalho, a dor, o cansaço e a necessidade são certamente o destino de quase todos os homens por toda a sua vida" e "a infelicidade (...) é a norma". Essencialmente, o que é positivo, ou seja, real, é a dor, ao passo que o que é negativo, ou seja, ilusório, é a felicidade: "Nenhum objeto da vontade, uma vez alcançado, pode dar satisfação durável, que não mude mais: assemelha-se à esmola que, jogada ao mendigo, prolonga hoje a sua vida para continuar amanhã o seu tormento".

A dor e a tragédia não são somente a essência da vida dos indivíduos, mas também a essência da história de toda a humanidade: "A história nos fala da vida dos povos e só sabe nos contar guerras e revoltas (...). Assim, a vida de todo indivíduo é contínua luta, não apenas a luta metafísica com a necessidade ou com o tédio, mas também, a luta real com os outros indivíduos. A cada passo, encontra ele o seu adversário, vive em guerra contínua e morre de armas nas mãos". *A vida é dor e a história é acaso cego. O progresso é ilusão.* A história não é, como pretende Hegel, racionalidade e progresso: são injustificáveis todo finalismo e qualquer otimismo. A história é "destino", é a trágica repetição do mesmo acontecimento em formas diversas. Como bem disse Calderón, "o maior delito do homem foi o de ter nascido".

4.7. A libertação através da arte

Como fenômeno, o mundo é representação. Mas, em sua essência, é vontade cega e irrefreável, perenemente insatisfeita, dilacerando-se entre forças contrastantes. Mas quando, aprofundando-se em seu próprio íntimo, o homem consegue compreender isso, ou seja, que a realidade é vontade e que ele próprio é vontade, então está pronto para a sua redenção — e ela só pode se dar "com o deixar de querer".

Em suma, na opinião de Schopenhauer, só podemos nos libertar da dor e do tédio e nos subtrair à cadeia infinita das necessidades mediante a *arte* e a *ascese*. Com efeito, na experiência estética, o indivíduo se separa das cadeias da vontade, afasta-se dos seus desejos, anula as suas necessidades, deixando de olhar os objetos em função de eles lhe poderem ser úteis ou nocivos. Na experiência estética, o homem se aniquila como vontade e se transforma em *puro olho do mundo,* mergulha no objeto e esquece-se de si mesmo e de sua dor. E esse puro olho do mundo não vê mais objetos que têm relações com outras coisas, nem mais objetos úteis ou nocivos, mas percebe *idéias,* essências, modelos das coisas, fora do espaço, do tempo e da causalidade.

A arte expressa e objetiva a essência das coisas. E, precisamente por isso, ajuda-nos a nos afastarmos da vontade. O gênio capta as Idéias eternas e a contemplação estética mergulha nelas, anulando aquela vontade que, tendo optado pela vida e pelo tempo, é somente pecado e dor. Escreve Schopenhauer: "O prazer estético consiste em grande parte no fato de que, mergulhando no estado de contemplação pura, libertamo-nos por um instante de todo desejo e preocupação; despojamo-nos, em certo sentido, de nós mesmos; não somos mais o indivíduo que põe a inteligência a serviço do querer, o sujeito correlato à sua coisa particular, pela qual todos os objetos tornam-se motivo de volição; mas sim, purificados de toda vontade, somos o sujeito eterno do conhecimento, o correlato da Idéia".

Em suma, na experiência estética não somos mais conscientes de nós mesmos, mas somente objetos intuídos. A experiência estética é a anulação temporária da vontade e, portanto, da dor. Na intuição estética, o intelecto rompe a sua servidão à vontade, deixando de ser o instrumento que procura os meios para satisfazê-la e tornando-se puro olho contemplativo. E, "enquanto para o homem comum o seu patrimônio cognoscitivo é a lanterna que ilumina o caminho, para o homem genial é o sol que revela o mundo".

A arte — que, da arquitetura (que expressa a idéia das forças naturais) à escultura, da pintura à poesia, chega à tragédia, a mais elevada forma de arte — objetiva a vontade. E quem a contempla está, de certo modo, fora dela. Assim, "a tragédia expressa e objetiva a dor sem nome, o afã da humanidade, o triunfo da perfídia, a escarnecedora senhoria do acaso e o fatal precipício dos justos e inocentes" — e é desse modo que ela nos permite *contemplar* a natureza do mundo.

E, dentre as artes, a música não é aquela que expressa as idéias, isto é, os graus de objetivação da vontade, mas expressa a própria vontade. Por isso, ela é a arte mais universal e profunda: a música é capaz de narrar "a história mais secreta da vontade". A arte, portanto, é libertadora. Ela destaca o conhecimento da vontade e, portanto, nos liberta da necessidade e da dor. Ela faz de nós puros sujeitos contemplativos que, enquanto contemplam, não desejam e, portanto, não sofrem.

Entretanto, esses momentos felizes da contemplação estética, nos quais nos sentimos libertados da tirania furiosa da vontade, são instantes breves e raros. Naturalmente, eles nos indicam "como deve ser feliz a vida do homem cuja vontade não se aquietou por um só momento, como no êxtase estético, mas foi satisfeita para sempre, aliás, reduzida completamente ao nada, fora daquela pequena centelha que ainda anima o corpo e desvanece com a vida".

Conseqüentemente, a libertação da dor da vida e a redenção total do homem devem ocorrer por outro caminho. E esse caminho é o da ascese.

4.8. **Ascese e redenção**

A ascese significa que a libertação do homem em relação ao alternar-se fatal da dor e do tédio só pode se realizar suprimindo em nós mesmos a raiz do mal, isto é, a vontade de viver. E o primeiro passo para tal supressão se verifica pela realização da *justiça,* vale dizer, mediante o reconhecimento dos outros como iguais a nós mesmos. Entretanto, a justiça golpeia o egoísmo, mas nos faz considerar os outros como distintos de nós, como diferentes de nós. E, por isso, não acaba com o *principium individuationis* que fundamenta o nosso egoísmo e nos opõe aos outros.

É preciso então ultrapassar a justiça e ter a coragem de eliminar toda distinção entre a nossa individualidade e a dos outros, abrindo os olhos para o fato de que todos nós estamos envolvidos na mesma aventura. Esse novo passo é a *bondade,* o amor desinteressado para com seres que carregam a nossa mesma cruz e vivem o nosso mesmo destino trágico. Bondade, portanto, que é *compaixão,* sentir a dor do outro por meio da compreensão da nossa própria dor: "Todo amor (*agápe*, *charitas)* é compaixão."

E é precisamente a compaixão que Schopenhauer insere como fundamento da ética, de modo que, "em contraposição à (...) forma do princípio moral kantiano, eu gostaria de estabelecer a seguinte lei: não se deve apreciar objetivamente os homens com os quais entramos em contato segundo o seu valor e a sua dignidade; deve-se sobrevoar sobre a maldade de sua vontade e sobre a limitação do seu intelecto e de sua razão, já que a primeira poderia provocar o nosso ódio e a segunda o nosso desprezo; nossos olhos devem ver neles somente suas dores, suas misérias, suas angústias, seu sofrimento; então sentiremos a afinidade que nos liga a eles, experimentaremos simpatia por eles e, ao invés de ódio e desprezo, sentiremos por eles aquela piedade que é a única *agápe* à qual nos chama o Evangelho. O caminho mais oportuno para reprimir o ódio e o desprezo que os homens despertam em nós não é a consideração de sua pretensa 'dignidade', e sim a consideração de sua infelicidade, de onde nasce a piedade".

Como quer que seja, porém, também a piedade, isto é, o *compadecer,* ainda é *padecer*. E o caminho para erradicar de modo decisivo a vontade de viver e, portanto, a dor é o caminho da *ascese,* aquela ascese que faz Schopenhauer sentir-se próximo dos sábios hindus e dos santos ascetas do cristianismo. A ascese é o horror que experimentamos pela essência do mundo cheio de dor. E "o primeiro

passo na ascese ou na negação da vontade é a castidade livre e perfeita". A castidade perfeita liberta da realização fundamental da vontade no seu impulso de geração. A pobreza voluntária e intencional, o conformismo e o sacrifício também somam para o mesmo objetivo, isto é, a anulação da vontade.

Enquanto fenômeno, o homem é um elo da cadeia causal do mundo fenomênico. Mas, reconhecendo a vontade como coisa em si, esse conhecimento age sobre ele como *aquietante* do seu desejo. E é assim que o homem se torna livre, se redime e entra naquilo que os cristãos chamam de "estado de graça". A ascese arranca o homem da vontade de vida, do vínculo com os objetos — e é assim que lhe permite aquietar-se.

Quando a *voluntas* torna-se *noluntas,* o homem está redimido.

5. Sören Kierkegaard: o "Indivíduo" e a "causa do cristianismo"

5.1. Uma vida que levou a sério o cristianismo

"Algum dia, não somente os meus escritos, mas até a minha vida e todo o complicado segredo do seu mecanismo serão minuciosamente estudados". Isso foi o que Kierkegaard disse de si mesmo. E a profecia tornou-se verdadeira com o existencialismo contemporâneo, que se propôs explicitamente como uma *Kierkegaard-Renaissance,* trazendo novamente ao primeiro plano, no palco da filosofia, o pensamento daquele filósofo solitário que foi Sören Aabye Kiekegaard, nascido e crescido no restrito ambiente cultural da Dinamarca de então.

Kierkegaard veio ao mundo em 5 de maio de 1813, em Copenhaga. Seu pai, comerciante, desposara em segundas núpcias sua própria doméstica. Ao contrário do primeiro casamento, que fôra infértil, o segundo foi fecundo de nada menos que sete filhos. Sören foi o último dos sete filhos, tendo nascido quando o pai já tinha cinqüenta e seis anos e a mãe quarenta e quatro. Por isso, ele se definiu "filho da velhice". Cinco irmãos de Kierkegaard morreram antes dele. Somente Pedro, que depois tornou-se bispo luterano, lhe sobreviveu.

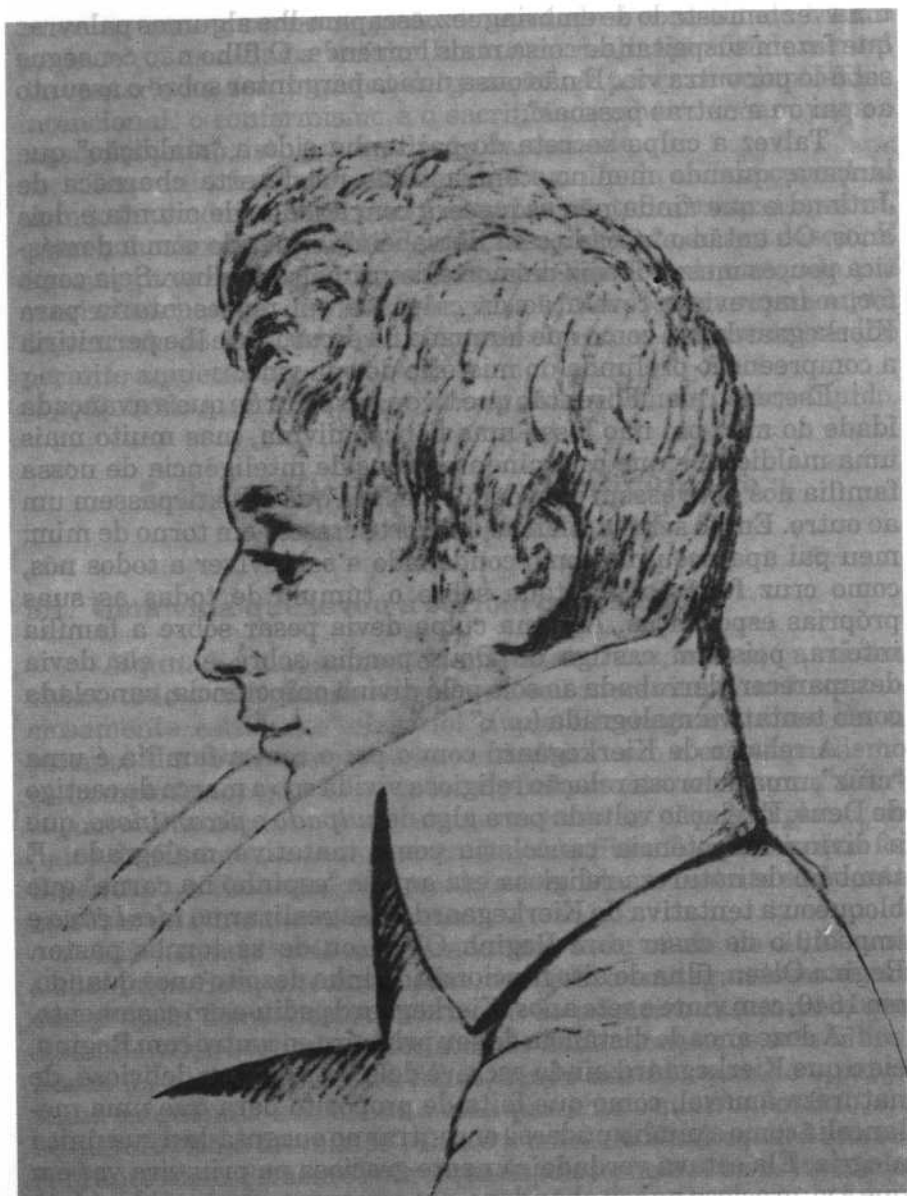
Em sua família, sobretudo no pai, Kierkegaard viu a marca de *trágico destino misterioso.* Falando de obscura culpa do pai, ele afirma que a revelação dessa culpa constituiu para ele o "grande terremoto" de sua vida. Em 1844, no seu *Diário,* fala de "relação entre pai e filho, na qual o filho descobre involuntariamente tudo o que está por detrás dos bastidores, mas sem ter a coragem de ir até o fundo. O pai é homem estimado, piedoso e austero. Somente

uma vez, em estado de embriaguez, escapam-lhe algumas palavras que fazem suspeitar de coisa mais horrenda. O filho não consegue sabê-lo por outra via. E não ousa nunca perguntar sobre o assunto ao pai ou a outras pessoas".

Talvez a culpa secreta do pai tenha sido a "maldição" que lançara, quando menino, contra Deus na deserta charneca de Jutland e que ainda não esquecera com a idade de oitenta e dois anos. Ou então o "pecado com Betsabéia", cometido com a doméstica poucos meses depois da morte da primeira mulher. Seja como for, a imprevista revelação da culpa do pai representaria para Kierkegaard uma como que lâmpada no escuro, que lhe permitiria a compreensão profunda do mistério de sua vida.

Escreveu ele: "Foi então que tive a suspeita de que a avançada idade do meu pai não fosse uma bênção divina, mas muito mais uma maldição, e que os eminentes dons de inteligência de nossa família nos houvessem sido dados só para que se extirpassem um ao outro. Então senti o silêncio da morte crescer em torno de mim: meu pai apareceu-me como condenado a sobreviver a todos nós, como cruz funérea plantada sobre o túmulo de todas as suas próprias esperanças. Alguma culpa devia pesar sobre a família inteira, pois um castigo de Deus pendia sobre ela: ela devia desaparecer, derrubada ao solo pela divina onipotência, cancelada como tentativa malograda (...)."

A relação de Kierkegaard com o pai e com a família é uma "cruz", uma dolorosa relação religiosa vivida sob a marca do castigo de Deus. É relação voltada para algo de *culpado* e *pecaminoso,* que a divina onipotência cancelaria como tentativa malograda. E também de natureza religiosa era aquele "espinho na carne" que bloqueou a tentativa de Kierkegaard de se realizar no *ideal ético* e impediu-o de casar com Regina Olsen ou de se tornar pastor. Regina Olsen, filha de alto funcionário, tinha dezoito anos quando, em 1840, com vinte e sete anos, Kierkegaard pediu-a em casamento.

A doze anos de distância do seu primeiro encontro com Regina, eis o que Kierkegaard ainda escreve dela: "Era jovem deliciosa, de natureza amável, como que feita de propósito para que uma melancolia como a minha pudesse encontrar no encantá-la a sua única alegria. Ela estava verdadeiramente graciosa na primeira vez em que a vi: graciosa no seu abandono, era comovente em sentido nobre, não sem certa sublimidade no último momento da separação. Infantil do princípio ao fim, malgrado a sua cabecinha esperta, uma coisa sempre encontrei nela, algo que, para mim, vale como elogio eterno: silêncio e interioridade. E ela tinha um poder: olhar adorável, quando pedia, que teria podido comover até as pedras. Teria sido uma bem-aventurança poder encantar-lhe a vida e uma bem-aventurança poder ver a sua bem-aventurança indescritível."

Sören Kierkegaard (1813-1855) foi o "poeta cristão" que declarou "ridículo" o sistema hegeliano e para quem a existência do indivíduo só se torna autêntica diante da "transcendência" de Deus.

Essa atormentada recordação que o apaixonado tem de sua jovem amada testemunha o profundo significado da presença de Regina na vida de Kierkegaard. Sua relação com Regina foi a sua "grande relação". E, no entanto, ele não conseguiu concluir o noivado: "Pedi uma conversa com ela, que aconteceu na tarde de 10 de setembro. Não disse uma palavra sequer para iludi-la: consenti (...). Mas, no dia seguinte, no meu íntimo, vi que me tinha enganado. Um penitente como eu, com a minha vida *ante acta* e a minha melancolia... já devia ser o bastante. Naquele momento, sofri penas indescritíveis (...). O rompimento definitivo ocorreu cerca de dois meses depois. Ela se desesperou (...)"

Mais tarde, Regina casou-se com certo Schlegel e teve matrimônio tranqüilo. Mas Kierkegaard não a esqueceu: no fundo, continuou esperando que a oposição do mundo de que ele era vítima talvez lhe conferisse "novo valor" aos olhos de Regina. Além disso, confessa ele, "a lei de toda a minha vida é que ela retorna em todos os pontos decisivos. Como aquele general que comandou pessoalmente os que o fuzilavam, eu também sempre comandei quando devia ser ferido (...) O pensamento (e isso era amor) era: eu serei teu ou te será permitido ferir-me tão profundamente, no mais íntimo da minha melancolia e na minha relação com Deus que, ainda que de ti separado, continuo sendo teu".

O conteúdo daquele ano de noivado, observa Kierkegaard, "no fundo, nada mais foi para mim do que seqüela de penosas reflexões de consciência angustiada. Perguntava-me: ousarias noivar, ousarias te casar? Que estranho! Sócrates fala sempre do que havia aprendido com uma mulher. Também eu posso dizer que devo tudo o que tenho de melhor a uma moça: não o aprendi dela, propriamente, mas por causa dela".

Na opinião de Kierkegaard, um *penitente,* alguém que abraçou o ideal cristão da vida, com toda aquela tremenda seriedade que o cristianismo comporta, não pode viver a tranqüila existência de homem casado. Ele não pode aceitar o compromisso mundano e a gratificante inserção na ordem constituída. Regina não podia tornar-se sua esposa "porque Deus tinha a precedência". E essa também é a razão por que Kierkegaard renunciou a tornar-se pastor.

É ainda aí, na fé que relativiza todas as coisas humanas e que não pode ser reduzida à cultura, que Kierkegaard se lança à ruína, em violenta polêmica contra a cristandade de sua própria época. O bispo luterano Mynster — que, à renovação da vida cristã, como Kierkegaard a entendia, opôs a defesa da "ordem constituída" — morreu tranqüilamente em fins de janeiro de 1854 e, homenageado por seu povo, foi celebrado por seu sucessor, Martensen, como "um elo da cadeia sagrada que liga entre si as testemunhas da verdade".

Mas, em polêmica com Martensen, Kierkegaard se pergunta: "*O bispo Mynster era testemunha da verdade, uma daquelas verdadeiras testemunhas: será isso verdade?*"

A verdade, para Kierkegaard, era que não poderia ser celebrado como "testemunha da verdade quem viveu desfrutando a vida, ao abrigo dos sofrimentos, da luta interior, do medo e do temor, dos escrúpulos, das angústias da alma e das penas do espírito (...). A verdadeira testemunha da verdade é o homem que, na humildade e no rebaixamento, é desprezado, odiado, rejeitado, desconhecido, ironizado, que tem a perseguição como o seu pão cotidiano e é tratado como *resíduo*. Será que foi essa a vida do bispo Mynster?"

A polêmica de Kierkegaard desenvolveu-se nos nove fascículos de "O Momento", de maio a setembro de 1855. Foi nela que ele consumiu suas últimas energias antes de ceder de repente e morrer em 11 de novembro desse mesmo ano. Alguns anos antes, Kierkegaard escrevera: "Mynster pensa provavelmente (e, habitualmente, isso é a modernidade) que cristianismo é cultura. Mas esse conceito de cultura é pelo menos inadequado e talvez até diametralmente oposto ao cristianismo quando se torna desfrutamento, refinamento e pura cultura humana".

Na opinião de Kierkegaard, o contraste entre *cristianismo* e *cristandade estabelecida* é claro: "O cristianismo é de uma seriedade tremenda: é nesta vida que se decide a tua eternidade (...). Ser cristão é sê-lo como espírito, é a inquietude mais elevada do espírito, é a impaciência da eternidade, é temor e tremor contínuo, aguçados pelo fato de encontrar-se neste mundo perverso que crucifica o amor e abalado de estremecimento pela prestação de contas final, quando o Senhor e Mestre retornará para julgar se os cristãos foram fiéis".

Entretanto, depois de mil e oitocentos anos de cristianismo, "tudo se tornou superficialidade na cristandade atual". E isso porque o cristianismo é visto como instrumento capaz de "facilitar sempre mais a vida, a temporalidade no sentido mais trivial". O que se quer é "viver tranqüilo e atravessar o mundo em felicidade": essa é a razão por que "toda a cristandade é disfarce, mas o cristianismo não existe em absoluto". E Kierkegaard se escandaliza diante da realidade — para ele, terrível — de que, entre as heresias e os cismas, não se encontra nunca a heresia mais sutil e mais cheia de perigos: a heresia que consiste em "brincar de cristianismo".

5.2. **Kierkegaard: o "poeta cristão"**

Escreve Kierkegaard: "Na espécie animal, vale sempre o princípio: o indivíduo é inferior ao gênero. Já no gênero humano prevalece a característica, precisamente porque cada indivíduo é

criado à imagem de Deus, de que o Indivíduo é mais elevado do que o gênero". E, uma vez assumido com toda a seriedade que merece aquele acontecimento fundamental da história que é o cristianismo, é na defesa do Indivíduo que se concretiza e desenvolve toda a obra de Kierkegaard, cujo primeiro trabalho filosófico foi o *Conceito de ironia* (1841), no qual ele contrapõe o empenho ético da ironia socrática à ironia romântica (que, em nome do Eu absoluto, não leva a realidade a sério).

São de 1843 os dois volumes de *Aut-Aut,* dos quais emerge a idéia de que a existência finita do Indivíduo existente não é caracterizada pelo *et-et,* isto é, pela superação hegeliana, mas sim pela escolha, isto é, pelo *aut-aut.* No *Diário de um sedutor* — com o qual termina o primeiro volume —, Kierkegaard delineia o *ideal estético* da vida do sedutor, que vive segundo a segundo, dispersando-se na multiplicidade sem autêntico empenho ético e dissipando-se no prazer. E dessa forma de vida, que é precisamente o ideal estético, sai-se com um *salto* (eis o *aut-aut),* que leva à *vida ética* e, depois à *vida da fé.* E, segundo Kierkegaard, é exatamente a vida da fé que constitui a forma verdadeiramente autêntica da existência finita, vista como o encontro do Indivíduo com a singularidade de Deus.

Kierkegaard dedica à questão do significado da fé a obra *Temor e tremor* (1843). A fé vai além do próprio ideal ético da vida. O símbolo da fé é Abraão, que, em nome da fé em Deus, levanta o punhal sobre o seu próprio filho. Mas como fez Abraão para estar certo de que era realmente Deus que lhe ordenava matar o filho Isaac? Se aceitamos a fé, como Abraão, então a autêntica vida religiosa aparece em toda a sua paradoxalidade, já que a fé em Deus, que ordena matar o próprio filho, e o princípio moral que impõe amar o próprio filho entram em conflito e levam o crente a ser posto diante de escolha trágica.

A fé é paradoxo e angústia diante de Deus como possibilidade infinita. E é ao problema da angústia como modo de ser da existência do Indivíduo que Kierkegaard dedica *O conceito da angústia,* que é de 1844. "A angústia é a possibilidade da liberdade: somente essa angústia, através da fé, tem a capacidade de formar absolutamente, enquanto destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões". A angústia forma "o discípulo da possibilidade" e prepara "o cavaleiro da fé".

Ainda em 1844, Kierkegaard publicou a importante obra *Migalhas filosóficas,* na qual o autor examina a idéia da maiêutica religiosa e analisa o significado da categoria do possível. Entretanto, um ano antes, em 1843, dera à luz *A repetição,* onde, ao ideal estético da vida, é contraposta a reconquista de si, vale dizer, a autêntica existência através da fé. E os *Estágios no caminho da*

vida (1845) também examinam o mesmo tema. E, em *A doença mortal* (1849), explorando os resultados das análises realizadas nas obras anteriores, Kierkegaard contrapõe ao desespero, que é a verdadeira *doença mortal,* a salvação da fé, sustentando que, fora da fé, só existe o desespero.

No último ano de sua vida, como dissemos, Kierkegaard publicou nove fascículos do periódico "O Momento", através do qual pretendia restaurar o sentido genuíno do cristianismo. Em forte polêmica com os meios religiosos, Kierkegaard teve o último período de sua vida ainda mais amargurado em virtude de uma série de ataques quase cotidianos de um jornal humorístico "O Corsário".

Além disso, tem fundamental importância o seu *Diário.* Ele ocupa quase cinco mil páginas dos vinte volumes de que se constitui a edição póstuma de suas "Cartas". O *Diário* foi obra que Kierkegaard iniciou em 1833, quando tinha pouco mais de vinte anos, chegando até os últimos dias de setembro de 1855, menos de dois meses antes de sua morte. Como notou Cornélio Fabro, o *Diário* revela o espírito e o pensamento de Kierkegaard melhor do que qualquer outro escrito seu, "pela intimidade e sinceridade, pela vastidão de dimensões que o seu espírito alcança, pela profundidade de análise do homem interior e pela comoção de estilo que o aproximam das *Confissões* de santo Agostinho".

Com base nesses rápidos acenos à obra de Kierkegaard, não é difícil perceber que o seu pensamento é *pensamento essencialmente religioso:* é a defesa da existência do Indivíduo, existência que só se torna autêntica diante da transcendência de Deus. O Indivíduo e Deus e a relação do Indivíduo com Deus, eis os temas de fundo da filosofia de Kierkegaard, que, desse modo, se configura como verdadeira *autobiografia teológica.*

Como observa Kierkegaard em seu *Diário,* "o cristianismo não existe mais aqui, mas, para que se possa falar em revê-lo, era preciso despedaçar o coração de um poeta — e esse poeta sou eu". E o *poeta cristão,* que "não crê em si mesmo, mas somente em Deus", afirma em "O Momento" que morria tranqüilo: a luta acabou e ele se declara infinitamente grato à Providência, que lhe concedeu de sofrer para propagar a idéia do cristianismo como "verdade sofredora". E a verdade cristã, por meio da escola do sofrimento, o tornara livre: "Humilhado através de tremenda escola, também adquiri a franqueza."

5.3. O "fundamento ridículo" do sistema hegeliano

E é com corajosa franqueza que, em nome daquela indedutível realidade que é o *Indivíduo,* Kierkegaard ataca a filosofia especulativa, especialmente o sistema hegeliano. Diz ele: "A exis-

tência corresponde à realidade singular, ao Indivíduo (o que Aristóteles já ensinou): ela permanece de fora e de qualquer forma não coincide com o conceito (...). Um homem singular certamente não tem existência conceitual."

Mas a filosofia, reafirma Kierkegaard, pareceu interessada somente nos conceitos: ela não se preocupa com o existente concreto que podemos ser eu e tu, em nossa irrepetível e insubstituível singularidade; ao contrário, ela se preocupa com o homem em geral, com o conceito de homem. Mas a nossa existência não é em absoluto um conceito. Substancialmente, o Indivíduo é o ponto que Kierkegaard enfatiza para invalidar as pretensões do sistema. Confessa ele: "Se eu devesse encomendar um epitáfio para o meu túmulo, não pediria mais do que 'aquele Indivíduo', ainda que, agora, essa categoria não seja compreendida. Mas o será mais tarde. Com essa categoria, 'o Indivíduo', quando aqui tudo era sistema em cima de sistema, eu tomei polemicamente o sistema como alvo e, agora, não se fala mais de sistema".

Kierkegaard ligava a sua própria importância histórica à categoria de "Indivíduo", vinculando-a também ao desmascaramento da mentira contida nos sistemas filosóficos que, precisamente, se interessam pelos conceitos e não pela existência. "Isso acontece com a maioria dos filósofos em relação aos seus sistemas, como se alguém construísse um enorme castelo e depois, por sua própria conta, fosse morar em celeiro. Eles não vivem pessoalmente em seus enormes edifícios sistemáticos. Essa é e permanece (...) acusação decisiva."

E a acusação decisiva é dirigida sobretudo a Hegel, cujo sistema é a encarnação da pretensão de "explicar tudo" e demonstrar a "necessidade" de todo acontecimento. Mas o sistema não consegue engaiolar a existência, revelando-se unicamente uma contrafação e uma caricatura do que existe de singular, irrepetível, qualitativo e humano na existência. Na opinião de Kierkegaard, a figura do filósofo sistemática, em suma, a figura de Hegel, é figura *cômica*. É cômica a situação do "espírito sistemático, que acredita poder dizer tudo e está persuadido de que o incompreensível seja algo falso e secundário". Por isso, diz Kierkegaard, "brandi a brincadeira da ironia (...) contra a horrorosa solenidade dos especuladores".

E Kierkegaard mostra-se mais duro contra Hegel do que Schopenhauer. Com efeito, ele chega a dizer que o hegelianismo, "esse brilhante espírito de podridão", é "a mais repugnante de todas as formas de libertinagem". Kierkegaard fala da "murcha pompa do hegelianismo" e de sua "abominável pompa corruptora". Afirma ele: "Antes de Hegel, (...) houve filósofos que tentaram explicar a história. E a Providência só podia sorrir ao ver essas tentativas. Mas não se entregou ao riso desenfreado, porque neles havia

sinceridade humana e honestidade. Mas Hegel! Aqui, necessito da linguagem de Homero. A que explosão de risos não devem ter-se entregado os deuses! Um professorzinho tão sem graça, que pretende simplesmente ter descoberto a necessidade de toda coisa (...) e ei-lo agora dedicado a tocar toda a sua música no seu *organum*-zinho: escutai, portanto, ó deuses do Olimpo!"

Hegel pretende ver as coisas com os olhos de Deus, de *saber tudo,* mas cai no ridículo, já que o seu sistema se esquece da existência, isto é, do Indivíduo. E essa é a razão por que a filosofia sistemática não se apóia tanto em pressuposto equivocado, mas muito mais em "fundamento ridículo": presume falar do Absoluto e não compreende a existência humana. "O corvo que perde o queijo por culpa da eloqüência — eis uma imagem da doutrina idealista, que, depois que tudo se perdeu, nada mais mantém senão a si mesma". Na *Apostila conclusiva,* Kierkegaard escreve que a figura do filósofo tornou-se figura tão fabulosa que sequer a fantasia mais extravagante teria podido encontrar algo similar.

Por aí, já se pode ver que o ataque desferido por Kierkegaard contra Hegel é ataque de *natureza retórica.* Ele não entra no mérito do sistema hegeliano: para ele, todo o sistema é ridículo, não valendo a pena discutir os princípios do sistema hegeliano, pois é o sistema em sua totalidade que não interessa, que não tem importância. Esse sistema não é importante para compreender a existência: "o Indivíduo, ética e religiosamente acentuado ou existencialmente acentuado", está sempre e de qualquer modo fora do sistema.

Kierkegaard não discute os princípios de Hegel. Ele procura muito mais deslocar os interesses da filosofia: para ele, a filosofia não é *sistema especulativo,* e sim o *diário íntimo* de existência irrepetível. Em seu *Diário,* de 1844, perguntava-se Kierkegaard: "Por que, em nossos dias, a filosofia assumiu andamento tão enganoso e não diz palavra sobre o modo como os autores individuais se comportam? Não se consegue compreendê-los, porque não sabem como é que eles próprios existem. Assim, até as obras de primeira ordem escondem freqüentemente a mentira: o autor não compreendeu a si mesmo, mas sim esta ou aquela ciência, coisa bem mais fácil do que compreender-se a si mesmo".

5.4. O Indivíduo diante de Deus

"O 'Indivíduo' é a categoria através da qual devem passar, do ponto de vista religioso, o tempo, a história, a humanidade". Segundo Kierkegaard, é o Indivíduo que constitui a única alternativa válida ao hegelianismo. Para Hegel, o que conta, como na espécie biológica, não é o Indivíduo, e sim a humanidade. Mas, para

Kierkegaard, o Indivíduo conta mais do que a espécie: o Indivíduo é a contestação e a rejeição do sistema. E, ao mesmo tempo, também é o Indivíduo — original, irredutível, insubstituível — que põe em xeque todas as formas de imanentismo e de panteísmo, com as quais se tenta reduzir, isto é, reabsorver o individual no universo.

Desse modo, o Indivíduo torna-se o baluarte da Transcendência, como afirma Kierkegaard: "'O Indivíduo': é com essa categoria que se mantém ou cai a causa do cristianismo (...). O Indivíduo é e permanece sendo a âncora que detém a confusão panteísta, é e permanece sendo o peso com o qual se pode comprimi-la (...). Para cada homem que eu posso atrair sob essa categoria de 'Indivíduo', esforço-me por fazê-lo tornar-se cristão, ou melhor, como um não pode fazer isso pelo outro, garanto-lhe que o será".

O "Indivíduo" e a "fé", portanto, são correlatos. E, para Kierkegaard, a fé, isto é, "o fato de ser cristão" constitui o dado central da própria existência. Mas, uma vez assumido esse dado, logo se vê que "a filosofia e o cristianismo nunca se deixam conciliar. E isso porque, se eu devo manter uma das coisas essenciais do cristianismo, vale dizer, a Redenção, ela deve necessariamente ser estendida ao homem todo. Ou será que deverei supor as suas qualidades morais como defeituosas e o seu conhecimento, ao contrário, como intacto? Desse modo, eu posso admitir a possibilidade de uma filosofia depois do cristianismo ou depois que o homem se tornou cristão, mas essa filosofia seria cristã".

Em outros termos, o crente não pode filosofar como *se* a Revelação não houvesse ocorrido. Com Cristo, tivemos a irrupção do eterno no tempo. E, para o *conhecimento cristão,* esse é *fato absoluto,* que, enquanto tal, não precisa ser demonstrado, pela simples razão de que os fatos não são para serem demonstrados, e sim para serem aceitos ou rejeitados, bem como pelo outro motivo de que, quanto ao absoluto, "não podemos dar razões: no máximo, podemos dar razões de que não existem razões".

Para Kierkegaard, a verdade cristã não é verdade para ser demonstrada: ela é muito mais verdade para ser testemunhada, "reproduzindo" a Revelação na própria vida, "sem reservar, para o caso de necessidade, um esconderijo para si mesmo e um beijo de Judas para as conseqüências". E essa *reduplicação* implica em testemunho total, porque, no que se refere a Deus, é impossível assumi-lo "até certo ponto", pelo fato de que Deus é a negação de tudo o que é "até certo ponto".

Lessing sustentara que não se pode passar de fato histórico a consciência eterna. Mas Lessing, segundo Kierkegaard, está enganado, porque não se trata de "acomodar as verdades do cristianismo em parágrafos". A questão é outra: "para mim, tanto para a simples doméstica como para o professor, há em expectativa o sumo

bem, que se chama 'bem-aventurança eterna'. Eu ouvi dizer que o cristianismo é a condição para obter esse bem. E agora me pergunto: como posso eu reportar-me a essa doutrina?"

Aquilo que Kierkegaard contesta é a "consideração especulativa do cristianismo", vale dizer, a tentativa de justificá-lo com a filosofia. Não se trata de justificar, mas de crer. E, para crer, não é necessário ser contemporâneo de Jesus. A verdade é que ver um homem não é suficiente para fazer-me crer que aquele homem é Deus. É a fé que me faz ver em fato histórico algo de eterno: e, no que se refere ao eterno, "qualquer época está igualmente próxima". A fé é sempre salto, tanto para quem é contemporâneo de Cristo como para quem não é.

Por isso, é compreensível a expressão de Kierkegaard, segundo a qual "a verdade é subjetividade": *ninguém pode se pôr em meu lugar diante de Deus.* "A lei da existência (que, por seu turno, é graça) que Cristo instituiu para ser homem é: põe-te como Indivíduo em relação com Deus". O "cavaleiro da fé" "não dispõe em tudo e por tudo senão de si mesmo, em isolamento absoluto". Mas esse fato de isolamento diante de Deus é, "para o pobre homem, algo de imensamente angustiante". E, conseqüentemente, ele *fica com medo,* não ousa se pôr em relação com Deus e considera *mais prudente ser "como os outros".*

Naturalmente, afirma Kierkegaard, os milhões de homens que têm como lei da existência o "antes ser como os outros" constitui uma massa de macacos que dá a impressão de ser alguma coisa, muito, uma força imensa. E, aparentemente, as coisas parecem ser assim, "mas idealmente toda essa massa, esses milhões, não conta nada: trata-se de existências desperdiçadas e perdidas". Deus teve tal misericórdia dos homens a ponto de conceder a graça de querer se pôr em contato com cada Indivíduo. Por isso, "quando os homens preferem ser como os outros, isso é delito de lesa-majestade contra Deus. A massa dos macaquinhos é culpada de lesa-majestade! E a punição será que Deus os ignorará!"

5.5. O princípio do cristianismo

Portanto, o homem deve ter a coragem de, como Indivíduo, pôr-se em relação com Deus: "antes em relação com Deus e não antes 'com os outros' ". E a essência dessa relação é que "há infinita e abissal diferença qualitativa entre Deus e o homem. Isso significa ou se expressa dizendo que o homem não pode absolutamente nada, que é Deus quem dá tudo, que é ele quem possibilita ao homem crer etc. Isso é a Graça, e aí temos o princípio do cristianismo". Mas é precisamente esse princípio que torna *autêntica* a existência, já que, quando nos pomos *diante de Deus,* não há mais espaço algum

para os fingimentos, os disfarces e as ilusões: "Para nadar, é preciso ficar nu; para aspirar à verdade, é preciso ficar nu em sentido muito mais íntimo, é preciso desfazer-se de vestimentas muito mais interiores de pensamentos, de idéias, do egoísmo e de coisas similares, antes de poder ficar nu o quanto é necessário".

Em suma, para Kirkegaard, o cristianismo é a verdade "por parte de Deus" e não "por parte do homem". Por isso, "professores" e "pastores" são unicamente *canalhas:* sua função seria a de *satisfazer a eternidade,* mas eles pretendem *satisfazer o tempo;* trata-se de "velhacos", que consideram que "é mais cômodo adular os contemporâneos". E "eis por fim, com tanta bravura, esses canalhas, como Goethe, Hegel e, entre nós, Mynster, pregando ou pelo menos levando a efeito o princípio de que a verdadeira seriedade é satisfazer o tempo".

Erguendo-se contra eles, Kierkegaard quis posicionar-se ao lado da verdade cristã, mas não para demonstrá-la ou falar inutilmente sobre ela — coisa que, precisamente, fazem os "professores" e os "pastores" — mas, muito mais experienciando-a em sua própria existência: "Eu me consagrei a esclarecer o que é o cristianismo, impelido por necessidade pessoal e também porque compreendi que era disso que o nosso tempo tinha necessidade (...) O cristianismo e o devir cristão constituíram a tarefa da minha vida, porque, com piedade profunda, compreendia que até a mais longa vida não seria demais para essa tarefa".

Nesse contexto, pode-se compreender então por que, no *Ponto de vista explicativo da minha obra* (1848), Kierkegaard insiste em dizer que "sempre fui e sou escritor religioso". A filosofia existencial de Kierkegaard é verdadeira *teologia experimental* ou, ainda mais exatamente, *autobiografia teológica.*

5.6. Possibilidade, angústia e desespero

Segundo Kierkegaard, como já observamos, a característica do homem enquanto espírito é a de que, diversamente das espécies animais, o Indivíduo é superior à espécie. O animal tem uma *essência,* sendo, portanto, determinado, já que a essência é o reino do necessário, cujas leis a ciência procura. A existência, ao contrário, é o reino do devir, do contigente e, portanto, da história. Em suma, a existência é o reino da liberdade: o homem é o que ele escolhe ser, é o que se torna. Isso quer dizer que o modo de ser da existência não é a realidade ou a necessidade, e sim *a possibilidade.*

Mas, escreve Kierkegaard em *O conceito da angústia,* "a possibilidade é a mais pesada das categorias". É bem verdade que se ouve dizer o contrário, isto é, que a possibilidade é muito leve e que a realidade, ao inverso, é muito pesada. Mas esses discursos

provêm de "homens miseráveis", que confundem a possibilidade com aquela "invenção falaz que os homens, em sua corrupção, brandem para terem menos um pretexto para lamentarem-se da vida e da Providência e para terem uma oportunidade de se tornarem importantes aos seus próprios olhos". Diz Kierkegaard que, *na possibilidade, tudo é igualmente possível.* E que quem foi realmente educado mediante a possibilidade, compreendeu também o seu lado terrível e sabe "que não pode pretender absolutamente nada da vida e que o lado terrível, a perdição, o aniquilamento, mora ao lado do homem, porta a porta".

A existência é liberdade, é poder-ser, isto é, possibilidade: possibilidade de não escolher, de ficar paralisado, de escolher e de se perder — possibilidade como "ameaça do nada". A realidade é que a existência é possibilidade e, portanto, *angústia.* A angústia é o puro sentimento do possível, é o sentido daquilo que pode acontecer e que *pode ser muito mais terrível do que a realidade.* Porque, se alguém sai da escola da possibilidade e "soube tirar proveito da experiência da angústia", então "dará à realidade outra explicação: exaltará a realidade e, até quando ela pesar duramente sobre ele, recordar-se-á de que ela é muito mais leve do que era a possibilidade".

O possível, afirma Kierkegaard, corresponde perfeitamente ao futuro. Para a liberdade, o possível é o futuro. E, para o tempo, o futuro é o possível. Por isso, angústia e futuro estão conjugados. A angústia caracteriza a condição humana: quem vive no pecado, se angustia pela possibilidade do arrependimento; quem vive, tendo-se libertado do pecado, vive na angústia de nele recair. Mas o importante é compreender que a *angústia forma:* com efeito, ela "destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões. E nenhum grande inquisidor tem prontas tantas torturas tão terríveis quanto a angústia; nenhum espião sabe atacar com tanta astúcia a pessoa suspeita, precisamente no momento em que está mais fraca, nem sabe preparar tão bem os laços para agarrá-la, como sabe a angústia; por mais sutil que seja, nenhum juiz sabe examinar tão a fundo o acusado como a angústia, que não o deixa escapar nunca, nem na diversão, nem na algazarra, nem no trabalho, nem de dia ou de noite".

Claro, a angústia pode levar à tentação do suicídio, mas isso significaria subentender a angústia, não aprender em sua escola. O que verdadeiramente importa, ao contrário, é dar as boas-vindas à angústia, fazê-la entrar no espírito, deixar que o perquira e permitir-lhe esmagar "todos os pensamentos finitos e mesquinhos". E é desse modo que "Deus, que quer ser amado, desce, com a ajuda da inquietude, à caça do homem".

E, enquanto a angústia é típica do homem na sua relação com o mundo, o desespero é próprio do homem na sua relação consigo

mesmo. Para Kierkegaard, o *desespero* é a culpa do homem que não sabe se aceitar a si mesmo em sua profundidade. Por vezes, odiando a existência, o homem quer ser tão plenamente ele mesmo a ponto de transformar-se em horrível deus, ao passo que outras vezes sai de si mesmo e se dissipa na distração. Mas tanto em um como em outro caso há um mal-entendido consigo mesmo. E, tanto buscando-se como fugindo, ele não se possui. E daí o desespero.

Para Kierkegaard, o desespero é *doença mortal:* "eterno morrer sem no entanto morrer", "autodestruição impotente". Do ponto de vista cristão, "sequer a morte é 'doença mortal', muito menos qualquer sofrimento terreno e temporal, pobreza, doença, miséria, tribulações, adversidades, tormentos, penas espirituais, luto, fadigas". A morte pode ser o fim de doença, mas, no sentido cristão, a morte não é o fim. "Se se quisesse falar de doença mortal no sentido mais estrito, dever-se-ia tratar de doença cujo fim fosse a morte e em que a morte fosse fim. E aí está precisamente o desespero".

O desesperado está mortalmente doente. O desespero, escreve Kierkegaard, é "o viver a morte do eu". Assim, todo homem é desesperado. E, talvez mais do que qualquer outro, o seja aquele que não sente em si nenhum desespero. Entretanto, precisa ele, todo homem é desesperado exceto quando, "orientando-se em sua própria direção, querendo ser ele mesmo, o seu eu emerge, através de sua própria transparência, na potência que o colocou". O desespero brota no não querer se aceitar como estando nas mãos de Deus. Mas, negando Deus, o homem aniquila-se a si mesmo, pois separar-se de Deus equivale a arrancar suas próprias raízes e afastar-se do "único poço do qual pode se obter água".

Mas, se a raiz do desespero está em não querer se aceitar nas mãos de Deus, então está claro que a autêntica existência é aquela que está disponível para o amor de Deus, a existência daquele que não crê mais em si mesmo, mas em Deus somente. E essa fé em Deus, esse testemunho da "verdade que está do lado de Deus", leva o cristão a "entrar em sério e direto conflito com este mundo" e, ao mesmo tempo, o faz compreender que, do ponto de vista cristão, o "objetivo desta vida é ser levado ao mais alto grau de tédio da vida".

E, quando se chegou a esse ponto, então passamos de modo cristão pela *prova* da vida e estamos maduros para a eternidade: "Assim como o homem que houvesse empreendido a volta ao mundo para encontrar o cantor ou cantora do timbre mais perfeito, da mesma forma, no céu, Deus também está à escuta. E, toda vez que escuta o louvor de homem que ele levou ao ponto extremo do tédio pela vida, Deus diz de si para consigo: eis aí o tom certo. E diz 'eis aí' como se fosse uma descoberta que ele faz. Mas Deus já sabia disso, porque ele próprio já estava presente junto àquele homem e o ajudava, porquanto Deus pode ajudar naquilo que, no entanto, só

a liberdade pode fazer. Só a liberdade pode fazê-lo, mas que surpresa para o homem poder se expressar agradecendo a Deus, como se Deus o houvesse feito! E, em sua alegria de poder lhe agradecer, ele está tão feliz que não quer ouvir nada mais, em absoluto a não ser o próprio Deus. Cheio de reconhecimento, ele tudo refere a Deus e ora a Deus para que as coisas permaneçam assim, pois é Deus que faz tudo, porque ele não crê mais em si mesmo, mas somente em Deus".

5.7. **Kierkegaard: a ciência e o cientificismo**

Para Kierkegaard, portanto, "é Deus que tem a precedência". Conseqüentemente, *a ciência deste mundo* não tem muita importância, já que, para o cristão, a existência *autêntica* estabelece-se no plano da fé: como forma de vida, a ciência é existência inautêntica. Diz ele: "Considerar a descoberta ao microscópio como pequeno passatempo ou uma pequena perda de tempo, tudo bem, mas considerá-la como coisa séria é tolice (...). Se Deus se pusesse a vaguear, com bastão nas mãos, veríeis como o buscariam, especialmente tais observadores tão empertigados com seus microscópios! E, com seu bastão, Deus acabaria com toda hipocrisia deles e dos naturalistas."

E a "hipocrisia" consiste em dizer que *as ciências levam a Deus*. O que Kierkegaard combate é a apologética "científica". Ele se revolta contra os que — como homens superiores! — gostariam de "fazer de Deus uma beleza grave, um artista fenomenal que nem todos estão em condições de compreender". Mas "alto lá! A exigência religiosa e humana é que ninguém, absolutamente ninguém, pode compreender Deus: o mais sábio deve se ater humildemente à 'mesma coisa' que o ingênuo. Aí está a profundidade da ignorância socrática: '*renunciar com toda a força da paixão*' a todo saber curioso para ser simplesmente ignorante diante de Deus".

Se o naturalista que quer compreender Deus com a sua ciência é hipócrita, também é verdade que é funesto e perigoso levar tal cientificidade para a esfera do espírito: "Que se trate desse modo as plantas, as estrelas e as pedras; mas tratar desse modo o espírito humano é blasfêmia que serve somente para enfraquecer a paixão pela ética e pela religiosidade". Existe abismo infinito entre o homem e Deus. Os problemas éticos e religiosos não se deixam tratar com os métodos das ciências naturais e não podem ser resolvidos pela observação ao microscópio.

O naturalista que presuma de alguma forma conhecer Deus é hipócrita. O cientista que quer tratar os problemas éticos e religiosos com o método da ciência é perigoso e funesto. E arrogante é a classe dos naturalistas, que, sentindo-se forte com seus sucessos e seus experimentos, escreve ainda Kierkegaard no *Diário*, "quer liqui-

dar Deus completamente, como supérfluo, substituindo-o pelas leis naturais" e presumindo que, "no fundo o homem se transforma em Deus". A presunção dos cientistas se expressa em luta contra Deus e tende a criar "toda uma multidão de homens que fará das ciências naturais a sua religião". Isso, porém, é pura loucura. As ciências naturais não podem dar mais do que a si próprias — *e não são nem ética nem religião.* O espírito exige certeza moral e esperança que não deve esperar as últimas notícias do correio. Isso, porém, a ciência não pode dar. E, quando se fala de ética, então, "é perfeitamente indiferente se os homens acreditam que a terra esteja parada e o sol se mova". E sentencia Kierkegaard: "Não, só a ética deve ser acentuada; e, no campo da ética, não me parece que as ciências naturais tenham feito alguma descoberta".

Por outro lado, lembra Kierkegaard, "as ciências naturais não pretendem (...) ter descoberto tudo, nem que, em mil anos, não se possa descobrir que muitos dos nossos modos de viver e pensar eram uma ilusão". Entretanto, até quando se admite que as ciências naturais têm razão contra várias expressões das Escrituras (sobre a idade do universo, sobre a astronomia etc.), aquilo que "permanece completamente imutado é a ética cristã, suas exigências de mortificação etc. A respeito disso, parece-me que a ciência natural não fez nenhuma descoberta que implique em qualquer modificação. Mas o que não se quer é precisamente essa imutabilidade da ética, pois quer-se gozar a vida de forma pagã. É com esse fim que se pretende desembaraçar-se do cristianismo, mas ainda com certo medo do cristianismo, quer-se fazê-lo hipocritamente... isto é, por razão científica".

O Mestre (Deus), porém, é a própria seriedade. E, por isso, fará de tudo para que o seu discípulo não se distraia: "Por isso, ele não chama a atenção de modo algum para qualquer outra coisa senão para a ética; quanto a todo o resto, fala completamente como falam os homens a quem está falando". Deus não se preocupou em revelar aos homens a máquina a vapor ou a arte da impressão. "Sim, Deus está tão longe de querer informar os homens sobre essas coisas com a revelação que, ao contrário, precisamente para tentar os homens, se compraz em introduzir aqui ou ali algumas confusões, o que é feito de propósito para servir de escândalo para todos os naturalistas, para todo o distinto público científico, para todas as sociedades pela difusão das ciências naturais, para todos juntos — 'um por todos, todos por um!' "

5.8. **Kierkegaard e a "teologia científica"**

Sendo assim, então é evidente a situação cômica (e trágica) em que se encontra a teologia: "A ciência teológica também deseja

muito ser ciência, mas também nisso deverá perder a aposta. Se a coisa não fosse tão séria, seria muito cômico pensar a penosa situação da ciência teológica; entretanto, ela o merece, pois isso é a nêmesis de sua cobiça em querer se arvorar em ciência". Para Kierkegaard, a realidade é que "a teologia é incrédula, carece de franqueza diante de Deus e age de má fé em relação à Sagrada Escritura. Ela não pode respirar — como teria feito, por exemplo, Lutero — com um decreto do seguinte teor: 'Nosso Senhor pouco se importa com as ciências naturais!' "

É insensato propor uma "teologia científica", da mesma forma como é insensato fazer uma "teologia sistemática (isto é, hegeliana)". Faz-se isso só porque se tem medo e não se tem fé. Diz Kierkegaard: "Em si mesmos, os protestos da ciência não têm muita importância: mas uma opinião forte e uma cultura mundana podem tornar os teólogos assustados, de modo que eles nada mais ousam do que dar-nos a aparência de que também possuem vernizes de ciência etc. Na verdade, eles teriam medo de ficar frente à frente com o homem da ciência, como aconteceu outrora em relação ao 'sistema'. O que precisaríamos seria de "vis comica" e coragem pessoal: "vis comica" para mostrar quanto o protesto é ridículo, já que, por mais que as ciências naturais tenham razão do ponto de vista da ciência, erram o 'alvo' da religião; coragem pessoal para ousar temer a Deus mais do que aos homens."

A pesquisa científica não tem fim, não se conclui nunca. E, "se o naturalista não sente esse tormento, significa que ele não é pensador. Esse é o suplício de Tântalo da intelectualidade. O pensador experimenta as penas do inferno enquanto não conseguir experimentar a certeza do espírito: '*Hic Rhodus, hic salta*'. A esfera da fé está onde se trata de que 'tu deves crer' (ainda que todo o mundo ardesse em chamas e todos os elementos se fundissem). Aqui, não se deve ficar esperando pelas últimas notícias do correio ou pelas novidades dos navegantes. Essa sabedoria do espírito, a mais humilde de todas, a mais mortificante para a alma vaidosa (porque observar ao microscópio é tão aristocrático!), é no entanto a única certeza".

Para concluir, a objeção principal que Kierkegaard esgrima contra as ciências naturais (na realidade, contra o *cientificismo positivista)* é a seguinte: "Não se pode absolutamente pensar que o homem que tenha refletido sobre si mesmo como espírito possa ter a idéia de escolher as ciências naturais (com matéria empírica) como tarefa das suas aspirações". Quando se trata de homem de talento, o naturalista tem faro e é engenhoso, *mas não se compreende a si mesmo.* Se a ciência torna-se modo de viver, então esse "é o modo mais terrível de viver: o de encantar todo mundo e se extasiar com as descobertas e a genialidade, sem no entanto conseguir compreender-se a si mesmo".

Quinta parte

A FILOSOFIA NA FRANÇA NA ÉPOCA DA RESTAURAÇÃO E A FILOSOFIA ITALIANA NA ÉPOCA DO RESSURGIMENTO

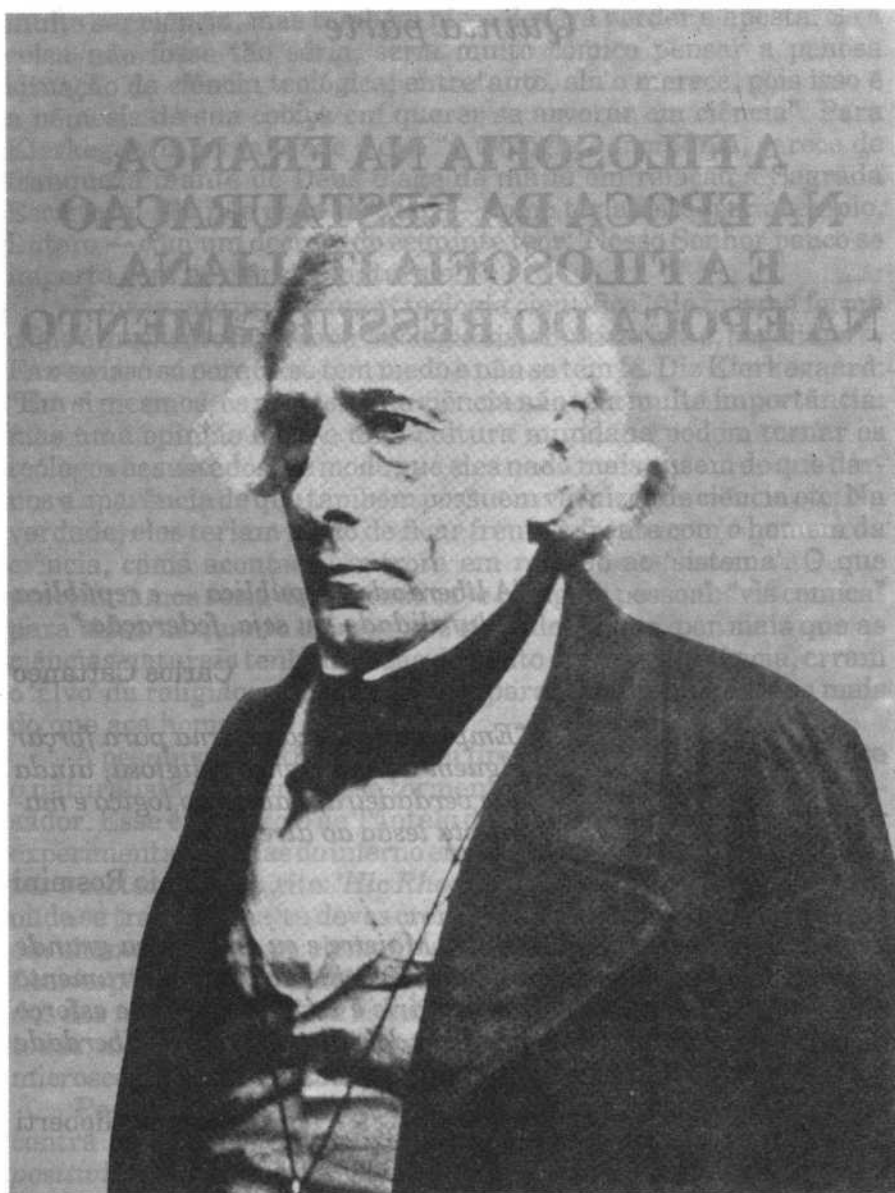
"A liberdade é república — e república é pluralidade, ou seja, federação."

Carlos Cattaneo

"Empregar a força externa para forçar alguém a uma crença religiosa, ainda que verdadeira, é absurdo lógico e manifesta lesão ao direito."

Antônio Rosmini

"Entre Maistre e eu existe essa grande diferença: ele faz do Papa instrumento de barbárie e servidão e eu me esforço por fazer dele instrumento de liberdade e de cultura."

Vincenzo Gioberti

V. Cousin (1792-1867): figura proeminente do espiritualismo eclético na filosofia francesa da época da Restauração.

Capítulo VI

A FILOSOFIA NA FRANÇA NA ÉPOCA DA RESTAURAÇÃO

1. Os ideólogos: Destutt de Tracy e Cabanis

A passagem do século XVIII para o XIX, na França, marca a transição da época da Revolução para a época do Império e, depois, para a época da Restauração. Pois bem, no *tumultuado ocorrer* desses acontecimentos, o pensamento filosófico toma caminhos profundamente divergentes. Com efeito, por um lado temos os "ideólogos", que, liberais em política e, portanto, adversários da política autoritária de Napoleão, procuram levar adiante a bandeira do iluminismo. Por outro lado, porém, ainda sob a influência do romantismo, há quem, como os "tradicionalistas", sustenta a corrupção intrínseca da "razão individual" e, em nome de uma "razão comum" revelada originariamente, proponha o retorno à tradição e a legitimidade do poder absoluto. É nesse clima que, depois do parênteses iluminista, ressurge com força a tradicional tendência filosófica francesa ao *espiritualismo,* que, nesse momento, encontra em Victor Cousin e Maine de Biran os seus representantes mais ilustres.

Mas vejamos, antes de mais nada, os ideólogos. Foi Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) quem cunhou o termo *ideologia* para indicar a "análise das sensações e das idéias". Nas pegadas de Condillac (mas criticando-o em vários pontos, como, por exemplo, no que se refere à sua crença na existência da alma), os ideólogos procurariam aprofundar a questão cognoscitiva, corrigindo aqueles que, em sua opinião, eram os defeitos do sensismo e relacionando, com o médico Pierre Cabanis (1757-1808), o problema do conhecimento com a questão da fisiologia cerebral.

Como já observamos, os ideólogos — que eram juristas, administradores, cientistas atentos à questão geral da teoria do conhecimento, homens de negócios etc. — referindo-se à filosofia iluminista, posicionavam-se como adversário do autoritarismo da política napoleônica. Em nome da "razão iluminista", haviam combatido a violência de Robespierre e do Terror, mas não se sentiram tampouco em condições de engolir a Restauração napoleônica. E a reação de Napoleão contra eles não se fez esperar muito: em 1803, Napoleão fechou o Conselho da Instrução Pública e a Academia das Ciências Morais, que tinham muitos ideólogos entre seus membros. E, depreciativamente, os rotulou de "doutrinários", isto é, como falastrões privados de contato com a realidade efetiva e carentes de qualquer sentido prático.

Destutt de Tracy é o autor dos *Elementos de ideologia* (que apareceram divididos em várias partes, entre 1801 e 1815: *Ideologia,* 1801; *Gramática geral,* 1803; *Lógica,* 1805; *Tratado sobre a vontade,* 1815). Amigo de Jefferson, Destutt de Tracy, precisamente por iniciativa de seu amigo, publicou nos Estados Unidos, por causa da oposição napoleônica, um *Comentário ao "espírito das leis" de Montesquieu:* aparecendo em inglês em 1811, o livro só foi publicado em francês em 1819.

Para Destutt de Tracy, "idéia" significa "fato psíquico", isto é, "modificação da nossa faculdade de sentir, da nossa consciência". E, sendo precisamente "análise das sensações e das idéias", a ideologia é "filosofia primeira". Escreve Destutt de Tracy: "Sentir é fenômeno do nosso organismo físico, qualquer que seja a sua causa, e pensar nada mais é que sentir". Mas as funções da sensibilidade são diversas: *sente-se* (a ação dos objetos sobre os órgãos do sentido), *recorda-se* (os traços que as sensações passadas deixaram nos órgãos), *julga-se* (os objetos que as sensações mostraram em relação entre si) e *quer-se* (trata-se de sensações que nascem das necessidades, do desejo e da vontade de satisfazê-las).

E, mais do que "explicar" essas funções (como sustenta Condillac), devemos é *descrevê-las* atentamente. A ideologia, afirma Destutt de Tracy, tem a função de "descrever as nossas faculdades intelectuais, os seus principais fenômenos e suas várias circunstâncias mais relevantes". Desse modo, uma primeira grande diferença entre Condillac e Destutt de Tracy é que, neste último, prevalece "a tendência a opor a observação imediata e concreta aos resultados mais ou menos arbitrários da análise redutora" (E. Bréhier). Condillac quis reduzir as faculdades uma à outra, mas segundo Destutt de Tracy, trata-se de grande erro, já que, por exemplo, recordação, juízo e desejo são faculdades irredutíveis uma à outra.

Por outro lado, também é original, em comparação com Condillac, a prova que Destutt de Tracy apresenta do mundo exter-

no. Em sua opinião, os "cinco sentidos" não são suficientes para nos garantir o conhecimento da existência dos corpos externos. Com efeito, até o tato, no qual se costuma basear o conhecimento da realidade do mundo externo, não vai muito além dos outros sentidos, pois uma sensação tátil nada mais é do que "modificação interna" do sujeito. Por isso, Destutt de Tracy tomou outro caminho, afirmando que nós conseguimos descobrir o mundo externo graças à "motilidade": o sujeito se dá conta do mundo externo em virtude do impacto entre o próprio sujeito em movimento e um objeto.

Essa argumentação, porém, não pareceu muito mais forte do que as outras. E foi assim, então, que Destutt de Tracy a modificou, substituindo o movimento em geral pelo *movimento desejado*. Assim, seria o confronto entre um movimento desejado e um corpo que a ele resiste que forçaria o sujeito a admitir a realidade do mundo externo.

No que se refere à concepção política, por fim, Destutt de Tracy é liberal, contrário a Bonaparte. Ademais, defendia o divórcio consensual. Na questão da educação, criticava tanto os programas de ensino centrados na religião como os centrados na matemática. Em sua opinião, formativo é o estudo das ciências naturais, porque ensina a aprender com os próprios erros.

Outro prestigioso representante dos ideólogos foi o médico Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), cuja principal obra é constituída pelas *Relações entre o físico e o moral do homem* (1802). Nesse trabalho, ele combate a concepção tradicional, que via a psicologia como parte daquela filosofia que teria por objetivo o estudo da alma e de suas faculdades. E delineia traços fundamentais daquela disciplina que, mais tarde, se chamaria psicofisiologia.

Como Condillac, Cabanis dá grande peso à sensação. Entretanto, enquanto Condillac reduzia a vida mental do homem às sensações provenientes de objetos externos, Cabanis afirma que "as impressões internas também contribuem igualmente para a produção das determinações morais e das idéias, seguindo certas leis cuja constância o estudo do homem sadio e doente pode nos fazer observar". Com efeito, Cabanis estudou as doenças mentais, atentando para os efeitos, por exemplo, da idade, do clima, do temperamento ou do sexo sobre a mente das pessoas.

Mas a idéia central do livro de Cabanis vai além das questões puramente psicofisiológicas. Com efeito, Cabanis pretende delinear verdadeira imagem do homem: ele *reduz* toda a vida consciente à fisiologia, ao funcionamento do sistema cerebral, sistema que é "órgão do pensamento e da vontade". E, analogamente ao funcionamento dos outros órgãos, que, como o estômago e o fígado, produzem e filtram os sucos gástricos e a bílis, escreve Cabanis, "o cérebro digere de algum modo as impressões e produz organicamente

a secreção do pensamento". A essa concepção mecanicista, mas antidualista (e, portanto, anticartesiana), se opõe a *Carta ao senhor Fauriel sobre as causas primeiras,* que Cabanis publicou em 1806, na qual admite a alma como substância, a sua imortalidade, a necessidade de um Ente supremo inteligente e o finalismo do mundo.

2. O espiritualismo de Maine de Biran

O pensador que atraiu a atenção, que os ideólogos haviam direcionado para o mundo interior do homem, para a concepção decididamente espiritualista é Marie-François-Pierre Maine de Biran (1766-1824). Embora tendo exercido diversos cargos públicos, tanto durante a Revolução como sob o Império e também mais tarde, no período da Restauração, Maine de Biran dedicou-se intensamente à filosofia, sendo autor de numerosos escritos, em grande parte publicados postumamente: *A influência do hábito sobre a faculdade de pensar* (1802), *Exame das lições de filosofia de Laromiguière* (1817), *A exposição da doutrina filosófica de Leibniz* (1819), esses são os três escritos que Biran publicou durante a vida; postumamente (em parte, organizados por Cousin), apareceram o *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia e sobre as relações com o estudo da natureza* (escrito em 1812), o *Exame crítico da filosofia de Bonald* (1818) e os *Novos ensaios de antropologia ou da ciência do homem interior* (1823-1824). E, em seu *Diário íntimo* (1814-1824), é possível seguir todo o desenvolvimento do seu pensamento.

A primeira coisa que se deve dizer da filosofia de Maine de Biran é que ela é contínua *reflexão sobre a sua própria vida íntima.* E, ao entrar em seu próprio íntimo, ele logo capta o que lhe parece o erro fundamental de Condillac: ele não distinguiu entre sensação e consciência, entre sentir e sentir que sente. Escreve Biran: "Desde criança, recordo-me que ficava maravilhado ao sentir que existia". E esse é precisamente o primeiro dado indubitável que nos é revelado pela reflexão interior: sem aquele sentimento de existência individual que chamamos de *consciência* não há conhecimento, afirma Biran. E não há conhecimento se não admitimos "um sujeito permanente que conhece".

Mas o que é essa *consciência* que ilumina a vida mental, que ordena e coordena as sensações? Ela é "o sentimento idêntico que temos continuamente e sempre da nossa existência particular ou do nosso *eu*". Em suma, é o *eu,* "que tem o sentido íntimo de sua existência individual, una, idêntica e que permanece sempre a mesma, ao passo que todas as modificações que ocorrem variam sem cessar e todos os fenômenos externos e internos, sensações, representações e imagens passam e se sucedem em fluxo contínuo".

E a consciência não se revela como a *res cogitans* da tradição cartesiana: ela se revela imediatamente como *causa* ou *força*. É essa força que move o corpo e que se chama *vontade*. O eu *é* essa força agente. Escreve Biran: "O eu nada mais é que o sentimento da força agente, que está em exercício efetivo para fazer o corpo se mover e deslocar-se, para transportá-lo no espaço e para pôr as suas diversas partes em contato com os objetos que são causas de sensações".

A exemplo de Destutt de Tracy, também para Maine de Biran o fato primitivo revelado pelo "sentido íntimo" é a vontade ou esforço: se o indivíduo não se movesse, não haveria conhecimento, "se não houvesse nada a resistir-lhe, (o indivíduo) não conheceria nada". Conseqüentemente, à forma cartesiana "Cogito, ergo sum" Biran opõe a seguinte fórmula: "Eu ajo, eu quero (...), logo, eu sou minha causa e, portanto, eu sou, existo realmente em virtude de causa ou força".

A vida da consciência, portanto, é atividade e liberdade. Mas, para combater a ameaça contínua do hábito, o esforço *(l'effort)* criativo da inteligência deve voltar continuamente ao assalto. O exame de si mesmo mostra, assim, que o indivíduo não se reduz à sua fisiologia. A fisiologia não consegue explicar a consciência e o pensamento. "Tudo o que existe de passivo no homem" pertence ao *físico:* a "parte livre e ativa do homem", ao contrário, é a sua parte moral. Deus é estranho ao mundo dos sentidos, mas não o é ao *espírito,* visto que o espírito conhece a si mesmo, mas também conhece Deus.

Sendo assim, é preciso abandonar as opiniões fúteis e dar as costas a todas as incertezas de que estão cheios os livros e tratados. Mas é urgente, ao contrário, ouvir o "sentido íntimo": ele "nos dirá que existe um Ser ordenador de todas as coisas". É o sentido íntimo que "nos faz ver Deus na ordem do universo". Deus está presente na alma como esta está no corpo, pelo fato de que "a consciência pode ser considerada como uma espécie (...) de revelação divina". A palavra de Deus se expressa "na própria voz da consciência".

A filosofia de Maine de Biran representa ponto central daquele espiritualismo francês que antes dele, por exemplo, se expressava nas obras de Montaigne, Descartes ou Pascal e que, depois dele, conheceria as finezas e os resultados das análises de Bergson.

3. Os tradicionalistas: Bonald, Maistre e Lamennais

No âmbito da cultura, a época da Restauração pós-napoleônica se expressa com toda uma série de pensadores — *literatos,* por um lado, e *filósofos,* por outro — que, avessos às

pretensões da razão iluminista, fazem sua a instância do retorno à *tradição* religiosa e política do período pré-revolucionário. Esses pensadores são precisamente os *tradicionalistas*. E eles buscam os seus princípios inspiradores na *revalorização* que o romantismo fizera das tradições, do espírito dos povos, do valor básico da religião e do sentimento.

Contrariamente à razão iluminista, os tradicionalistas vêem na religião o fundamento único da sociedade; em política, os tradicionalistas propugnam o retorno ao princípio da autoridade e ao princípio da legitimidade. Assim, não nos encontramos diante de movimento que a partir de perspectivas contemporâneas procura compreender e reler o passado: ao contrário, nos encontramos diante de movimento que, rejeitando o presente, volta ao passado como modelo de vida.

Através de sua obra *Sobre a Alemanha* (1813), foi Germaine Necker de Staël (1766-1817) quem introduziu na França os grandes temas do romantismo. Outro escritor que defendeu atitudes análogas foi René de Chateaubriand (1768-1848), o conhecido autor de *O gênio do cristianismo* (1802). Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) e Robert de Lamennais (1782-1854) são, ao invés, os representantes mais destacados do tradicionalismo filosófico-político.

Bonald é autor de *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil* (1796) e de *Legislação primitiva* (1802). Segundo ele, Deus teria dado ao homem, desde a criação, uma *linguagem primitiva* que, passando de geração a geração, conserva a revelação divina originária e as verdades inatas que Deus gravou na mente de todos os homens. Existe, portanto, uma revelação natural de Deus a todos os homens. E é de Deus que deriva a soberania do Estado e a legitimidade de quem o representa. E, se o homem dos iluministas tinha direitos individuais a propor e fazer valer, para Bonald o homem tem muito mais deveres a cumprir, tanto em relação à autoridade política quanto em relação à autoridade religiosa. Escreve Bonald: "O homem só existe para a sociedade e a sociedade só o forma para si".

Autor de uma obra intitulada *O papa* (1819) e de *As noitadas de Petroburgo* (trabalho publicado postumamente em 1821), o saboiano Joseph de Maistre é o representante mais decidido da polêmica "antigalicana". Com ele, a reação "ultramontanista" chega talvez ao seu ponto mais elevado. Avesso ao individualismo e à abstração do iluminismo, via ele na Revolução a obra atroz do demônio e considerava todas as "diabólicas estranhezas" do mundo moderno (a Revolução, o Terror, Napoleão etc.) como inequívoca conseqüência da rejeição da teocracia medieval e da monarquia fundada no direito divino.

O que deveria estar nos fundamentos da vida e da história não é a razão individualista do iluminismo, e sim as verdades eternas da religião, que Deus revelou ao homem desde as origens. Entretanto, com o pecado original, o homem assinou sua condenação à ignorância. Daí, para ele, a necessidade de aceitar e se submeter àquelas instituições como a Igreja e o Estado, ou melhor, àquelas autoridades que, como o papa e o soberano, representam aquelas verdades e são instrumentos da Providência. Com efeito, para Maistre, o papa é o *demiurgo* da sociedade ocidental e o monarca governa *por direito divino,* ao passo que toda a história é guiada por aquele "geômetra universal" que é Deus.

Com base nisso, "Maistre considera toda a filosofia do século XVIII como aberração culpada e usa para com ela a mesma linguagem que os iluministas utilizaram contra a tradição religiosa e política" (N. Abbagnano).

No *Ensaio sobre a indiferença em matéria da religião* (1817-1823), Robert de Lamennais sustenta que a indiferença religiosa (que ele considera como "a doença do século") é conseqüência direta da confiança exagerada que se teve na *razão individual* (para ficar bem claro, a razão de Descartes e dos iluministas). E, à razão individual dos iluministas, Lamennais opôs a "razão comum" a todos os homens, depositária das verdades eternas cristalizadas na tradição universal e fruto de revelação primitiva e originária, custodiada pela Igreja.

Essa doutrina, porém, não convenceu de modo algum a Igreja. É verdade que Lamennais defendera a superioridade do poder papal e mostrava-se firme em suas posições antigalicanas. Entretanto, a Igreja não podia aceitar a idéia de que não era a única depositária da verdade e de que houvera uma revelação originária para difundir a verdade junto a *todos.* Nem viu de bom grado o fato de Lamennais haver retirado todo suporte racional à verdade de fé.

Desse modo, essa forma de tradicionalismo e fideísmo foi condenada por Gregório XVI duas vezes, em 1832 *(Mirari vos)* e em 1834 *(Singulari nos).* Depois da condenação, Lamennais reviu os seus princípios filosóficos, como está claro no *Ensaio de uma filosofia* (1841-1846), onde se aproxima dos católicos liberais e esboça uma doutrina metafísica que se refere à filosofia do ser ideal de Rosmini.

4. Victor Cousin e o espiritualismo eclético

Com sua *Carta ao senhor Fauriel,* o ideólogo Cabanis expressou-se em favor da existência e imortalidade da alma, situando-

se assim na trilha daquele espiritualismo que, como já observamos, apresentara representantes ilustres na França, como Pascal, e que, em nosso século, Bergson aprofundaria com argumentações muito engenhosas e fineza de análise. Pois bem, o afastamento em relação ao sensismo de Condillac e o reaparecimento da *consciência,* não somente como lugar privilegiado de investigação e fonte de verdades certas, mas também como princípio ativo e autônomo, emergem com clareza em um grupo de pensadores franceses, os *ecléticos,* que encontram em Victor Cousin o seu representante mais destacado.

Pierre Laromiguière (1756-1837) pôs ao lado e acima da sensibilidade a *reflexão* ou consciência, que reage ativamente à sensibilidade com a *atenção.* É interessante o seu trabalho sobre *Os paradoxos de Condillac,* que Laromiguière publicou em 1805. Já Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1843) e Théodore Jouffroy (1796-1842) estão próximos à filosofia escocesa do senso comum. Para Jouffroy, o sujeito não se reduz de modo algum ao conjunto mais ou menos articulado e ordenado de suas sensações, posto que não se pode negar a existência da consciência: esta é "o sentimento que o eu tem de si mesmo", não tanto como consciência passiva das sensações, e sim muito mais como princípio ativo e causante das mesmas manifestações espirituais ou mentais.

Entretanto, como observamos, a figura proeminente do espiritualismo eclético foi Victor Cousin (1792-1867). Aluno de Laromiguière, professor na Escola Normal e na Sorbonne, historiador de filosofia (publicou pesquisas sobre Aristóteles, Pascal, a filosofia antiga e a filosofia medieval), tradutor de Platão e Proclo, organizador das obras de Descartes e dos inéditos de Maine de Biran, Cousin teve oportunidade de conhecer pessoalmente Jacobi, Schelling, Goethe e Hegel durante suas viagens à Alemanha. Foi precisamente por influência de Hegel que escreveu o seu *Curso de história da filosofia moderna* (1815-1820), publicado em cinco volumes em 1841. E assim como Hegel foi o filósofo do Estado prussiano, do mesmo modo Cousin foi o filósofo oficial da monarquia de Luís Filipe. Foram diversos os cargos públicos que ele exerceu (conselheiro de Estado, reitor da Universidade e também ministro da Educação Pública) e sua influência sobre o pensamento filosófico francês do século XIX foi notável.

O método que Cousin adota em suas pesquisas filosóficas é o da observação interior da consciência para evidenciar as indubitáveis verdades que ele atesta. E o resultado da filosofia de Cousin é a justificação das "boas causas" religiosas e políticas. Como escreve ele em sua obra principal, que é *Sobre o verdadeiro, o belo e o bem,* "a nossa verdadeira doutrina, a nossa verdadeira bandeira, é o espiritualismo".

O espiritualismo — que nasceu com Sócrates e Platão, que o Evangelho difundiu pelo mundo, que Descartes teorizou com a força do gênio e que a França, depois de tê-lo encostado, agora redescobria-o com Royer-Collard, Chateaubriand e Madame de Staël — aparece para Cousin como uma filosofia "sólida e, ao mesmo tempo, generosa". Com efeito, o espiritualismo "ensina a espiritualidade da alma, a liberdade e a responsabilidade das ações humanas, as obrigações morais, a virtude desinteressada, a dignidade da justiça, a beleza da caridade".

Ademais, o espiritualismo ensina também que "além dos limites deste mundo há um Deus", que cria a humanidade, que lhe confia fim nobre e que "não a abandonará no curso do misterioso desenvolvimento do seu destino". Mas não é só isso, pois o espiritualismo é a filosofia que "sustenta o sentimento religioso" e que "favorece a verdadeira arte (...) e a grande literatura". Em suma, a filosofia espiritualista é "a aliada natural de todas as boas causas". E, entre essas *boas causas,* Cousin vê também o fato de que ela "é o apoio do direito, rejeita igualmente a demagogia e a tirania, ensina todos os homens a respeitarem-se e a amarem-se e leva pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, esse sonho de todas as almas generosas, que na Europa, em nossos dias, somente a monarquia constitucional pode realizar.

Capítulo VII

A FILOSOFIA ITALIANA NA ÉPOCA DO RESSURGIMENTO

1. Lineamentos gerais

Embora em contexto histórico e políticos diferentes do quadro francês, também na Itália a filosofia das primeiras décadas do século XVIII, de um ou de outro modo, acerta as contas com a cultura do iluminismo, com o sensismo de Condillac e com o pensamento dos ideólogos. Enquanto, por um lado, pensadores como Romagnosi, Cattaneo e Ferrari procuravam prosseguir na linha do iluminismo (e Ferrari inclusive na linha do positivismo), por outro lado, filósofos como Galluppi, Rosmini e Gioberti mostravam-se seriamente avessos ao pensamento iluminista e sensista, propondo o retorno à tradição espiritualista e à filosofia metafísica, embora trilhando caminhos diversos.

Como poderemos constatar nas páginas seguintes, deve-se notar que tanto o pensamento de Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, como também a filosofia e as atividades de Rosmini e, sobretudo, de Gioberti, entrelaçam-se com os acontecimentos sociais e políticos do Ressurgimento italiano.

Além dos filósofos citados, cujo pensamento exporemos neste capítulo, devem-se pelo menos mencionar os nomes de José Mazzini (1805-1872, cujo pensamento e cujas atividades são expostos nos textos de história), Vicente Cuoco (1770-1823), Melquior Gioia (1767-1829) e do padre Francisco Soave (1743-1806).

Soave, religioso da Ordem dos padres somascos, foi professor da Universidade de Parma, conheceu Condillac durante o período que este transcorreu na corte de Parma e foi autor de textos escolares de filosofia que tiveram muito sucesso. Através do pensa-

mento de Locke, Soave procurou atenuar o sensismo rígido de Condillac: em suma, Locke serve a Soave porque, com sua ênfase na reflexão interior, lhe permite a reafirmação da vida espiritual e da verdade da tradição religiosa, verdade cuja defesa constitui o verdadeiro objetivo da atividade filosófica do padre Soave.

O placentino Melquior Gioia, além de filosófo, também foi economista e político. Na perspectiva filosófica, seu pensamento parte do núcleo da tradição de Condillac e dos ideólogos (*Elementos de filosofia,* 1818; *Ideologia,* 1822). Entretanto, diante da passividade do sujeito defendida por alguns sensistas, Gioia sustenta que "a faculdade de combinar as sensações é diferente da faculdade de sentir". Substancialmente próximo a Bentham no que se refere à moral, Gioia quis aplicar um método rigorosamente empírico aos estudos que Romagnosi compendiava sob o nome de "filosofia civil". Escrevia Gioia: "Eu não digo uma só palavra sobre a natureza da alma". A alma não pode ser conhecida, razão por que, acrescentava ele, "me limito (...) a observar os efeitos que derivam de sua ação, como os naturalistas se limitam a observar os fenômenos do ímã sem decidir o que ele é". Também é importante o fato de Gioia ter introduzido (defendendo a sua relevância) a estatística nos estudos de economia e sociologia. *A filosofia da estatística* foi publicada por Gioia em 1826.

Vicente Cuoco foi o autor do famoso *Ensaio histórico sobre a revolução napolitana de 1799* (aparecido em 1801), que vê a causa da falência dessa revolução na pretensão *universalista* e *abstrata* da ideologia revolucionária que pretende impor uma revolução — nascida e desenvolvida em contexto bem preciso — a um povo cuja história peculiar e sua particular mentalidade eram visivelmente incompatíveis com esse tipo de revolução. Falando a propósito do projeto de constituição para a República Partenopéia, redigido por Francisco Mário Pagano (1748-1799), e pondo-se contra as veleidades jacobinas, Cuoco escreve a Vicente Russo (1770-1799) que "as constituições são semelhantes às vestes: é necessário que cada indivíduo tenha a sua própria; se quiseres dá-la a outro, ela ficará mal". E prossegue: "Essa é a idéia que tenho da constituição francesa de 1795. Essa constituição é boa para todos os homens? Pois bem, isso quer dizer que não é boa para nenhum!" Pagano e Russo morrerram no patíbulo depois da queda daquela República Partenopéia, que, generosa, mas a-historicamente, tentara concretizar os ideais iluministas em situação histórica que não podia permiti-lo objetivamente.

2. A "filosofia civil" de Gian Domenico Romagnosi

Gian Domenico Romagnosi nasceu em Salsomaggiore, em 1761, e morreu em Milão, em 1835. Estudou no Colégio Alberoni de

Placência e, depois de passar alguns anos em Trento, ensinou Direito nas universidades de Parma e Pavia. Depois da queda de Napoleão e do retorno dos austríacos, foi por eles perseguido; implicado no processo Pellico-Maroncelli, foi aprisionado. Saindo da prisão, passou seus últimos anos de vida em meio a dificuldades econômicas (entre outras coisas, foi-lhe proibido até dar aulas particulares, depois de ter sido afastado do ensino público).

Os interesses filosóficos de Romagnosi seguem duas direções solidamente inter-relacionadas: a orientação metodológica e a ético-política. Os seus escritos fundamentais são: *O que é a mente sadia?* (1827), *Pontos de vista fundamentais sobre a arte lógica* (1832), *Gênese do direito penal* (1791), *Introdução ao direito público universal* (1805), *Sobre a índole e os fatores da civilização* (1832). Colaborou ativamente com o "Conciliador", a "Biblioteca Italiana" e os "Anais Universais de Estatística".

A intenção de fundo de Romagnosi foi a de construir uma "filosofia civil" consistente. Com efeito, disciplinas como a *moral*, o *direito* e a *política* precisam de fundamentos sólidos, isto é, necessitam de leis comprovadas da natureza humana, assim como "a agricultura e a mecânica baseiam-se nas leis da natureza física". Mas, para encontrar as leis da natureza humana, devemos deixar de nos comportar como "visionários" e de correr atrás das quimeras dos filósofos. O que precisamos, muito mais, é ser "experimentais indutivos", ou seja, trabalhar usando o método empírico.

Em *O que é a mente sadia?*, escreve Romagnosi: "Vale mais um opúsculo que me explique como nasce em nós a crença, como age a analogia, como se gera a compaixão etc., do que todos os tratados dos categoremas de Aristóteles, toda a filosofia crítica de Kant e todo o teorismo de certos filósofos dos dias de hoje". Portanto, é preciso usar o método empírico. Mas, para Romagnosi, o método empírico não equivale ao sensismo (por exemplo, de Condillac). Antes de mais nada, usar o método empírico não significa se perder no caos das sensações, já que a mente humana procede da síntese à análise: de sínteses que expressam a compreensão de "totalidade" a análises que, dessas totalidades, diferenciem depois as "particularidades". Em essência, formulam-se hipóteses que depois se procura controlar através da análise.

Disso se pode ver, em segundo lugar, que o conhecimento não é mera passividade, pois não se reduz a sensações. Em suma, no processo cognoscitivo, existe a participação ativa do sujeito que, propondo "sentidos lógicos", elabora e coordena os dados sensíveis. As sensações não são conhecimentos, e sim instrumentos de conhecimento. E "a Mente Sadia nada mais é do que a faculdade de aprender, qualificar e confirmar as nossas idéias, de modo que,

adequadas à nossa compreensão, elas nos ponham em condições de agir com efeito conhecido de antemão, como a maioria dos homens costuma fazer."

Pois bem, equipado com essas concepções metodológicas, Romagnosi estabelece os alicerces para a construção de sua "filosofia civil", cujo objetivo é o de conhecer o "homem de fato", vale dizer, o *homem social.* E esse *homem social de fato* pode ser conhecido investigando-se "o conjunto do desenvolvimento do pensamento humano, isto é, a cultura intelectual dos povos". Em suma, o homem não alcança o conhecimento discorrendo em abstrato sobre esta ou aquela sua faculdade espiritual, mas muito mais analisando a sua história e a história dos seus produtos culturais: é pelo produto que conhecemos o produtor, já que não se conhece o homem de fato "nem com as visões platônicas, nem com as qüididades peripatéticas, nem com as nuanças transcendentais, nem com os minuciosos experimentos acadêmicos".

Do estudo sobre o homem de fato emerge então a realidade da "civilização", que é "aquele modo de ser da vida de um Estado pelo qual ele vai concretizando as condições de convivência culta e satisfatória". Entretanto, consciente da distinção entre fatos e valores, entre "leis de fato", que descrevem o estado de civilização de um povo, e "leis de dever", que dizem como deve se desenvolver a civilização humana, Romagnosi estava cônscio do fato de que não existe lei incontível de progresso, pois "a decadência pode acontecer em qualquer estágio, como atesta a história".

No que se refere a questões mais particulares, Romagnosi concebe o direito como conjunto de normas técnicas adequadas para alcançar fins particulares, que, para ele, são o "útil", o "amor próprio" e o "interesse", onde, porém, o útil e o interesse não são os puramente egoístas do indivíduo: "a constituição essencial da razão", escreve Romagnosi, requer que "o interesse pessoal seja identificado com o interesse social". E isso pelo fato de que "o estado de verdadeira e natural independência da espécie humana tanto de fato quanto de direito, na verdade só se verifica no estado de sociedade em conformidade com a ordem moral".

Por fim, no que se refere à sua doutrina do direito penal, Romagnosi legitima a pena com base no direito natural do homem à felicidade e à vida, direito que, em sua opinião, é preciso defender, até com a força: "Todos os meios necessários para afastar o prejuízo e garantir a segurança constituem parte integrante do direito de defesa entre homem e homem". E entre esses meios estão incluídos "a dor, a escravidão, a morte do injusto ofensor". O direito de punir, portanto, encontra o seu fundamento somente na conservação da sociedade.

3. A filosofia como ciência das "mentes associadas" e a política do federalismo em Carlos Cattaneo

3.1. Carlos Cattaneo: "a filosofia é milícia"

O maior gênio da escola de Romagnosi, sem dúvida, foi Carlos Cattaneo, que nasceu em Milão, em 1801, formou-se seguindo o ensino particular de Romagnosi, laureou-se em jurisprudência pela Universidade de Pavia em 1824 e lecionou até 1835 nos ginásios de Milão. Em 1835, abandonou o ensino para dedicar-se ao jornalismo. Em 1839, fundou a revista "O Politécnico", que se apresentou como "repertório mensal de estudos aplicados à cultura e à prosperidade social". E participou das Cinco Jornadas de Milão de 1848, mas, como federalista convicto, foi contrário à anexação da Lombardia ao Piemonte. Com a volta dos austríacos, Cattaneo refugiou-se na Suíça, onde em 1852 foi nomeado professor de filosofia no Liceu Cantonal de Lugano. Morreu em 1869.

A produção filosófica de Cattaneo não consiste em grandes volumes, mas sim em penetrantes e ainda instrutivos artigos e ensaios, entre os quais merecem menção os seguintes: *Considerações sobre o princípio da filosofia* (1844), *O estado presente da Irlanda* (1844), *Introdução às notícias naturais e civis da Lombardia* (1844), *A insurreição de Milão* (primeira edição francesa em 1848) e *Psicologia das mentes associadas* (1859-1866).

Na opinião de Cattaneo, a filosofia é "milícia". Sua função não é a de especular nem a de contemplar: a filosofia deve "aceitar todos os problemas do século", já que deve tender a "transformar a face da terra". É desse pressuposto que deriva o desprezo de Cattaneo tanto pelos filósofos idealistas como pela "filosofia das escolas".

No que se refere ao idealismo, a sua idéia é a de que os nomes de Kant, Fichte e Schelling não tardariam a desaparecer. E eis a sua opinião sobre a filosofia tradicional: "Para alguns, parece um grande título de louvor o fato de poderem ter lido ainda em nossos dias Anselmo de Aosta e Tomás de Aquino. Parece-lhes sensato ter induzido a juventude a dedicar alguns dos seus mais preciosos dias de vida à doutrina das idéias inatas e da harmonia preestabelecida. Mas, pergunto eu, que maior valor têm em filosofia as idéias inatas e a harmonia preestabelecida do que têm em física a hipótese dos vórtices ou a do horror ao vácuo?"

A metafísica é feita de "idéias puras a priori", sem contatos com a experiência: é apenas um tecido de "hipóteses fantásticas". Saindo em defesa de Romagnosi contra Rosmini (que, em *A renovação da filosofia italiana,* de 1836, levantara dúvidas sobre a sinceridade da fé religiosa de Romagnosi), Cattaneo escreve: "Nós, que, à força de economia, de estatística e de coisas ainda piores, nos

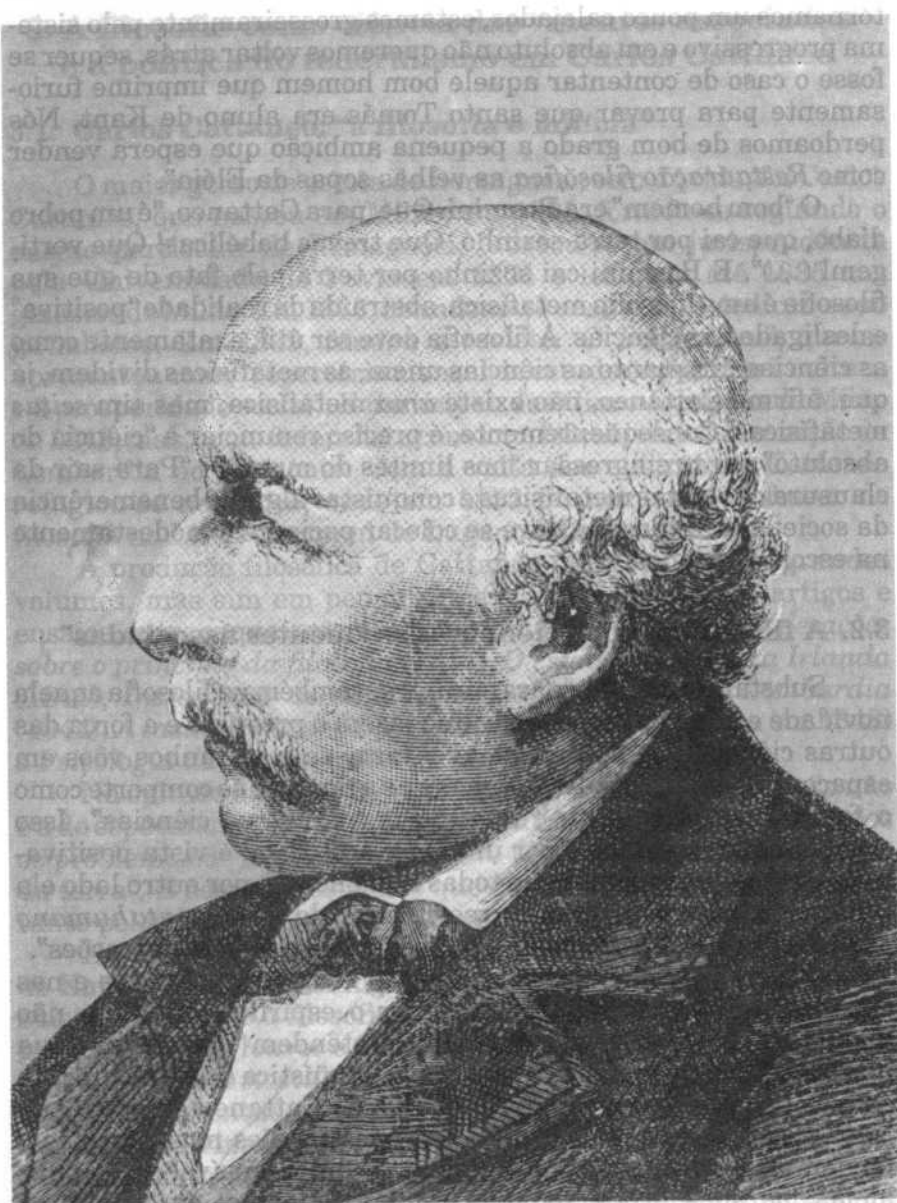
tornamos um pouco calejados, estamos grosseiramente pelo sistema progressivo e em absoluto não queremos voltar atrás, sequer se fosse o caso de contentar aquele bom homem que imprime furiosamente para provar que santo Tomás era aluno de Kant. Nós perdoamos de bom grado a pequena ambição que espera vender como *Restauração filosófica* as velhas sopas da Eléia".

O "bom homem" era Rosmini. Que, para Cattaneo, "é um pobre diabo, que cai por terra sozinho. Que trevas babélicas! Que vertigem! (...)". E Rosmini cai sozinho por terra pelo fato de que sua filosofia é uma filosofia metafísica, abstraída da realidade "positiva" e desligada das ciências. A filosofia deve ser útil, exatamente como as ciências. Enquanto as ciências unem, as metafísicas dividem, já que, afirma Cattaneo, não existe *uma* metafísica, mas sim *seitas* metafísicas. Conseqüentemente, é preciso renunciar à "ciência do absoluto" para reingressar "nos limites do mundo": "Para sair da clausura das seitas metafísicas e conquistar alguma benemerência da sociedade, a filosofia deve se colocar paciente e modestamente na escola da ciência".

3.2. A filosofia como "ciência" das "mentes associadas"

Substancialmente, "para encontrar também na filosofia aquela novidade e aquela fecundidade que fazem o prestígio e a força das outras ciências, não é preciso aventurar-se a estranhos vôos em espaços imaginários: basta apenas que a filosofia se comporte como o fazem, com sua sorte e sua glória, as outras ciências". Isso significa que, enquanto, por um lado, a filosofia é vista positivamente como "nexo comum de todas as ciências", por outro lado ela consiste no estudo histórico e experimental do *pensamento humano* assim como ele se manifesta "com seus atos e suas elaborações".

É "nas histórias, nas línguas, nas religiões, nas artes e nas ciências" que se conseguirá conhecer o espírito humano e não naquelas especulações filosóficas que pretendem "perscrutar a sua essência". E precisamente a história, a lingüística e a economia são os três campos de investigação nos quais Cattaneo exerce a sua inteligência de pesquisador. E tais investigações mostram que o homem individualmente permanece incompreensível se as suas idéias, as suas ações, os seus comportamentos, em suma, os produtos de sua cultura não são situados na sociedade em que ele vive e atua: "É mister (...) estudá-lo (o homem) em quanto mais situações e mais diversas for possível". E essa é a razão pela qual se precisa passar do estudo da "mente solitária" ao das "mentes associadas".

O escrito de Cattaneo sobre a *Psicologia das mentes associadas* constitui etapa fundamental e contribuição bastante original

C. Cattaneo (1801-1869) foi o grande teórico da política do federalismo.

à psicologia social. Escreve ele: "O maior número das nossas idéias não deriva do nosso sentido individual e do nosso intelecto individual, mas sim dos sentidos e intelectos dos homens associados na tradição e no intercâmbio do saber comum e dos erros comuns". E, como logo veremos, foi precisamente a atenção que dava à história, à história dos "povos em particular", que estabeleceu os fundamentos da grande idéia federalista de Cattaneo.

Cattaneo, escreve N. Bobbio, foi "iluminista renascido no século do historicismo, mas iluminista sob certos aspectos genuíno, pela confiança incondicional no poder iluminador e civilizador da inteligência, que dissipa as trevas da ignorância e da superstição e que destrói pouco a pouco a barbárie do homem primitivo, pela concepção otimista do homem e da história, pelo flagrante entusiasmo de discípulo direto dos enciclopedistas diante de toda descoberta científica ou inovação técnica, pela convicção de que o progresso técnico e o progresso civil deviam proceder a pari passu e por arraigada atitude reformista, que fazia o progresso consistir na libertação do homem em relação às instituições opressivas e cristalizadas e, portanto, na liberdade de reforma das instituições. E, se chegou a parecer positivista, foi precisamente por aquilo que o positivismo acolheu e reproduziu do iluminismo, unindo o século XVIII ao XIX acima do idealismo transcendental e do ontologismo espiritualista".

3.3. A teoria política do federalismo

Anti-revolucionário e reformista, Cattaneo entendia a liberdade como "exercício da razão", como libertação gradual e inteligente dos laços criados em torno do homem social pela barbárie e a ignorância (N. Bobbio). Por isso, ao contrário da tese de Vico relativa aos avanços e retrocessos históricos, Cattaneo pensa mais em um progresso ininterrupto da humanidade: "As mentes livres estão em eterno movimento e só podem ser unânimes na verdade. Vale mais a dúvida de filósofo do que toda a doutrina morta de mandarim ou de frade".

Cattaneo foi genuíno liberal. Em *economia,* defendeu o livre intercâmbio, repudiou o protecionismo estatal e se alinhou em defesa da propriedade privada, da "promoção da plena e livre propriedade". Avesso às idéias dos primeiros socialistas de então (por exemplo, de Saint-Simon e Proudhon), Cattaneo considerava que "a propriedade privada é fundamento da economia privada e da felicidade pública" (N. Bobbio). Na opinião de Cattaneo, o comunismo é doutrina que "demoliria a riqueza sem atender à pobreza".

Em *matéria religiosa,* o laicismo liberal de Cattaneo afirma a tolerância em relação a todas as crenças e defende o casamento civil.

Em *política,* o seu liberalismo torna-se luta contra todo despotismo, até larvar (por isso, desconfiava de Mazzini), preferência pela república em relação à monarquia ("As famílias reinantes são todas estrangeiras. Não querem ser de nenhuma nação. Desenvolvem interesses à parte, sempre dispostas a conspirar com os estrangeiros contra os seus povos"), patriotismo sincero ("A pátria é como a mãe, sobre a qual o filho não pode falar como fala das outras mulheres. E, em relação aos estrangeiros, não se renovará o exemplo daquele vício *todo italiano* de falar mal de seu país *quase que por escandescência de amor pátrio.).*

Mas ainda no plano político, sua teoria de maior relevância é a do *federalismo:* o federalismo europeu e o federalismo interno de cada Estado nacional. Cattaneo se definia como "verdadeira e incorrigivelmente" federalista. Enquanto para os neoguelfos o federalismo era *meio* para alcançar a independência, para Cattaneo o federalismo é o *fim.* O federalismo "é a única forma de unidade possível com liberdade, espontaneidade e naturalidade". O federalismo é o fim do novo Estado nacional, da revolução italiana: "Eu imagino uma família unida pela língua, pela fraternidade, pelos interesses e, sobretudo, pela amizade, por amizade que não seja arrogante nem avara, e não pelas ataduras, as correntes e os ódios, como futuro Sicília e Nápoles, Sardenha e Piemonte".

Para Cattaneo, "o federalismo é a teoria da liberdade, a única teoria possível da liberdade". Sustenta ele: "Liberdade é república e república é pluralidade, ou seja, federação." Cattaneo coloca na base do seu federalismo o princípio de que o *Estado unitário* não pode ser autoritário e despótico e de que a unidade não pode se transformar em asfixiamento das *autonomias,* da livre iniciativa e da história das diversas comunidades humanas. "Só a pluralidade dos centros políticos, ou melhor, a unidade articulada e não indiferenciada, a unidade na variedade e não a unidade sem distinções, constitui a única garantia real da liberdade, o único ambiente no qual pode prosperar a sociedade,. em direção ao progresso civil" (N. Bobbio).

Por isso, "somente ao modo da Suíça e dos Estados Unidos é que se pode acoplar unidade e liberdade". E sentencia ainda Cattaneo: "Para mim, a única possível forma de unidade entre os povos livres é um pacto federal. O poder deve ser limitado. E só pode ser limitado pelo próprio poder". No que se refere mais especificamente aos *Estados Unidos da Europa,* Cattaneo era de opinião que "só teremos uma verdadeira paz quando tivermos os Estados Unidos da Europa. (...) Naquele dia em que, por consenso repentino, a Europa pudesse fazer-se semelhante à Suíça e semelhante à América, naquele dia em que ela escrevesse em seu frontispício *Estados Unidos da Europa,* ela não só se livraria dessa mortal

necessidade de batalhas, incêndios e patíbulos, mas também lucraria milhões e bilhões".

Por fim, no que se refere ao Estado federal na Itália, eis as motivações de Cattaneo: "Não, qualquer que seja a comunhão de pensamentos e sentimentos que uma língua propaga entre as famílias e os indivíduos, um parlamento reunido em Londres nunca contentará a América, como um parlamento reunido em Paris nunca satisfará Genebra, da mesma forma que as leis discutidas em Nápoles nunca ressuscitarão a adormecida Sicília nem uma maioria piemontesa jamais se verá na obrigação de pensar noite e dia em transformar a Sardenha ou poderá tomar todas as suas providências toleráveis em Veneza ou em Milão". Na realidade, "em um país de povos tão diversamente educados como a Itália, é possível até dar a dez *Estados* um só *príncipe* ou uma só *presidência* ou qualquer outra representação em relação ao exterior, mas, internamente, é preciso respeitar as instituições de todo o povo e também as suas vaidades".

4. José Ferrari e a "filosofia da revolução"

Outro aluno de Romagnosi foi José Ferrari. Nascido em Milão, em 1811, laureou-se em jurisprudência em Pavia, em 1832. Mas os seus interesses eram predominantemente filosóficos. Atraído pelo pensamento de Vico, republicou as suas obras. À exceção do breve parênteses de 1848, Ferrari residiu na França até 1859, onde ensinou filosofia no Liceu de Rochefort e na Universidade de Estrasburgo. Voltando à Itália em 1859, ensinou filosofia em Milão, Turim e Roma. Morreu em 1876. São três os seus escritos mais importantes: *A mente de G. B. Vico* (1835-1837), que é a apresentação da edição das obras completas de Vico, que foi precisamente Ferrari o primeiro a publicar; *A revolução e as reformas na Itália,* publicada em 1848 na França (e em francês); *A filosofia da revolução* (1851).

Segundo Ferrari, a Revolução Francesa de 1789 ficou incompleta, cabendo à nova filosofia positivista levá-la ao seu termo. Desse modo, é urgentemente necessário contrastar o tradicionalismo espiritualista, que despreza as conquistas de Locke, que considera "desvios de um povo febricitante" as idéias de Rousseau e Voltaire e que se pergunta "se a revolução não será um acidente". Contra essa filosofia, que põe a razão "fora de sentido" e que se remete a Leibniz, Descartes e a "todas as filosofias derrotadas", Ferrari desfere a dúvida cética de Hume, persuadido de que aquilo que importa é "reconquistar o fato e mantê-lo como base, a despeito de toda insídia lógica e ontológica" (Ferrari chama "lógica" à razão abstrata e especulativa).

G. Ferrari (1811-1876), para quem o positivismo é a filosofia da revolução, que vai além das conquistas do iluminismo.

Portanto, é preciso ater-se aos fatos e não se perder atrás das "conjecturas" e "hipóteses". É inútil procurar "um fenômeno além dos fenômenos". Os fenômenos e os fatos "bastam-se a si mesmos". Essa é a grandeza e a civilização que procedendo do iluminismo se estabiliza com o positivismo, que Ferrari chama "a época da revolução". Essa época vem depois da época da religião e da época da metafísica, sendo a época da ciência.

É verdade, diz Ferrari, que o iluminismo e a revolução combateram a religião e os privilégios. Entretanto, é preciso ir além. A revolução levou à liberdade de culto, mas Ferrari defende a supressão das Igrejas: em sua opinião, "o ponto decisivo da emancipação está em negar positivamente a existência de Deus". A revolução quis a liberdade para o rico e o pobre, mas é óbvio que, sendo o rico mais forte, ele esmaga o pobre. Conseqüentemente, está certo o socialismo que requer com força a transformação econômica da sociedade e distribuição da riqueza bem diferente. A revolução arrancou o poder das mãos da nobreza, mas o pôs nas mãos daquela classe privilegiada que é a burguesia, ao passo que ele deve estar é nas mãos do povo. Esse o caminho que Ferrari apresenta para que a revolução, bloqueada pela revanche dos reacionários, possa percorrer a sua trajetória até o fim. Nesse sentido, "a revolução é o triunfo da filosofia, chamada a governar a humanidade". No que se refere à situação italiana, no escrito de 1848, A revolução e as *reformas na Itália,* Ferrari afirma: "A Itália quer sair do sono secular que a oprime. Dois caminhos se abrem diante dela: o caminho das reformas e o caminho da revolução. O primeiro conduz a melhorias administrativas e ao bem-estar material; o segundo conduz à liberdade com as instituições". Posto diante da encruzilhada, entre as reformas e a revolução, Ferrari afirma: "As reformas fortalecem o absolutismo, deixando-o como o juiz da sorte da península; já a revolução quebra o jugo da autoridade e confia o futuro da Itália ao gênio italiano".

5. Pascoal Galluppi e a "filosofia da experiência"

5.1. A realidade do eu e a existência do mundo externo

Pascoal Galluppi (1770-1846) contribui para fazer conhecer na Itália a filosofia européia. Nascido em Tropea em 1770, Galluppi estudou filosofia e matemática na Universidade de Nápoles e, inicialmente, formou-se nas obras de Descartes, Leibniz e Wolff. Por volta dos trinta anos de idade, leu Condillac, autor que exerceu poderosa influência sobre ele. Escreve Galluppi em sua *Autobiografia:* "As obras desse filósofo fizeram com que mudasse a direção

dos meus estudos sobre filosofia (...). Compreendi que antes de afirmar qualquer coisa sobre o homem, Deus e o universo, era preciso examinar os motivos legítimos dos nossos juízos e dar base sólida à filosofia, ou seja, que era preciso remontar às origens dos nossos conhecimentos".

Em 1807, publicou o ensaio *Sobre a análise e a síntese*. Nesse meio tempo, entrou em contato com a filosofia de Kant e, em 1819, publicou os primeiros dois volumes do *Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento* (o terceiro e o quarto volumes das obras foram publicados em 1822; o quinto e o sexto volumes, em 1832). Em 1831, Galluppi obteve a cátedra de "filosofia intelectual" na Universidade de Nápoles. E o fruto dos seus ensinamentos está registrado nas *Lições da lógica e metafísica* (1832-1836). De 1827 são as *Cartas sobre as peripécias da filosofia de Descartes a Kant,* cartas que Galluppi escreveu a pedido de seu amigo, o cônego Fazzari, professor no Seminário de Tropea, que desejava ter informações sobre a filosofia moderna.

Preocupado em salvaguardar os núcleos fundamentais da tradição religiosa e metafísica (como a existência de Deus, a realidade do eu ou até a existência do mundo externo), Galluppi não gostava do método kantiano do *a priori,* na convicção de que "a realidade dos nossos conhecimentos só pode estar fundamentada na experiência". A experiência é interna e externa. E é da *análise* da experiência interna que Galluppi, seguindo os ecléticos e os ideólogos franceses, dá início à sua filosofia.

E a primeira *realidade* que a experiência interna nos testemunha é a realidade do eu: "Entremos no seio do nosso pensamento: o ato com que o *eu* percebe a *si* mesmo está em *mim* mesmo. O eu e os seus modos não estão separados do ato da consciência, mas sim presentes; portanto, a consciência os toma imediatamente, não havendo qualquer intervalo entre essa percepção e os objetos percebidos. Essa consciência e essa percepção, portanto, são a *apreensão* e a *intuição* da coisa percebida. Assim, nós temos idéias que estão imediatamente unidas aos objetos e que não são representações ou imagens, e sim *intuições imediatas.* Essas idéias são verdadeiras, não porque estejam de acordo com os objetos, mas porque agem imediatamente sobre os objetos e os captam." Portanto, o *eu existe,* trata-se de verdade imediatamente evidente, é "verdade primitiva". Chamo consciência, diz Galluppi, ao ato com que me capto como existente que pensa: a *consciência* é "a percepção de *mim* no estado dos seus pensamentos".

Se a análise psicológica revela a realidade do eu, ela também mostra a realidade do mundo externo. Escreve Galluppi: "A sensação, por sua natureza, é relativa ao objeto sentido: ou ela é sensação de alguma coisa ou não é em absoluto sensação. Mas não se deve

confundir o sentimento da sensação com a sensação e com o objeto da sensação: o sentimento da sensação é a percepção das sensações e o objeto desse sentimento da sensação é a própria sensação. Eu chamo de *consciência* a percepção da sensação. E dessa sensação, objeto da consciência, deve haver um objeto diverso da própria sensação, já que, caso contrário, ela não teria objeto, o que é absolutamente falso. Ora, se toda sensação deve necessariamente se referir a um objeto, se todos os objetos não podem ser diversos de *mim,* de suas modificações e daquilo que é externo a *mim,* se o eu e as suas modificações e, conseqüentemente, as sensações, são objeto do ato chamado *consciência*, que é o sentimento daquilo que acontece em nós, não resta outro objeto para as sensações que um objeto externo a *mim.* Assim, toda sensação é a percepção de existência externa."

5.2. **O princípio da causalidade e a demonstração da existência de Deus**

Contra Destutt de Tracy e Condillac, para quem as sensações atestam modificações do sujeito pensante e não diretamente a realidade dos corpos do mundo externo, que, assim, seriam inferidos, Galluppi sustenta que a sensação leva-nos precisamente para fora de nós mesmos, entre as coisas. A sensação nos faz perceber uma realidade distinta do ato de sentir: "Todo pensamento e, em conseqüência, toda sensação referem-se essencialmente e por sua própria natureza a um objeto, qualquer seja ele. Dizer *eu sinto, mas não sinto coisa alguma* é o mesmo que dizer "eu sinto e não sinto nada". Mas é a consciência que me diz: "eu sinto a mim, que sente alguma coisa". Em suma, a sensação (...) ou é sensação de alguma coisa ou não é de modo algum sensação". Portanto, "o *eu* se manifesta a si mesmo como um sujeito que percebe algo *fora de si*". E esse *fora de si* não é criado pelo sujeito. O eu percebe objetos externos que o modificam. Os objetos externos são *causa* das percepções: "O fora de mim não existe porque me modifica, mas me modifica porque existe". É aqui que, contra as devastadoras análises de Hume e Kant, Galluppi recupera o princípio de causalidade da tradição e, através dele, demonstra a existência de Deus. Com efeito, escreve Galluppi: "Eu sou ser mutável. E essa verdade é dado da experiência". Pois bem, prossegue ele com argumentação já clássica, "um ser mutável não pode existir por si mesmo. E essa verdade é resultado do raciocínio, que demonstra a identidade entre a idéia do ser em si mesmo e a idéia do ser imutável". Ora, da primeira verdade, extraída da experiência, e da segunda verdade, extraída do raciocínio, Galluppi via derivar "a conseqüência de que eu não existo por mim mesmo, ou seja, sou um efeito". E, levado "a

esse conhecimento por uma análise incontrastável, eu procuro mais além, para ver se a causa que me produziu é inteligente ou cega. E descubro que a minha razão pode chegar ao ponto de mostrar-me a inteligência da causa primeira do meu ser".

E mais ainda: Galluppi afirma que "o testemunho da consciência deve ser visto como infalível". E a consciência nos testemunha que existe "em nosso espírito a potência de não querer algumas coisas que se quer e de querer algumas coisas que não se quer. E precisamente nessa potência é que consiste a liberdade em relação à necessidade da natureza". E a consciência atesta também "a exigência do bem e do mal e, conseqüentemente, de uma lei moral natural". Na realidade, "sendo a nossa natureza efeito da vontade divina e sendo nós como somos porque Deus quis que fôssemos como somos, Deus quis também que a nossa razão nos mostrasse os deveres que ela nos mostra, pois ele quis manifestar-nos os seus divinos preceitos por meio de nossa razão. É essa a lei inscrita por Deus em nossos corações".

A realidade do eu, a existência do mundo externo, a existência de Deus e a existência e a validade da lei moral natural são, portanto, os resultados de maior destaque da filosofia de Galluppi. Trata-se de resultados tradicionais, certamente, mas é interessante notar o modo como Galluppi os alcançou. Esse modo consiste em refinada argumentação e em sutil e minuciosa análise da experiência da consciência, análise que, por vezes, pode ser equiparada a algumas das mais belas páginas dos fenomenólogos contemporâneos, a começar por Husserl.

6. Antonio Rosmini e a filosofia do "ser ideal"

6.1. A vida e as obras

Antonio Rosmini-Serbati nasceu em Rovereto, na região de Trento, em 1797. Estudou teologia (mas seguiu também os cursos de medicina, ciências agrárias e belas letras) na Universidade de Pádua. Ordenado sacerdote em 1821, volta a Trento, onde se empenhou profundamente pela renovação da vida pastoral, trabalho que, em determinado momento, teve de interromper porque recaiu em suspeitas por parte da polícia. Em 1826, transferiu-se para Milão, onde estreitou forte amizade com Manzoni. Dedicado aos estudos e de caráter reservado, Rosmini desenvolveu, por insistência de Gioberti, uma missão diplomática junto a Pio IX, com o objetivo de induzir o Papa a aliar-se em uma guerra contra a Áustria. Não ignorando as dificuldades da iniciativa, Rosmini considera mais oportuno sugerir o seguinte: ele trataria de uma concordata com a

Santa Sé para estabelecer as bases de uma confederação de Estados italianos, tendo o Papa por chefe. Se as coisas andassem bem, então poder-se-ia esperar também por uma aliança militar. Essas suas sugestões são aceitas e Rosmini vai a Roma. O Papa logo começou a estimá-lo.

Nesse meio tempo, porém, as coisas se precipitam no Piemonte. E, como o novo ministério de Perrone e Pinelli pretende logo o acordo militar, Rosmini dessiste de seu encargo diplomático. Por ordem do Papa, porém, permanece em Roma. Fala-se até de sua nomeação para Secretário de Estado. Nesse meio tempo, em 15 de novembro, o primeiro ministro pontifício Pellegrino Rossi (que os conservadores criticavam porque muito liberal e que os liberais atacavam porque muito conservador) é assassinado na escadaria do Palácio da Chancelaria. Mas ele não aceitou presidir um gabinete "anticonstitucional, porque nomeado por um Papa não livre".

Em 24 de novembro, o Papa fugiu para Gaeta. E, por expresso desejo do pontífice, Rosmini o acompanha. A idéia de Rosmini era a de que o Papa deveria reentrar o mais depressa possível em seu Estado, sem a ajuda de forças estrangeiras, e iniciar a obra de reconquista, lançando ao povo uma proclamação que fosse um chamado à razão e, ao mesmo tempo, uma promessa de manutenção do regime constitucional. Entretanto, em Gaeta, prevaleceu a política do cardeal Antonelli, política voltada para a minimização da Constituição e para o pedido de ajuda às armas estrangeiras.

"A franqueza de Rosmini em condenar aquelas diretrizes, que julgava danosas tanto para os interesses temporais da Santa Sé como aos da Itália, o fez cair em desgraça junto à Cúria. Desse modo, aborrecido também pela polícia borbônica, em junho de 1849 ele despediu-se do Papa e partiu de volta para Stresa" (D. Morando). Durante a viagem, teve a notícia de que suas obras *A constituição segundo a justiça social* e *As cinco pragas da Igreja* haviam sido incluídas no Índice dos livros proibidos. Atacado pelos jesuítas, mas confortado pela visita de amigos (entre os quais o devotíssimo Manzoni), Rosmini passa seus últimos anos em Stresa, onde morreu em 1º de julho de 1855.

A produção filosófica de Rosmini é vastíssima. Eis, pela ordem, os seus principais escritos: *Novo ensaio sobre a origem das idéias* (1830), *Princípios da ciência moral* (1831), *Antropologia* (1838), *Tratado de ciência moral* (1839), *Filosofia da política* (1839), *Filosofia do direito* (1941-1845), *Teodicéia* (1845), *Psicologia* (1850). Dentre as obras publicadas postumamente, devem-se recordar a *Teosofia*, a *Antropologia sobrenatural* e *Aristóteles exposto e examinado.*

A. Rosmini (1797-1855) tentou interpretar a kantiana "síntese a priori" como fundamento de saber não fenomênico, mas objetivo, baseando-se na intuição originária da "Idéia do ser" e em uma original tentativa de mediação entre o criticismo e o platonismo.

Homem de grande retidão moral e de clara e sincera fé, Rosmini fundou em 1828, no Sagrado Monte Calvário, perto de Domodossola, uma nova congregação religiosa, que chamou de Instituto da Caridade (que só seria aprovado pela Igreja em 1839). Na década de 30, Rosmini fundou o ramo feminino de sua congregação: as Irmãs da Providência, que ficariam conhecidas junto ao grande público com o nome de Mestras Rosminianas. As Irmãs da Providência se dedicavam (e se dedicam) à educação das crianças nos asilos infantis (nos quais, naquela época, aplicavam o método de Ferrante Aporti), nas escolas primárias e nos orfanatos.

Uma informação final: a polêmica dos jesuítas com os rosminianos não acabou com a morte de Rosmini. Basta ver que, ainda em 1880, foram oficialmente condenadas quarenta proposições rosminianas, extraídas, em sua maioria, das obras póstumas. Mais tarde, com a progressiva afirmação do pluralismo cultural no âmbito da Igreja, a polêmica entre tomistas e rosminianos pouco a pouco foi se extinguindo e *As cinco pragas da Igreja* acabaram sendo retiradas do Índice.

6.2. Crítica do sensismo empirista e do apriorismo kantiano

Preocupado com os prejuízos que a filosofia moderna acarreta à tradição religiosa, Rosmini identifica no subjetivismo o erro filosófico fundamental, tanto no sensismo e no empirismo como no apriorismo kantiano. A primeira parte do *Novo ensaio* é dedicada ao exame das doutrinas filosóficas relativas à origem das idéias. Pois bem, Locke, Condillac e os filósofos da escola escocesa (Raid, Dugald Stewart), segundo Rosmini, propuseram "teorias falsas por deficiência": eles sustentam que a única fonte das nossas idéias é a *experiência,* não admitindo nada de *a priori* na origem de nossas idéias.

Mas, assim fazendo, não conseguem explicar os fatos do espírito, já que assumem "menos do que é necessário para explicá-los". Com efeito, observa Rosmini, as sensações "não podem nos fazer perceber a coisa como ela está em si, mas somente em relação conosco: *sensação* nada mais quer dizer do que modificação nossa", ao passo que é a idéia e só ela que nos dá "a concepção de uma coisa que existe independentemente de qualquer modificação".

Em outros termos, as sensações não podem nos dar conhecimentos universais e necessários. Sem idéias, as sensações permanecem ininteligíveis. E a realidade é que "qualquer que seja a coisa que nós conhecemos, ela deve ser conhecida mediante uma percepção intelectiva ou idéia". Por tudo isso, os sensistas, os empiristas e os escoceses estão enganados. As sensações não são conhecimento: elas só adquirem sentido se forem iluminadas por

idéias ou enquadradas em teorias. De acordo com Kant, Rosmini afirma que as sensações são matéria do conhecimento e não ainda o conhecimento.

As doutrinas de Platão, Aristóteles, Leibniz e Kant são contrárias às teorias que pretendem reduzir o conhecimento a sensações. Eles destacaram bem a atividade do intelecto, embora, na opinião de Rosmini, as suas teorias sejam "falsas por excesso". Na explicação dos fatos do espírito humano, não se deve assumir mais do que o necessário para explicá-los, sendo necessário preferir aquela explicação "que é a mais simples e que exige menos suposições do que as outras". E esses filósofos, embora falando todos de algo inato, inseriram em suas explicações "também coisas excessivas e arbitrárias".

Kant teve o mérito de considerar inatas "somente as formas das cognições, deixando à experiência dos sentidos o encargo de oferecer a matéria para elas". Mas Rosmini considera que as dezessete formas admitidas por Kant no espírito humano para explicar o fato das cognições são demais: "Todo esse novelo de formas é demasiado". E é demasiado porque "o formal da razão é muito mais simples". Na realidade, diz Rosmini, quando tomamos as formas *a priori* de Kant e delas extraímos "o puro formal, sem deixar nada de material", então não será difícil nos convencermos de que "o formal da razão" se reduz somente à *idéia do ser*.

6.3. A idéia do ser

Em todo o nosso conhecimento, nós não apenas percebemos esta coisa, sentimos outra ou vemos outra ainda. Quando tomamos consciência daquilo que, pouco a pouco, as sensações nos oferecem, sempre pressupomos que essas coisas existem, que *há* algo. E reconhecer o ser de algum conteúdo oferecido por alguma sensação não é sensação. É muito mais *percepção intelectiva*. Nós não podemos conhecer nada se a ele não atribuirmos um *ser*. É a *Idéia de ser* que se encarna nos dados sensíveis para nos permitir julgar existente tudo o que sentimos e percebemos.

Portanto, é a *Idéia de ser* que fundamenta todo ato cognoscitivo do homem. Escreve Rosmini: "Tomai qualquer objeto que vos agrade e, com a abstração, retirai dele as suas qualidades próprias, as qualidades menos comuns e, pouco a pouco, as mais comuns: aquilo que vos restará como a última qualidade de todas será a existência, e, por meio dela, ainda podereis pensar alguma coisa, um ente (...)". E ainda: "Pensar o ser em modo universal nada mais quer dizer senão pensar aquela qualidade que é comum a todas as coisas, sem falar em todas as outras qualidades genéricas, expecíficas ou próprias (...). E, de fato, quando faço o usual discurso de que 'a

razão é própria do homem, o sentir lhe é comum com os animais, mas o ser lhe é comum com todas as coisas', eu considero o *ser comum* independentemente de todo o resto".

O homem, portanto, pensa o ser "de modo universal", isto é, pensa "naquela qualidade que é comum a todas as coisas, sem atentar para todas as suas outras qualidades": ele pode ter "a idéia do ser sozinha, sem todas as outras idéias". A *Idéia do ser* é a idéia de existência indeterminada, na qual todas as qualidades da coisa nos são desconhecidas, à exceção do seu ser. Todas as nossas idéias são "adquiridas", só a Idéia do ser não o é: ela é o *a priori* ou "o formal da razão". E é o *único* formal da razão, pois o resto provém da sensação.

Agora, porém, depois de ter precisado que a Idéia do ser é a *forma do conhecimento,* vale dizer, aquele elemento constante que é constitutivo de todo nosso conhecimento, Rosmini se pergunta de onde ela deriva. E, por meio de exclusão, demonstra que a Idéia do ser só pode ser *inata*. Ela é universal e necessária e, por isso, 1) não pode derivar das sensações, que nos põem em contato unicamente com conteúdos particulares e contingentes; 2) não pode derivar da idéia do eu, já que também essa idéia, a exemplo das outras, é a idéia de ser particular; 3) também não é produzida pela abstração ou reflexão, já que tais operações nada mais fazem do que analisar e distinguir aspectos particulares de coisas que *já existem;* 4) não provém do espírito de sujeito finito, pelo fato de que o sujeito finito não pode produzir objeto universal; 5) não é criada por Deus no ato da percepção, porque desse modo se reduziria Deus a servidor dos homens em cada ato do conhecimento.

Por tudo isso, pode-se ver que a *Idéia do ser* — que, depois Rosmini chamaria de *ser ideal* — é a *forma* da mente e a luz da razão. Todo conhecimento é a síntese de dois elementos: a *forma* (que é a Idéia do ser, indeterminado) e a *matéria* (oferecida pela experiência sensível, que delineia as determinações do ser) (D. Morando). Mas, uma vez mais, de onde deriva a Idéia de ser? Como, nascendo, todos os homens conhecem a Idéia do ser? Remetendo-se a Agostinho e a são Boaventura, Rosmini sustenta que por disposição *ab aeterno* de Deus todos os homens têm inata aquela Idéia de ser que constitui o fundamento de seus conhecimentos específicos.

A idéia de ser é inata: nós nascemos com a presença e a visão do ser possível, embora só atentemos para isso bastante tarde. A Idéia do ser é a "capacidade de captar o ser" onde quer que ele esteja, é "a luz da razão" *co-natural* ao homem e que ele, nos esforços e riscos de sua investigação, "aplica" ao material que lhe é oferecido por sua experiência da realidade. E, "como a fonte da luz não é a luz, como o mestre não é a doutrina que ensina, da mesma forma o ser ideal não é Deus. Deus é o ser real por excelência, ao

passo que o ser presente na mente desde o nascimento é o ser ideal, que tem existência somente mental. Pode-se, porém, dizer que ele é *divino* no mesmo sentido em que se diz que a verdade é divina, porque tem as características da necessidade e da universalidade, que só a Deus convêm propriamente e que só dele derivam" (D. Morando).

6.4. O "sentimento corpóreo fundamental" e a "realidade do mundo externo"

Todo juízo, portanto, tem uma matéria e uma forma. A matéria está no *sujeito* do juízo, ao passo que a forma está no *predicado,* que atribui ao sujeito o ser de determinado modo. Se dizemos que "o vinho é vermelho", atribuímos o ser de determinado modo (o ser vermelho) a uma matéria ou sujeito (o vinho). E assim acontece com todo juízo, onde, precisamente, encontramos sempre a Idéia do ser em todas aquelas determinações, que nada mais são do que variações da mesma idéia do ser (G. di Napoli).

Pois bem, estabelecida desse modo a Idéia do ser, dela Rosmini deriva os princípios fundamentais do conhecimento, isto é, aquelas que ele chama de *idéias puras,* como as de *identidade, contradição, substância, causa, unidade, número, possibilidade, necessidade, imutabilidade* e *absoluticidade,* idéias que derivam unicamente da idéia de ser (e que, por isso, são chamadas *puras*). Essas idéias constituem os princípios primeiros, como: *o princípio de cognição,* segundo o qual "o objeto do pensamento é o ser"; o *princípio de não-contradição,* pelo qual "aquilo que é — o ser — não pode não ser"; o *princípio de substância,* que diz que "não se pode pensar o acidente sem a substância"; o *princípio de causalidade,* pelo qual "não se pode pensar *novo* ser sem *causa*".

Tais princípios, afirma Rosmini, não podem ser negados sem contradição. E essa é a razão por que, em sua opinião, Hume se engana. E também se engana Berkeley, que nega a existência da substância corpórea e do mundo externo. A demonstração da realidade do mundo externo nos leva a dois outros núcleos fundamentais da filosofia de Rosmini, o das idéias não puras e o do "sentimento fundamentalmente corpóreo".

Com efeito, enquanto as idéias puras derivam unicamente da Idéia do ser, existem outras idéias (as idéias não puras), como as de *corpo, tempo, movimento, espaço* e *realidade externa,* que não podem ser alcançadas sem a contribuição das sensações. Mas as sensações pressupõem o nosso corpo, ou melhor, "o sentimento fundamentalmente corpóreo", vale dizer, o fato de nos sentirmos corpóreos. As sensações são modificações subjetivas, modificações do nosso sentimento corpóreo fundamental.

Escreve Rosmini: "Se me coloco em lugar de perfeita escuridão e fico perfeitamente imóvel por longo tempo e, ademais, se procuro tirar de minha fantasia toda imagem sensível recebida, acabarei por me encontrar em tal estado que me parecerá não ter mais conhecimento dos limites do meu corpo, da posição das mãos e dos pés e de todas as outras partes. E, fazendo essa experiência do modo mais perfeito que se possa, digo que, no entanto, restará em mim um sentimento vital de todo o meu corpo".

E, por fim, eis como Rosmini chega à existência dos corpos externos: "A consciência nos diz: 1) que somos modificados, 2) que essa modificação é feita em nós, mas não por nós (...). O entendimento aplica então ao segundo elemento, isto é, à consciência de que a ação é feita em nós mas não por nós, o conceito de substância e, assim, separa e faz objeto seu as coisas externas, sobre as quais, depois, medita e raciocina."

6.5. **Pessoa, liberdade e propriedade**

Rosmini apresenta ainda uma sistematização ulterior da doutrina do ser na obra, saída postumamente, intitulada *Teosofia,* onde sustenta (e também aqui é evidente a referência a Agostinho) que o ser tem três formas: a forma *real,* a forma *ideal* e a forma *moral.* O ser real é objeto das *ciências metafísicas*: a *teosofia* estuda o ser infinito de Deus; a *psicologia* estuda o ser infinito do homem; a *física* estuda a natureza. O ser ideal é objeto das *ciências ideológicas,* nas quais, como no *Novo ensaio,* Rosmini indaga sobre a origem das idéias e do conhecimento. O ser moral é objeto das *ciências deontológicas,* como a *moral,* o *direito* e a *política.*

O *Novo ensaio* apareceu em 1830, os *Princípios da ciência moral* são de 1831 e a *Filosofia do direito* é de 1841-1845. Rosmini define o direito como "faculdade de operar aquilo que agrada, protegida pela lei moral, que infunde aos outros o respeito". Com efeito, é a lei moral que, "ao mesmo tempo que concede à pessoa a liberdade de operar, proíbe às outras perturbarem aquela operação". O direito, portanto, se baseia na moral e pressupõe "uma pessoa, um autor das próprias ações". E, para que "um ser possa se dizer autor de suas ações, é preciso que seja *ele* que as faz: esse *ele,* porém, só existe se conhece e se quer, em suma, se é pessoa".

O conceito de *pessoa* é o fulcro da concepção ética e política de Rosmini, já que é na "pessoa" que ele se baseia para atacar tanto o individualismo, o subjetivismo e o utilitarismo dos empiristas e iluministas como o universalismo idealista de tipo hegeliano, que, para afirmar a eticidade da história, submergia o indivíduo no absoluto (G. Fassò). Contra o naturalismo e o idealismo, Rosmini afirma a concepção espiritualista da pessoa na qual o homem

emerge como portador de valor ético-religioso. A pessoa tem valor moral. E é desse valor que, por parte dos homens, decorre o dever de respeitar os outros enquanto pessoas. Desse modo, do dever deriva o direito, subvertendo-se então aquela "doutrina funestíssima de egoísmo humano" segundo a qual "queria-se derivar os deveres dos direitos, ao invés de derivar os direitos dos deveres". O direito é assim reconduzido à moral, enquanto é "ele próprio dever moral, que obriga uma pessoa a deixar intacta e livre qualquer atividade própria de outra pessoa".

Além da liberdade, também é direito co-natural do homem a *propriedade:* "A propriedade constitui uma esfera em torno da pessoa, da qual a pessoa é o centro. Nessa esfera, ninguém pode entrar, pois ninguém pode separar da pessoa o que lhe está conjugado por essa ligação, já que tal separação ocasionaria dor à pessoa e toda dor causada à pessoa, considerada em si mesma, é proibida pela lei moral como mal." Em suma, "a pessoa do homem é o direito humano existente". Em nome da pessoa, Rosmini defende a liberdade religiosa: "Empregar a força externa para forçar alguém a uma crença religiosa, ainda que verdadeira, é absurdo lógico e manifesta lesão do direito."

6.6. **Estado, Igreja e o princípio da moralidade**

Sempre em nome da pessoa e da religião, no campo político Rosmini procura restringir os poderes do Estado, posicionando-se contra a teoria "estatolátrica" de Hegel e de todos os que nele se inspiram. Estes, como os "doutrinários franceses", por exemplo, "destruindo a religião e a moral, que são as moderadoras naturais do poder civil, abandonam os povos à mercê do arbítrio dos governantes".

O Estado pode se ocupar da esfera do *útil* só na condição de que esse útil se subordine ao bem. E o árbitro desse bem só pode ser autoridade divina como a Igreja. A Igreja é o único remédio contra a tirania do Estado. É ela que constrói aquela "sociedade teocrática" absolutamente necessária, ao passo que a "sociedade civil" é sociedade "artificial (...) que não tem por fim próximo um bem dado pela natureza, e sim um bem encontrado pelo gênio e a arte humana". Com efeito, a sociedade civil "é a união de famílias feita com o único objetivo de regular convenientemente a relação dos seus direitos, de modo que uma não seja obstáculo para a outra, mas sua coexistência sobre a terra seja pacífica, segura e reciprocamente benéfica".

Está claro que, se a sociedade teocrática, isto é, a Igreja, é a sociedade que, baseando-se na autoridade divina, é necessária para salvaguardar a pessoa do super poder onívoro do Estado,

então a renovação da política passa através da renovação religiosa. Daí, entre outras razões, o interesse de Rosmini para que se sanassem aqueles que ele considerava como os maiores males da Igreja de então, males que, em *Sobre as cinco pragas da Igreja* (1831), ele identifica na divisão do povo cristão em relação ao clero, na falta de unidade entre os bispos, na interferência do poder secular na nomeação dos bispos e na falta de prestação pública de contas da administração dos bens da Igreja.

Assim, a pessoa constitui o valor em torno do qual Rosmini faz girar suas considerações de filosofia do direito e de filosofia da política. Mas o reconhecimento da pessoa como valor ou bem se insere no reconhecimento mais amplo que o homem tem dos diversos níveis metafísicos do ser. "Como a idéia do ser se distingue das formas kantianas, enquanto é objeto da mente, que se distingue da mente e se relaciona com a transcendência de Deus, da mesma forma a lei moral não é expressão da autoridade legisladora da razão, mas assume em relação ao homem valor objetivo, diante do qual ele 'é meramente passivo' e 'súdito' " (M. dal Pra).

Em outros termos, contra o subjetivismo moral, Rosmini defende *o objetivismo moral, no qual o dever-ser encontra o seu critério no ser.* Os seres são conhecidos em uma hierarquia determinada (Deus, a pessoa humana etc.) e a moral consiste em respeitar a hierarquia estabelecida por Deus, onde alguns seres são fins e outros são meios. Nessa hierarquia, Deus é o fim supremo; o homem vem depois de Deus; os outros seres vêm depois do homem. Assim, conhecemos o bem de alguma coisa quando conhecemos o seu ser e a sua ordem na hierarquia dos seres.

Por isso, para Rosmini, o princípio da moralidade é o seguinte: *"Quer, ou seja, ama o ser em toda parte onde o conheces, naquela ordem que ele apresenta à tua inteligência."* Respeita o ser na sua ordem, não confundir o fim com o meio e vice-versa — eis, portanto, o princípio da moralidade para Rosmini. Se "eu amasse mais as *coisas* do que as *pessoas,* eu odiaria o ser (...) e daria às coisas uma parte de ser que não têm, pondo-as acima das pessoas". Assim como para os antigos escolásticos, também para Rosmini "ens et bonum convertuntur": com efeito, escreve ele, o bem "nada mais é do que o ser".

7. Vicente Gioberti e a filosofia do "ser real"

7.1. **A vida e as obras**

Vicente Gioberti nasceu em Turim, de família humilde, em 1801. Ficando órfão de pai, transcorreu infância difícil. Laureou-se em teologia em 1822. Três anos depois, foi ordenado sacerdote. Em 1826,

foi nomeado capelão da corte. Leu muito: Platão, Agostinho, os Padres da Igreja, Vico, Lamennais, Cousin. Nesse meio tempo, seguia os acontecimentos políticos e interessava-se por teoria da política: inicialmente, aceitou o absolutismo de Maistre; depois, afastou-se dele, rejeitou a idéia monárquica, tornou-se amigo de Pellico e defensor de um "cristianismo republicano". Nesse período, dado o sentido religioso das idéias mazzinianas, sentia-se próximo a Mazzini.

Detido por suas idéias republicanas e por suas atividades patrióticas, foi para o exílio em 1833, instalando-se primeiramente em Paris. Em 1834, transferiu-se para Bruxelas, onde ensinou filosofia e história até 1845. Foi durante esse período que escreveu a maior parte de suas obras. A *Teoria do sobrenatural* é de 1838. A *Introdução ao estudo da filosofia,* de 1838/1840, é o seu trabalho teórico mais consistente e de maior relevância filosófica: é sobretudo a ele que nos referiremos nas páginas seguintes. Ainda de 1840 são as *Considerações sobre as doutrinas filosóficas de Victor Cousin.* A *Carta sobre as doutrinas filosóficas e políticas de Lamennais* foi publicada em 1841. O grande trabalho escrito contra Rosmini sob o título *Sobre os erros filosóficos de Antônio Rosmini* leva a data de 1841/1843.

Nesse meio tempo, porém, em 1842, Gioberti havia escrito a obra que tanta influência exerceria no clima do Ressurgimento italiano e que ficaria no centro de tantas polêmicas: *Sobre o primado moral e civil dos italianos.* Em 1845, Gioberti voltou a Paris e, em 1846/1847, publicou uma dura polêmica contra os jesuítas: *O jesuíta moderno.* Criticado por muitos católicos e atacado também na alta hierarquia da Igreja, em 1848 Gioberti escreveu a *Apologia do jesuíta moderno,* concebida em defesa do seu livro *O jesuíta moderno.*

Os acontecimentos de 1848 levam Gioberti de volta à Itália: deputado e ministro, foi eleito presidente do Conselho. Mas, revelando-se utópicas as suas concepções neoguelfas, à luz dos acontecimentos, Gioberti retomou o caminho do exílio. Voltando a Paris, aqui veio a morrer em 26 de outubro de 1852. Durante esse segundo exílio, publicou outra obra de caráter político: *A renovação civil da Itália* (1851). As obras publicadas postumamente foram: *A filosofia da revelação* e a *Protologia,* ambas aparecidas em 1857. Na *Protologia* (ou "ciência primeira"). Gioberti reelaborou, considerando inclusive as idéias de Hegel, os motivos teóricos que expusera na *Introdução ao estudo da filosofia* nos primeiros anos de exílio.

7.2. Contra o "psicologismo" da filosofia moderna

Em sua *Introdução ao estudo da filosofia,* Gioberti toma posição contra o *psicologismo* que, a partir de Descartes, invadiu toda a filosofia moderna. E precisamente em Descartes é que Gioberti vê

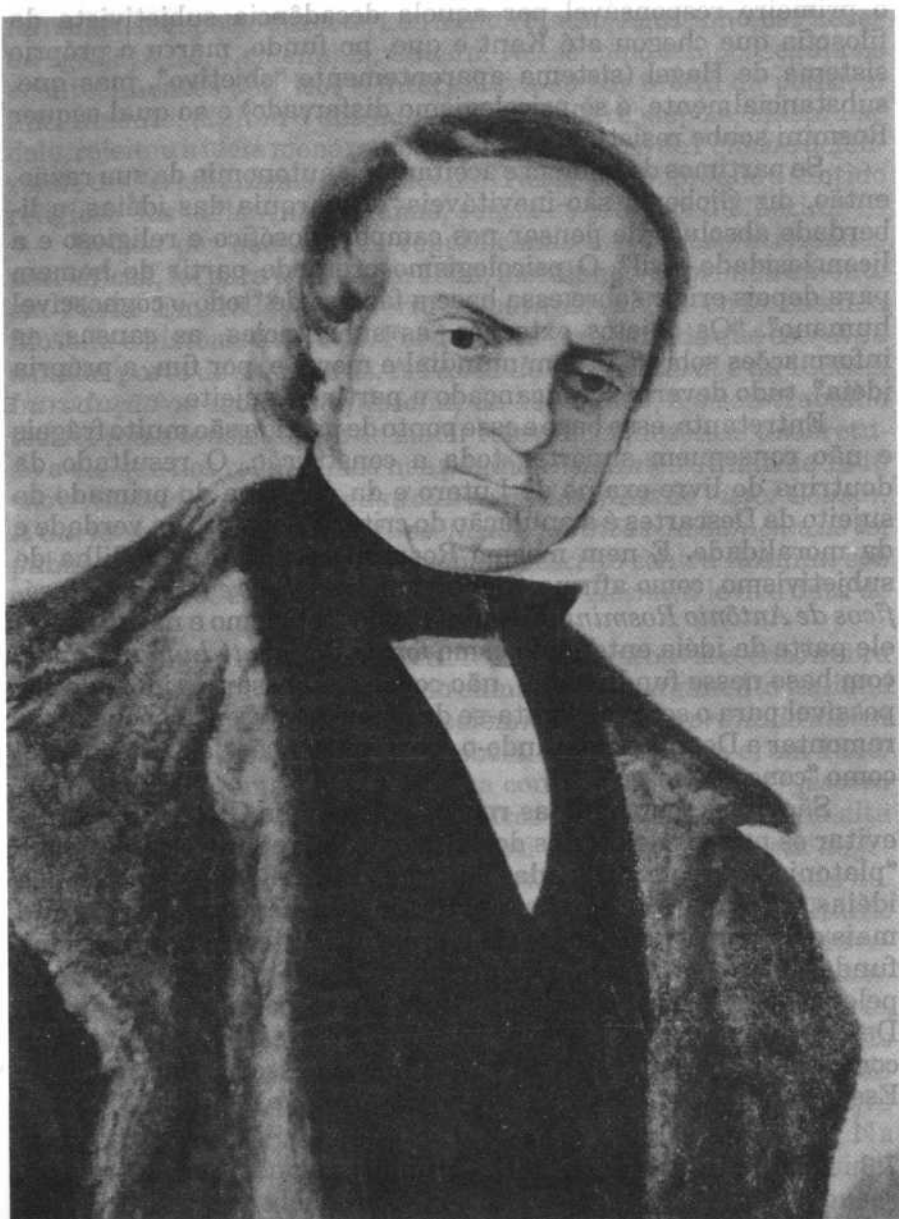
o primeiro responsável por aquela decadência subjetivista da filosofia que chegou até Kant e que, no fundo, marca o próprio sistema de Hegel (sistema aparentemente "objetivo", mas que, substancialmente, é só psicologismo disfarçado) e ao qual sequer Rosmini soube resistir.

Se partimos do homem e aceitamos a autonomia da sua razão, então, diz Gioberti, são inevitáveis "a anarquia das idéias, a liberdade absoluta de pensar nos campos filosófico e religioso e a licenciosidade civil". O psicologismo pretende partir do homem para depois erigir sobre essa base a fábrica de "todo o cognoscível humano". "Os objetos externos, as substâncias, as causas, as informações sobre a ordem mundial e moral e, por fim, a própria idéia", tudo deveria ser alcançado a partir do sujeito.

Entretanto, essa base e esse ponto de partida são muito frágeis e não conseguem suportar toda a construção. O resultado da doutrina do livre-exame de Lutero e da doutrina do primado do sujeito de Descartes é a anulação do critério absoluto da verdade e da moralidade. E nem mesmo Rosmini escapa à armadilha do subjetivismo, como afirma Gioberti no livro *Sobre os erros filosóficos de Antônio Rosmini*. Rosmini cai no "ceticismo e no nulismo": ele parte da idéia entendida como *forma da mente humana,* mas, com base nesse fundamento, não consegue passar da idéia de ser possível para o ser real. Trata-se de absurda pretensão pensar em remontar a Deus considerando-o como construção da nossa mente, como "conceito nosso".

São essas, portanto, as razões pelas quais Gioberti, visando evitar os perigos deletérios do psicologismo, retoma o caminho do "platonismo", vale dizer, da doutrina da realidade objetiva das idéias. O Ser não é uma idéia construída pela mente; a Idéia é muito mais o Ser (ou Deus) que revela à própria mente e que se põe como fundamento e garantia de todo o saber. Não se trata do saber feito pelo homem e elaborado pela "livre busca pelo fundamento de Deus"; ao contrário, é Deus, isto é, o Ser real e absoluto, que constitui o fundamento e dá validade aos nossos conhecimentos. Esse é o núcleo da *filosofia do ser real* ou *ontologismo* de Gioberti.

7.3. **A "fórmula ideal"**

Assim como Malebranche afirmava que nós intuímos todas as coisas em Deus, da mesma forma Gioberti afirma que Deus se revela à mente humana. E, nessa manifestação de Deus à mente, ela é puramente passiva e, desse modo, não deforma nem falseia a realidade que se lhe apresenta. A evidência de Deus, do Ente real e absoluto ou Idéia, escreve Gioberti, "não brota do espírito humano (...), é objetiva e não subjetiva, pertence à realidade conhecida e não

V. Gioberti (1801-1852) foi um dos teóricos mais destacados do ontologismo, segundo o qual o homem, "em todo instante de sua vida, é espectador direto e imediato da criação".

ao nosso conhecimento; ela, portanto, é marcada pela necessidade objetiva, absoluta, que cabe à própria natureza, não ao intuito que a contempla; a evidência não nasce do espírito, e sim nele entra e penetra; vem de fora, não de dentro; o homem a recebe, não a produz; é partícipe dela, não seu autor".

Esse, portanto, é o modo como Gioberti tenta inverter a marcha triunfal do psicologismo da filosofia moderna. Para ele, há revelação originária da Idéia (ou Deus) à mente humana. De acordo com Bonald e o tradicionalismo francês, Gioberti está convencido de que a filosofia "é filha primogênita da religião". Em suma, a filosofia é *reflexão* sobre a revelação originária de Deus: "A filosofia começou quando, pela primeira vez, o homem começou a trabalhar com a reflexão sobre a parte racional de suas crenças religiosas".

A filosofia, portanto, procura transpor em palavras a revelação imediata e objetiva da Idéia à mente. Daí deriva aquela "fórmula ideal", que nada mais é do que "uma proposição que expressa a Idéia de modo claro, simples e preciso, através de um juízo". Ora, o primeiro conteúdo da fórmula ideal é que *o Ente existe necessariamente*. Isto é, Deus "revela-se a si mesmo e declara sua própria realidade ao nosso pensamento". Esse primeiro juízo "é legítimo e tem valor objetivo". E assim é, como escreve Gioberti, pela razão de que ele "é a simples repetição do juízo intuitivo, que o precede, o fundamenta e o autoriza".

Da revelação originária e objetiva de Deus como absoluto e necessário também deriva que ele é causa eficiente *do que existe*. O *existente* não é realidade que se auto-explica: ele requer o Ente como sua causa, razão por que o Ente é a causa do existente. Com isso, estamos na segunda parte da fórmula ideal: o *Ente cria o existente*. As realidades existentes encontram a sua razão de ser na causa primeira, que é Deus. Deus se revela como criador e, escreve Gioberti, a criação é "ação positiva e real, mas livre, pela qual o Ente (...) cria as substâncias e as causas segundas (...) e as conserva no tempo com a imanência da ação causante que, em função das coisas produzidas, é criação contínua". Desse modo, o espírito humano é "espectador direto e imediato da criação".

As coisas, porém, não param por aí, já que o homem não é somente espectador, mas, através da vida moral, também é ator do seu retorno ao Ente. E eis então a terceira parte da fórmula ideal: *o existente retorna ao Ente*. Escreve Gioberti: "Saída de Deus e retorno a Deus — eis a filosofia e a natureza, a ordem universal dos conhecimentos e a ordem universal das existências". Portanto, na base do nosso saber (a filosofia) e da realidade (a natureza) há uma estrutura objetiva que Deus revela originariamente ao homem e que as nossas palavras traduzem na "fórmula ideal" segundo a qual "o Ente procura o existente" e "o existente retorna ao Ente".

O caminho do ontologismo é o caminho para não se cair no pântano do subjetivismo, para evitar o panteísmo e para salvaguardar assim a liberdade e a autonomia da pessoa. O Ente é criador e não se confunde com os existentes. E o retorno do homem ao Ente não se concretiza "mediante a identificação absurda dos panteístas, e sim por meio daquela união que, ao invés de destruir a personalidade finita, a preserva e a aperfeiçoa".

A fórmula ideal expressa dois ciclos essenciais da estrutura da realidade: no primeiro, Deus cria o existente; no segundo, o existente volta a Deus. "A ontologia, que é a ciência dos princípios, diz respeito principalmente ao primeiro ciclo, ao passo que a ética concerne ao segundo: uma é a base e a outra é o cume do saber." E Gioberti projeta nova enciclopédia do saber precisamente a partir da fórmula ideal: a filosofia estuda os elementos racionais do Ente e a teologia "trabalha em torno do supra-inteligível, conhecido por revelação". Depois, "o conceito de criação insere (...) as matérias da matemática, da lógica e da moral". É verdade que os temas dessas disciplinas são "muito diversos"; entretanto, elas "têm o seguinte em comum: expressam uma síntese média entre o ente e o existente, entre o inteligível e o sensível". Por seu turno, o existente é o objeto das ciências físicas, que "se exercem sobre os sensíveis" estudando a natureza e o universo, mas de ponto de vista externo, ao passo que a psicologia, a cosmologia, a estética e a política os vêem de ponto de vista interior. Se a psicologia tenta compreender "a existência espiritual do homem", em cosmologia não é difícil perceber que é de Ente criador que deriva a ordem do universo. E, se a estética nos mostra que "no belo prevalece o sensível (e) no sublime o inteligível", no que se refere à política Gioberti destaca os males nela provocados pelo psicologismo e pelo subjetivismo modernos: a política está imersa em "caos espantoso", já que, pelo menos entre "os fautores dos governos livres", o que conta é "o arbítrio do indivíduo" e "não a ordem moral das coisas".

7.4. O "primado moral e civil dos italianos"

Falando de Gioberti, Rodolfo Mondolfo escreve o seguinte: "A filosofia deve ser a base da política: esse objetivo anima e aquece com o seu calor toda a especulação giobertiana". E, com base em sua filosofia, na obra *Sobre o primado moral e civil dos italianos,* Gioberti teoriza o seu programa político e delineia os fundamentos do movimento neoguelfo.

Em política, dissera Gioberti, "abundam as opiniões, mas falta a ciência". E, precisamente para suprir essa falta de ciência e de objetividade, Gioberti escreveu o *Primado,* derivando suas teses centrais das premissas teóricas já expostas e na convicção de que

uma política que não encontre a sua base em Deus está destinada ao malogro: "Só a idéia pode tornar unânimes os estadistas e os filósofos; sem a idéia, pode-se seduzir, mas não persuadir". Se aplicamos à sociedade humana a fórmula ideal "o Ente cria o existente", essa fórmula significa unicamente que "a religião cria a moralidade e a civilização do gênero humano".

Mas a religião na qual se conserva intacta a revelação de Deus ao homem é o cristianismo, do qual a Igreja católica é o custódio e intérprete fiel. Entretanto, o catolicismo tem o seu centro de difusão na Itália e é em Roma que se encontra o Papa. Foi a Itália que difundiu aquelas verdades comuns que fizeram a Europa. *A Itália criou a Europa,* mas, depois de Lutero e Descartes, a Europa afastou-se sempre mais da verdade objetiva revelada por Deus, passando a confiar e se basear no homem. E foi assim que a Europa caiu no caos do arbítrio.

A Europa só voltará ao caminho justo *se voltar à Itália.* Diz Gioberti: "Trata-se agora de refazer o que os apóstolos fizeram, isto é, estabelecer pela segunda vez o cristianismo na Europa e abater a gentilidade ressuscitada (...)." O destino da Itália, portanto, é o mesmo destino da Europa. A Itália, portanto, deve retomar sua missão de civilização no interior da história da humanidade. E Gioberti atribui essa missão e essa tarefa ao Ressurgimento, que, eliminando os municipalismos, unificando clero e leigos, dando nova dignidade ao clero e ao povo a capacidade de se reconhecer na Igreja, construindo o progresso sobre tradição, daria novamente à Itália o seu lugar na história da civilização e sua força civilizadora.

Na prática, Gioberti via a realização do Ressurgimento em uma unidade nacional a ser alcançada por meio das armas do Estado saboiano, sob a guia ideal e moral do Papa. Escreve Gioberti: "A unidade nacional dos povos é o dote e a condição mais vital do seu ser". De modo que, "centrada no catolicismo, essa concepção giobertiana é um neoguelfismo, mas o catolicismo que ele tem em mente é progressista, é liberalismo e racionalismo, celebrador do pensamento e da civilização" (R. Mondolfo).

Em suma, o sonho de Gioberti era uma federação de Estados italianos, tendo o Papa como chefe e do qual o exército do Reino da Sardenha deveria constituir o instrumento secular. A propósito da função que atribui ao Papa, Gioberti faz questão de distinguir sua posição da de Maistre. Com efeito, em carta (a Massari), de 1844, podemos ler: "Entre Maistre e eu existe essa grande diferença: ele faz do Papa instrumento de barbárie e servidão e eu me esforço por fazer dele instrumento de liberdade e cultura."

Entretanto, essas idéias de Gioberti, dentro em pouco, revelar-se-iam como nada mais que sonho. E, depois do insucesso da política neoguelfa, Gioberti, em 1851, escreve *A renovação política*

da Itália. No *Primado* (que dedicara a Sílvio Pellico), Gioberti escrevera que o povo, diferentemente do que pensava Mazzini, não estaria em condições de se organizar e alcançar a unidade por si só. Agora, ao contrário, na *Renovação,* Gioberti recorre ao povo, vendo a soberania no povo instruído. Fala também da melhoria das condições econômicas do povo, mas se mostra firmemente contrário à teoria comunista, que exige a abolição da propriedade privada. Por fim, persuadido de que o papado não se colocaria à frente da unificação nacional, Gioberti expressa a convicção de que essa unificação é tarefa do Reino da Sardenha.

A *Renovação* foi vista como profecia da década cavouriana, no sentido de que Cavour teria seguido os caminhos indicados por Gioberti. Escreve Massari (que organizou as *Recordações biográficas e carteio* de Gioberti), dedicando a edição a Cavour: "No rápido desenvolvimento da feliz sorte da Itália em 1859 e em 1860, quantas vezes exclamamos: como Gioberti tinha razão! E continuaremos prorrompendo na mesma exclamação enquanto os destinos de nossa pátria não se cumprirem!"

Sexta parte

O POSITIVISMO

"Ciência, logo previsão; previsão, logo ação: essa é a simples fórmula que expressa de modo exato a relação geral entre a ciência e a arte, tomando esses dois termos em sua acepção total."

Auguste Comte

"A ciência e só a ciência pode dar à humanidade aquilo sem o que ela não pode viver: símbolo e lei."

Ernest Renan

"A evolução só pode terminar com o estabelecimento da mais elevada perfeição e da mais completa felicidade."

Herbert Spencer

A. Comte (1798-1857) foi o propugnador messiânico da sociedade baseada na metafísica da ciência.

Capítulo VIII

O POSITIVISMO

1. Lineamentos gerais

O positivismo representa amplo movimento de pensamento que dominou grande parte da cultura européia, em suas manifestações filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas e literárias (a propósito de literatura, basta pensar no verismo e no naturalismo), de cerca de 1840 a até quase às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Passado o furacão de 1848, excetuando-se o conflito da Criméia em 1858 e a guerra franco-prussiana de 1870, a era do positivismo foi época de paz substancial na Europa e, ao mesmo tempo, a época da expansão colonial européia na África e na Ásia.

Dentro desse quadro político, a Europa consumou sua transformação industrial e os efeitos dessa revolução sobre a vida social foram maciços: o emprego das descobertas científicas transformou todo o modo de produção; as grandes cidades se multiplicaram; cresceu de forma impressionante a rede de intercâmbios; rompeu-se o antigo equilíbrio entre a cidade e o campo; aumentaram a produção e a riqueza; a medicina debelou as doenças infecciosas, antigo e angustiante flagelo da humanidade.

Em poucas palavras, a revolução industrial mudou radicalmente o modo de vida na Europa. E os entusiasmos se cristalizaram em torno da idéia de *progresso humano e social* irrefreável, já que, de agora em diante, possuíam-se os instrumentos para a solução de *todos* os problemas. Para o pensamento da época, esses instrumentos eram sobretudo a ciência e suas aplicações na indústria, bem como o livre intercâmbio e a educação.

Ademais, no que se refere à ciência, deve-se dizer que, no período que vai de 1830 a 1890, freqüentemente se entrelaçando com o desenvolvimento da indústria (num entrelaçamento que não foi unilateral), a ciência registrou muitos passos adiante em seus mais importantes setores: na matemática, entre outros, temos as contribuições de Cauchy, Weierstrass, Dedekind e Cantor: na geometria, as de Riemann, Bolyai, Lobacewskij e Klein; a física apresenta os resultados das pesquisas de Faraday sobre a eletricidade e de Maxwell e Herz sobre o eletromagnetismo; ainda na física, temos os trabalhos fundamentais de Mayer, Helmholtz, Joule, Clausius e Thompson sobre a termodinâmica; o saber químico é desenvolvido por Belzelius, Mendelejev e Von Liebig, entre outros; Koch, Pasteur e seus discípulos desenvolvem a microbiologia, obtendo estrondosos êxitos; Bernard constrói a fisiologia e a medicina experimental. Além disso, é a época da teoria evolucionista de Darwin. E os projetos tecnológicos encontram o seu símbolo na Torre Eiffel de Paris e na abertura do canal de Suez.

Substancial estabilidade política, o processo de industrialização e o desenvolvimento da ciência e da tecnologia constituem os pilares do meio sociocultural que o positivismo *interpreta, exalta e favorece.* É bem verdade que os grandes males da sociedade industrial não tardarão a se fazer sentir (desequilíbrios sociais, lutas pela conquista de mercados, condição de miséria do proletariado, exploração do trabalho do menor etc.). Esses males eram diagnosticados pelo marxismo em direção diferente da interpretação do positivismo, que, embora não ignorando de modo algum tais males, pensava que eles logo desapareceriam, como fenômenos transitórios elimináveis pelo crescimento do saber, da educação popular e da riqueza.

Os representantes mais significativos do positivismo são Auguste Comte (1798-1857), na França; John Stuart Mill (1806-1873) e Herbert Spencer (1820-1903), na Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) e Ernst Heckel (1834-1919), na Alemanha; Roberto Ardigò (1828-1920), na Itália. O positivismo, portanto, situa-se em tradições culturais diferentes: na França, inseriu-se no racionalismo, que vai de Descartes ao iluminismo; na Inglaterra, se desenvolveu inserindo-se na tradição empirista e utilitarista e, em seguida, entrelaçando-se com a teoria darwiniana da evolução; na Alemanha, assume a forma de cientificismo e de monismo materialista; na Itália, com Ardigò, aprofunda suas raízes no naturalismo renascentista, embora dê seus maiores frutos, dada a situação social da nação recém-unificada, no campo da pedagogia e também na antropologia criminal.

Apesar de tais diversificações, o positivismo apresenta traços comuns que nos permitem a sua identificação como movimento de pensamento:

1) Diversamente do idealismo, o positivismo reivindica *o primado da ciência:* nós conhecemos somente aquilo que as ciências nos dão a conhecer, pois *o único método de conhecimento é o das ciências naturais.*

2) O método das ciências naturais (identificação das *leis causais* e seu domínio sobre os *fatos*) não vale somente para o estudo da natureza, mas também para o *estudo da sociedade.*

3) Por isso, entendida como ciência dos "fatos naturais" que são as relações humanas e sociais, *a sociologia* é fruto qualificado do programa filosófico positivista.

4) O positivismo não apenas afirma a unidade do método científico e o primado desse método como instrumento cognoscitivo, mas também exalta a ciência como o único meio em condições de resolver, ao longo do tempo, *todos* os problemas humanos e sociais que até então haviam atormentado a humanidade.

5) Conseqüentemente, a era do positivismo é época perpassada por otimismo geral, que brota da certeza de progresso incontível (por vezes concebido como fruto da engenhosidade e do trabalho humano e por vezes, ao contrário, visto como necessário e automático) rumo a condições de bem-estar generalizado em uma sociedade pacífica e prenhe de solidariedade humana.

6) O fato de a ciência ser proposta pelos positivistas como o único fundamento sólido da vida dos indivíduos e da vida associada, de ela ser considerada como a garantia absoluta do destino progressista da humanidade e de o positivismo se pronunciar pela "divindade" do *fato* induziu alguns estudiosos a interpretarem o positivismo como parte integrante da mentalidade romântica. Somente que, no caso do positivismo, seria exatamente a ciência a ser infinitizada. Assim, por exemplo, o positivismo de Comte, diz Kolakowski, "contém uma construção de filosofia da história oniabrangente, que se consuma em visão messiânica".

7) Essa interpretação, porém, não impediu que outros intérpretes (por exemplo, Geymonat) vissem no positivismo temas fundamentais tomados da tradição iluminista, com a tendência a considerar os fatos empíricos como a única base do verdadeiro conhecimento, a fé na racionalidade científica como solução dos problemas da humanidade ou ainda a concepção leiga da cultura, entendida como construção puramente humana, sem dependências em relação a pressupostos e teorias teológicos.

8) Sempre em linhas gerais, o positivismo (neste caso, John Stuart Mill é exceção) é caracterizado pela confiança acrítica e, amiúde, leviana e superficial, na estabilidade e no crescimento sem obstáculos da ciência. Essa confiança acrítica na ciência chegou a se tornar fenômeno de costumes.

9) A "positividade" da ciência leva a mentalidade positivista a combater as concepções idealistas e espiritualistas da realidade, concepções que os positivistas rotulavam como metafísicas, embora mais tarde tenham caído em metafísicas igualmente dogmáticas.

10) A confiança na ciência e na racionalidade humana, em suma, os traços iluministas do positivismo induziram alguns marxistas a considerarem insuficiente e até reducionista a usual interpretação marxista, que só vê no positivismo a ideologia da burguesia da segunda metade do século XIX.

2. Auguste Comte e o positivismo na França

2.1. A lei dos três estágios

Nascido em Montpellier de família modesta "eminentemente católica e monárquica", discípulo e secretário (e, depois, decidido antagonista) de Saint-Simon, aluno da famosa *École Polytechnique* (e, aqui, não devemos esquecer a função de *modelo* da famosa *École Polytechnique,* que, nascida como forja do exército da Revolução, foi depois transformada tendo em vista a preparação dos engenheiros e técnicos especializados de que a indústria francesa em desenvolvimento precisava cada vez mais), versado em matemática e, nos anos de sua formação, leitor dos empiristas ingleses, de Diderot, d'Alembert, Turgot e Condorcet (mais tarde, "por higiene mental", leria o menos possível), Auguste Comte (1798-1857) é o iniciador do positivismo francês, o pai oficial da sociologia e, em certos aspectos, o expoente mais representativo da orientação positivista do pensamento. "Nem bem completara catorze anos, já experimentava a necessidade fundamental de regeneração universal, ao mesmo tempo política e filosófica, sob o impulso ativo da crise revolucionária salutar cuja fase principal precedera meu nascimento. A luminosa influência de uma iniciação matemática que tive em família, felizmente desenvolvida na *École Polytechnique* fez-me pressentir instintivamente o único caminho intelectual que podia realmente conduzir a essa grande renovação". É o que escreve Comte sobre o seu itinerário intelectual e moral, acrescentando que foi em 1822 que teve claro o seu projeto filosófico, "sob a constante inspiração da minha grande lei relativa ao conjunto da evolução humana, individual e coletiva": a lei dos três estágios. A leitura desse trecho nos convence da justeza da observação de Leszek Kolakowski, para quem "toda a doutrina de Comte, especialmente a sua doutrina científica, só é compreensível como parte de seus projetos de reforma universal, que abrangem não somente a ciência, mas também os outros setores da vida humana".

No trecho citado, Comte fala de sua "grande lei". Trata-se da lei dos três estágios, segundo a qual a humanidade, da mesma forma que o psiquismo dos indivíduos, passa através de três estágios: o teológico, o metafísico e o positivo. Diz Comte no *Curso de filosofia positiva* (1830-1842): "Estudando o desenvolvimento da inteligência humana (...) de sua primeira manifestação até hoje, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, à qual ela está submetida por necessidade invariável e que me parece poder-se estabelecer solidamente, tanto pelas provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nós mesmos como pela verificação histórica que se pode fazer pelo exame atento do passado. Essa lei consiste no seguinte: cada uma das nossas principais concepções e cada ramo dos nossos conhecimentos passam necessariamente por três estágios teóricos diferentes, o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato e o estado científico ou positivo (...). Daí três tipos de filosofia ou de sistemas conceituais gerais sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente. O primeiro é ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é seu estado fixo e definitivo; o segundo é destinado unicamente a servir como etapa de transição".

No estágio teológico, os fenômenos são vistos como "produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos"; no estágio metafísico, são explicados em função de essências, idéias ou forças abstratas (os corpos se uniriam graças à "simpatia"; as plantas cresceriam em virtude da presença da "alma vegetativa"; o ópio, como ironizava Molière, adormece porque possui a "virtude soporífera"); mas é somente no "estágio positivo que o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter conhecimentos absolutos, renuncia a perguntar-se qual é a sua origem, qual o destino do universo e quais as causas íntimas dos fenômenos para procurar somente descobrir, com o uso bem combinado do raciocínio e da observação, as suas leis efetivas, isto é, as suas relações invariáveis de sucessão e semelhança".

É essa, portanto, a lei dos três estágios, o conceito-chave da filosofia de Comte, para quem ela encontraria confirmação tanto no desenvolvimento da vida dos indivíduos (todo homem é *teólogo* na sua infância, é *metafísico* em sua juventude e é *físico* em sua maturidade) como na história humana. Até sem conhecer Vico nem Hegel, Comte constrói com sua lei dos três estágios grandiosa filosofia da história, que se apresenta como o esquema de toda a evolução da humanidade.

2.2. A doutrina da ciência

Agora, portanto, estamos no estágio positivo. Os métodos teológicos e metafísicos não são mais empregados por ninguém,

exceto no campo dos fenômenos sociais, observa amargamente Comte no *Curso de filosofia positiva,* "embora a sua insuficiência a esse respeito já seja plenamente sentida por todos os espíritos um pouco evoluídos". Eis, portanto, sublinha Comte, "a grande e única lacuna que se trata de preencher para construir a filosofia positiva". A filosofia positiva, portanto, deve submeter a sociedade rigorosa pesquisa científica, já que somente uma sociologia científica pode "ser considerada como a única base sólida para a reorganização social, que deve encerrar o estado de crise em que se encontram há longo tempo as nações mais civilizadas".

Não se podem resolver crises sociais e políticas sem o devido conhecimento dos fatos sociais e políticos. E é por essa razão que Comte vê como tarefa extremamente urgente a do desenvolvimento da *física social,* vale dizer, da sociologia científica. Mas, antes de mais nada, em que consiste a ciência para Comte? Na opinião dele, o objetivo da ciência está na *pesquisa das leis,* já que "só o conhecimento das leis dos fenômenos, cujo resultado constante é o de fazer com que possamos prevê-los, evidentemente, pode nos levar, na vida ativa, a modificá-los em nosso benefício". A lei é necessária para prever e a previsão é necessária para a ação do homem sobre a natureza. Afirma Comte: "Em suma, *ciência, logo previsão; previsão, logo ação:* essa é a fórmula simples que expressa de modo exato a relação geral entre a ciência e a arte, tomando esses dois termos em sua acepção total."

Na trilha de Bacon e Descartes, Comte pensa que a ciência é que deve fornecer ao homem o domínio sobre a natureza. E, no entanto, ele não é em absoluto de opinião que a ciência, essencialmente e por sua natureza, esteja voltada para os problemas práticos. Comte é claro sobre a natureza teórica dos conhecimentos científicos, que ele se apressa a distinguir claramente dos conhecimentos técnico-práticos. A esse respeito, chega a citar uma consideração de Condorcet: "O marinheiro preservado do naufrágio graças à observação exata da longitude deve sua vida a uma teoria concebida dois mil anos antes por homens de gênio, que tinham em vista simples especulações geométricas".

Mas Comte também não é empirista de tipo antigo, que cuida somente dos dados de fato e exclui as teorias. Ainda no *Curso de filosofia positiva,* podemos ler: "Nós reconhecemos que a verdadeira ciência (...) consiste essencialmente de leis e não mais de fatos, embora estes sejam indispensáveis para o seu estabelecimento e sua sanção". A pura erudição consiste em fatos sem lei; a verdadeira ciência consiste em leis controladas com base nos fatos. E esse controle com base nos fatos exclui da ciência toda busca de essências e causas últimas metafísicas.

Essas idéias de Comte sobre a doutrina da ciência influenciaram o pensamento posterior em virtude de sua clareza e validade.

De qualquer modo, porém, já em alguns trechos do *Curso de filosofia positiva* e depois, sobretudo, no *Sistema de política positiva* (1851-1854), Comte enrijece a sua imagem de ciência, quase ao ponto de absolutizá-la: condena pesquisas especializadas, inclusive experimentais, o uso excessivo do cálculo e qualquer pesquisa científica cuja utilidade não seja evidente. Por isso, em sua opinião, deve-se confiar a ciência não aos cientistas, mas aos "verdadeiros filósofos", ou seja, a todos os que estão "dignamente dedicados ao sacerdócio da humanidade". O desenvolvimento posterior das ciências desmentiu essas idéias de Comte. Ademais, um conhecimento que hoje parece inútil pode se tornar necessário amanhã. Entretanto, no sistema de Comte, um saber estável e bloqueado está em função de uma ordem social estável.

2.3. **A sociologia como física social**

Para passar de uma sociedade em crise para a "ordem social", há necessidade de saber. O conhecimento é feito de leis provadas com base nos fatos. Desse modo, é preciso encontrar as leis da sociedade se quisermos resolver suas crises: "Abandonando-se também na filosofia política a razão das idealidades metafísicas, em benefício das realidades observadas, por meio de subordinação sistemática, direta e contínua da imaginação à observação, necessariamente as concepções políticas deixam de ser absolutas para serem relativas ao estado da civilização humana, de modo que as teorias, podendo seguir o curso natural dos fatos, permitem prevê-los (...). É na previsibilidade racional do desenvolvimento futuro da convivência social que se pode resumir o espírito fundamental da política positiva".

Portanto, para a sociologia, através do raciocínio e da observação, é possível estabelecer as leis dos fenômenos sociais, como a física pode estabelecer as leis que guiam os fenômenos físicos. Comte divide a sociologia ou física social em *estática social* e *dinâmica social*. A estática social estuda as condições de existência comuns a todas as sociedades em todos os tempos. Tais condições são a sociabilidade fundamental do homem, o núcleo familiar e a divisão do trabalho, que se concilia com "a cooperação dos esforços". A lei fundamental da estática social é a conexão entre os diversos aspectos da vida social, de modo que, por exemplo, uma constituição política não é independente de fatores como o econômico e o cultural.

Por seu turno, a dinâmica social consiste no estudo das leis de desenvolvimento da sociedade. Sua lei fundamental é a dos três estágios. Também o progresso social segue essa lei. Ao estágio teológico, corresponde a supremacia do poder militar (é o caso do

feudalismo); ao estágio metafísico, corresponde a resolução (que começa com a Reforma protestante e termina com a Revolução Francesa); ao estágio positivo, corresponde a sociedade industrial.

Não há espaço, aqui, para registrar as considerações vivas e interessantes de Comte sobre "a liberdade ilimitada de consciência", sobre a escravidão (a escravidão que o horroriza é "aquela das nossas colônias, que, por sua natureza, constitui verdadeira monstruosidade política, e a escravidão organizada" dentro da indústria contemporânea), sobre a Idade Média, o catolicismo, a Reforma, a educação, a mulher (o sexo feminino está "em uma espécie de contínuo estado de infância", embora afirme que "quem se cansa de agir e até de pensar nunca se cansa de amar"), sobre o divórcio (uma "aberração"), sobre a Revolução Francesa ("essa crise decisiva era indispensável") etc.

Seja como for, é preciso destacar alguns pontos decisivos da sociologia de Comte: 1) A estática social indaga sobre as condições da *Ordem;* a dinâmica estuda as leis do *Progresso.* 2) "O progresso humano, em seu conjunto, sempre se concretizou seguindo etapas obrigatórias, porque *naturalmente* necessárias; a história da humanidade é o desdobramento da natureza humana". 3) O desenvolvimento da humanidade vai do estágio teológico ao estágio positivo; no entanto, Comte não desvaloriza o passado e a tradição em nome da exaltação do futuro. É o passado que está grávido do futuro e "a humanidade é composta mais de mortos que de vivos"; "os mortos governam sempre mais os vivos". 4) A física social é o pressuposto necessário de uma política racional. E o desastroso, diz Comte, é que a política está nas mãos dos advogados e dos literatos, que nada sabem sobre o modo de funcionamento da sociedade. A exemplo dos fenômenos naturais, os fenômenos sociais só podem ser modificados sob a condição de que conheçamos suas leis. E Comte repete, com Bacon: *natura non nisi parendo vincitur.*

Mas através de que caminhos podemos conhecer as leis da sociedade? Na opinião de Comte, os caminhos para alcançar o conhecimento sociológico são *a observação, o experimento* e *o método comparativo.* A observação dos fatos sociais é observação direta e enquadrada na teoria, isto é, na teoria dos três estágios. Em sociologia, o experimento não é tão simples como em física ou em química, já que não se pode mudar as sociedades à vontade; entretanto, da mesma forma que em biologia, também na sociologia os casos patológicos, alterando o nexo normal dos acontecimentos, substituem de certo modo o experimento. Já o método comparativo estuda as analogias e as diferenças entre as diversas sociedades, nos seus respectivos estágios de desenvolvimento. E, diz Comte, é o método histórico que constitui "a única base fundamental sobre a qual pode realmente se basear o sistema da lógica política".

2.4. A classificação das ciências

A sociologia, cuja construção é tarefa urgente da filosofia política, coloca-se no vértice do ordenamento das ciências. A partir de sua plataforma matemática, as ciências positivas são hierarquizadas segundo grau decrescente de generalidade e crescente de complicação: astronomia, física, química, biologia e sociologia. Nesse esquema não estão abrangidas a teologia, a metafísica e a moral, pois as duas primeiras não são ciências positivas, ao passo que a terceira abrange-a a sociologia. A psicologia, também excluída da relação, é reduzida por Comte em parte à biologia e em parte à sociologia. Também a matemática não figura na relação, mas o primeiro volume do *Curso de filosofia positiva* é todo dedicado à matemática, que, "de Descartes e Newton para cá, é a verdadeira base fundamental de toda a filosofia natural", isto é, de todas as ciências, no sentido de que ela é "a imensa e admirável extensão da lógica natural a certa ordem de deduções".

Comte pretende que a ordem das ciências por ele proposta seja simultaneamente ordem *lógica, histórica e pedagógica.* A ordem lógica é dada pelo critério da simplicidade do objeto: primeiro vêm as ciências, que, em sua opinião, têm objeto mais simples; depois, caminha-se pouco a pouco até a sociologia, que teria o objeto mais complexo. A ordem histórica pode ser identificada na passagem de cada uma das ciências ao estado positivo: a astronomia saiu da metafísica com Copérnico, Kepler e Galileu; a física alcançou o estado positivo graças às obras de Huygens, Pascal, Papin e Newton; a química saiu do seu limbo metafísico com Lavoisier; a biologia, com Bichat e Blainville. Resta a sociologia, que, como ciência positiva, ainda se encontra no estado programático. E Comte, precisamente, esforçou-se por realizar esse programa. A ordem pedagógica é dada pelo fato de que se deveria ensinar as ciências na mesma ordem de sua gênese histórica.

Na hierarquia de Comte, as ciências mais complexas pressupõem as menos complexas: a sociologia pressupõe a biologia, que pressupõe a física. Entretanto, isso não significa que as ciências superiores sejam redutíveis às inferiores. Cada qual tem sua autonomia, suas leis autônomas. E a sociologia, portanto, não pode se reduzir à biologia nem à psicologia. A sociedade tem realidade natural e *originária:* os homens vivem em sociedade porque isso integra sua natureza social. Os homens são sociáveis desde o início, não havendo necessidade de nenhum "contrato social" para associá-los, como queria Rousseau.

Um ponto muito importante ainda. A filosofia não é nomeada na classificação das ciências de Comte. Qual é, então, o lugar da filosofia no pensamento de Comte? Para Comte, a filosofia não é o

conjunto de todas as ciências. Ele vê a função da filosofia no "determinar exatamente o espírito de cada uma delas, no descobrir as suas relações e conexões e no resumir, se for possível, todos os seus princípios próprios em número mínimo de princípios comuns, em conformidade com o método positivo". A filosofia, portanto, se reduz à metodologia das ciências: ela, escreve Comte, "é o único e verdadeiro meio racional para evidenciar as leis lógicas do espírito humano".

2.5. A religião da humanidade

Na última grande obra de Comte, o *Sistema de política positiva* (1851-1854), a intenção comtiana de regenerar a sociedade com base no conhecimento das leis sociais assume a forma de religião, na qual o amor a Deus é substituído pelo amor à *Humanidade*. A Humanidade é o ser que transcende os indivíduos. Ela é composta por todos os indivíduos vivos, pelos mortos e pelos ainda não nascidos. No seu interior, os indivíduos se substituem como as células de organismo. Os indivíduos são o produto da Humanidade, que deve ser venerada como o eram outrora os deuses pagãos.

Fascinado pelo catolicismo, em virtude do seu universalismo e de sua capacidade de envolver em si toda a vida humana, Comte sustenta que a religião da humanidade deve ser a cópia exata do sistema eclesiástico. Os dogmas da nova fé já estão prontos: são a filosofia positiva e as leis científicas. Os ritos, os sacramentos, o calendário e o sacerdócio são necessários para a difusão de novos dogmas. Haverá um batismo secular, uma crisma secular e uma extrema-unção secular. O anjo da guarda positivo será a mulher (não devemos nos esquecer da idealização que Comte fez da mulher amada, Clotilde de Vaux). Os meses tomarão nomes significativos da religião positiva (por exemplo, Prometeu) e os dias da semana serão consagrados cada um a uma das sete ciências. Serão construídos templos laicos (institutos científicos). Um papa positivo exercerá a sua autoridade sobre as autoridades positivas que se ocuparão do desenvolvimento das indústrias e da utilização prática das descobertas. Na sociedade positiva, os jovens serão submetidos aos anciãos e o divórcio será proibido. A mulher torna-se a protetora e fonte da vida sentimental da humanidade. A Humanidade é o "Grande Ser", o espaço, o Grande Ambiente e a terra o Grande Fetiche — essa é a trindade da religião positiva.

2.6. As "razões" de Comte

As críticas ao pensamento de Comte não se fizeram esperar. Entretanto, elas não impediram ampla difusão do pensamento

comtiano. Deve-se ainda dizer que seus maiores difusores, como Littré, eliminaram desde o início tudo o que dizia respeito à religião positiva. Ademais, nem todo o pensamento de Comte, mas somente algumas de suas partes, teve influência duradoura sobre o pensamento posterior. A idéia da importância da ciência para o progresso da humanidade, a crítica ao pensamento metafísico não provado, a idéia da sociologia como ciência autônoma não redutível a outras ciência, a insistência na importância da tradição, o reconhecimento da historicidade dos fatos humanos e da própria ciência, a tomada de posição em relação à unicidade do método científico e do valor cognoscitivo (e não somente prático) da ciência — esses são alguns temas que demonstraram a sua influência durável e positiva na história do pensamento.

Certo, a lei dos três estágios é uma metafísica da história que contradiz flagrantemente o método positivo. A classificação das ciências logo provoca perplexidade: as idéias de simplicidade e complexidade do objeto são relativas aos critérios adotados, não são atributos absolutos dos objetos. As idéias de Comte sobre a evolução das ciências freqüentemente mostram-se falsas (a biologia, por exemplo, não esperou o século XIX para nascer, mas já era praticada pelos gregos). A dogmatização das teorias científicas e algumas prescrições comtianas sobre aquilo que devem ou não devem fazer os cientistas são hoje totalmente anacrônicas.

A imitação grosseira do catolicismo pela religião da Humanidade suscitou o sentimento do ridículo nos intérpretes. E, no entanto, alguns estudiosos souberam apreciar também essa parte da filosofia de Comte. É o caso de Raymond Aron, para quem "o 'Grande Ser' que Auguste Comte nos convida a amar é aquilo que os homens fizeram de melhor (...). Se se deve amar algo na Humanidade, exceto as pessoas eleitas, certamente é melhor amar a humanidade essencial, da qual os grandes homens são a expressão e o símbolo, do que amar apaixonadamente uma ordem econômica e social a ponto de querer a morte de todos os que não crêem nessa doutrina da salvação (...). O que Auguste Comte quer nos fazer amar não é a sociedade francesa atual, nem a sociedade russa de amanhã, nem a sociedade norte-americana de depois de amanhã, mas sim a excelência de que foram capazes alguns homens e em direção à qual alguns homens ainda deverão se elevar".

2.7. A difusão do positivismo na França

Não foi, entretanto, a religião da Humanidade que constituiu a herança mais duradoura de Comte. Embora Pierre Laffitte (1823-1903) tenha defendido o pensamento de Comte em sua unidade indissolúvel, Émile Littré (1801-1881), como já dissemos, na sua

campanha em favor do positivismo, encostou os resultados da última fase do pensamento de Comte. Littré, acadêmico da Franca e senador vitalício, foi o autor da obra *Comte e a filosofia positiva* (1863) e do *Grande dicionário da língua francesa.* O trabalho de Littré teve muita ressonância. Mas foram Ernest Renan e Hyppolite Taine que criaram um autêntico clima positivista na cultura francesa.

Ernest Renan (1823-1892) foi essencialmente historiador do judaísmo e do cristianismo. São conhecidas a sua *História do povo de Israel* (1887-1893) e a sua *Vida de Jesus* (1863; trata-se do primeiro volume da *História das origens do cristianismo).* Renan aplicou as suas idéias positivistas ao estudo dos acontecimentos religiosos, despojando-os de todo aspecto sobrenatural. A concepção filosófica de Renan está registrada no livro *O futuro da ciência* (escrito em 1848, mas publicado somente em 1890), onde o autor sustenta que "a ciência e só a ciência pode dar à humanidade aquilo sem o que ela não pode viver: símbolo e lei".

Hyppolite Taine (1828-1893) é autor de obras célebres, como *As origens da França contemporânea* (5 vols., 1875-1893), *Os filósofos franceses do século XIX* (1857), *Filosofia da arte* (1865) e *História da literatura inglesa* (1863). Taine aplicou as idéias positivistas à crítica literária e à estética: toda obra de arte é o produto necessário de determinado ambiente social e de precisas condições históricas e psicológicas. Para Taine, "pode-se considerar o homem como animal de espécie superior, que produz filosofia mais ou menos como os bichos-da-seda fazem os seus casulos e as abelhas as suas colméias". Em sua opinião, "o vício e a virtude são produtos, como o vitríolo e o açúcar, e todo dado complexo nasce do encontro com outros mais simples". Em *Os filósofos franceses do século XIX,* Taine critica os espiritualistas, como Maine de Biran e Cousin, augurando o retorno da cultura francesa às tradições do iluminismo, a Voltaire e os enciclopedistas. A obra *Sobre a inteligência* (1870) representa a tentativa decidida de reduzir toda a vida espiritual a mecanismo regulado por leis naturais: esse trabalho influiria sobre o primeiro psicólogo especialista conhecido da França e fundador da psicologia positiva, Théodule Ribot (1839-1916).

2.8. Claude Bernard e o nascimento da medicina experimental

Para Comte e os positivistas em geral (à exceção de John Stuart Mill), a ciência é dogma que não necessita de análises. No entanto, como fez Augusto Murri na Itália, também na França, na época do positivismo, Claude Bernard (1813-1878) apresentou refinada e profunda reflexão sobre a lógica da ciência. Alinhado

entre os maiores fisiólogos (entre outras coisas, descobriu a função glicogênica do fígado), determinista (e não fatalista), Bernard sustenta, na famosa *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), que "não há nenhuma diferença entre os métodos de investigação da fisiologia, da patologia e da terapia. Trata-se sempre do mesmo método de observação e de experimento, que se baseia sempre nos mesmos princípios e só varia na aplicação, conforme a complexidade do fenômeno".

Bernard, portanto, defende o método experimental na medicina. Mas é óbvio que o experimento pressupõe sempre *alguma* coisa a experimentar. E esse alguma coisa são as hipóteses. Diz ainda Bernard: 'Todo homem sempre imagina alguma coisa quando observa e procura interpretar os fenômenos naturais, antes mesmo de conhecê-los por meio do experimento. Essa tendência é inata no homem: a idéia preconcebida foi e sempre será o primeiro impulso da mente que indaga. O método experimental, ao invés, tende a transformar essa idéia *a priori,* baseada em simples intuição ou em conceito vago das coisas, em interpretação *a posteriori* baseada no conhecimento experimental dos fenômenos".

Na opinião de Bernard, "o homem é fantasioso e cheio de orgulho por sua própria natureza: por isso, ele acabou por acreditar que as concepções ideais de sua mente, que só correspondiam aos seus sentimentos, representavam também a realidade. Por isso, o método experimental não tem nada de espontâneo e inato no homem." Também ele é fruto de tentativas e erros, de esperanças malogradas.

O método experimental é a imposição de uma disciplina à fantasia, disciplina voltada para a eliminação daquelas hipóteses (ou mundos possíveis) incapazes de descrever, explicar ou prever algum pedaço ou aspecto do mundo real. Viu-se que a fantasia não bastava para compreender o mundo, então procurou-se discipliná-la. E *a ciência e o seu progresso são o fruto desse disciplinamento.* Um disciplinamento crítico que, segundo Bernard, distingue o metafísico e o escolástico do experimentador. Tanto os dois primeiros como o terceiro partem de idéias *a priori,* mas "com a diferença de que o escolástico considera a sua idéia como verdade absoluta por ele descoberta e da qual extrai todas as conseqüências apenas com o auxílio da lógica, ao passo que o experimentador, mais modesto, considera a sua idéia como simples quesito, como interpretação antecipada da natureza, interpretação mais ou menos provável, da qual extrai de modo lógico as conseqüências, que a todo instante confronta com a realidade através do experimento (...). A idéia experimental, portanto, é idéia *a priori,* que, no entanto, se apresenta sob a forma de hipóteses e cuja validade se julga submetendo suas deduções ao critério experimental".

Esses lineamentos gerais de metodologia Bernard os transfere *pari passu*, para a medicina. Diz ele: "Seria fácil apresentar exemplos para demonstrar que, como em fisiologia, também na patologia as idéias absurdas podem às vezes levar a descobertas úteis, como não seria difícil encontrar argumentos para demonstrar que até as teorias mais acreditadas devem ser consideradas provisórias e não verdades absolutas, às quais se precise submeter os fatos".

Por outro lado, também "na terapia a pesquisa deve obedecer às mesmas regras da pesquisa fisiológica e patológica". Também aqui, com efeito, idéias preconcebidas guiaram o médico em suas tentativas terapêuticas. *Diagnose, prognose e terapia são hipóteses e devem ter suas conseqüências submetidas à prova para se atestar se correspondem ou não aos fatos.* Na realidade, "a verdadeira característica da ciência consiste na crítica aos fatos" e o motor do método experimental é a dúvida. E "a única crítica científica válida em patologia e em terapia é, como vimos em fisiologia, a crítica experimental (...); a medicina experimental se baseia unicamente na observação e no experimento de controle e (...) a fisiologia, a patologia e a terapia devem obedecer às mesmas leis dessa crítica comum".

Bernard pôs a fisiologia como base da medicina e, com isso, pôs a medicina de laboratório (a medicina experimental) como base da medicina clínica — esse foi o maior dos vários méritos de Bernard. Escreve ele: "Como todas as ciências de observação diferem das ciências experimentais, da mesma forma também a medicina experimental difere da medicina de observação pelo objetivo a que visa. Uma ciência de observação visa a descobrir as leis dos fenômenos naturais para poder prevê-los; entretanto, ela não pode modificá-los e se apossar deles a seu bel-prazer. Uma dessas ciências é a astronomia: podem-se prever os fenômenos astronômicos, mas não modificá-los. Já as ciências experimentais visam a descobrir as leis dos fenômenos naturais não somente para prevêlos, e sim também para regulá-los e dominá-los: esse, por exemplo, é o caso da química e da física".

E continua Bernard: "Ora, alguns médicos acreditam que a medicina deve se manter como ciência de observação, isto é, medicina que pode prever o decurso e o resultado das doenças, mas não pode agir diretamente sobre elas. Outros médicos, porém — e eu estou entre eles —, consideram que a medicina pode se tornar ciência experimental, isto é, medicina capaz de penetrar no interior do organismo e encontrar os meios para modificar e regular até certo ponto os fenômenos ocultos da máquina viva. Os médicos observadores consideram o organismo vivo como pequeno mundo contido no grande, como uma espécie de planeta vivo e efêmero, cujos movimentos são governados por leis: só a observação pode nos fazer conhecer essas leis, de modo a prever o andamento e a

evolução dos fenômenos biológicos no estado normal e no estado patológico, mas não nos permite modificar o seu curso natural. Essa doutrina foi expressa em toda a sua plenitude por Hipócrates".

Bernard prossegue: "A medicina de simples observação, portanto, exclui toda intervenção ativa. Por isso, tem sido chamada também de *medicina de espera*, isto é, medicina que observa e prevê o decurso das doenças sem intervir diretamente em seu decurso. Entretanto, é raro encontrar médico puramente hipocrático. E fácil seria demonstrar que muitos médicos que pregam essa doutrina a alta voz não se atêm a ela de modo algum quando põem em prática os preceitos mais temerários e insensatos da terapia empírica. Não condeno essas tentativas terapêuticas, que são quase sempre experimentos de orientação; digo somente que isso não é medicina hipocrática, mas empirismo. O médico empírico que age mais ou menos cegamente, no fundo, é alguém que estuda os fenômenos vitais. E, como tal, deve ser considerado o médico do período empírico da medicina experimental".

Já a medicina experimental, diz ainda Bernard, "quer conhecer as leis do organismo sadio e doente, não apenas para prever os fenômenos, mas também para, dentro de certos limites, poder regulá-los e modificá-los. De tudo o que dissemos até agora, pode-se compreender que a medicina tende fatalmente a tornar-se experimental. E todo médico, administrando remédios eficazes aos seus doentes, colabora para a edificação dessa medicina experimental. Mas, para que a atividade do médico experimental saia do empirismo e mereça o nome de ciência, é necessário que ela se baseie no conhecimento das leis que governam os fenômenos biológicos no ambiente interno do organismo sadio e doente".

E conclui: "A base científica da medicina experimental é a fisiologia. Já o dissemos, sem fisiologia não existe ciência médica. No fundo, os doentes nada mais são do que fenômenos fisiológicos em condições novas, que é preciso determinar. Como veremos, as ações tóxicas e terapêuticas se remetem a simples modificações fisiológicas das propriedades dos elementos histológicos dos tecidos. Em uma palavra, se quisermos compreender e explicar o mecanismo das doenças e a ação dos agentes terapêuticos e tóxicos, precisamos recorrer sempre à fisiologia".

3. Stuart Mill e o positivismo utilitarista inglês

3.1. Os problemas de Malthus

O utilitarismo da primeira metade do século XIX é o movimento filosófico que, herdeiro das teses e da atitude dos iluministas,

constitui, dentro da tradição filosófica empirista, a primeira manifestação do positivismo social na Inglaterra. Os representantes mais importantes do utilitarismo são Jeremiah Bentham, James Mill e seu filho John Stuart Mill. Escreve Bertrand Russell: "Bentham, e sua escola derivaram sua filosofia, em todas as suas linhas principais, de Locke, Hartley e Helvetius: sua importância não é tanto filosófica, e sim muito mais política, como chefes do radicalismo inglês e como homens que, sem querê-lo, prepararam o caminho para as doutrinas socialistas". Dois grandes estudiosos da economia clássica também são habitualmente relacionados entre os representantes do utilitarismo: trata-se de Adam Smith e David Ricardo. E, ao delinear um quadro das idéias econômicas e sociais da Inglaterra na primeira metade do século XIX, também não podemos calar inteiramente sobre Robert Owen e, especialmente, sobre Mathus.

Thomas Robert Malthus (1766-1834) publicou em 1798, de forma anônima, o seu célebre *Ensaio sobre a população.* Malthus parte de dois postulados inegáveis: "1) o alimento é necessário à vida do homem; 2) a atração entre os dois sexos é indispensável e se manterá sempre, mais ou menos, como é atualmente". Com base nesses dois postulados, ele afirma que "o poder de crescimento da população é infinitamente maior do que o poder que a terra possui de produzir os meios de subsistência necessários ao homem; com efeito, se não for travada, a população aumenta segundo uma progressão geométrica, ao passo que os recursos aumentam segundo uma projeção aritmética". Se houvessem encontrado alimento suficiente e espaço para se expandir, as espécies animais já teriam enchido a terra. Mas a escassez *(necessity),* "essa imperiosa lei da natureza, que domina todo o criado", as restringe dentro de limites bem definidos.

Mas, se os animais e as plantas são mantidos dentro desses limites por obra da dispersão de sementes, das doenças e da morte precoce, os homens são controlados por obra da miséria e do vício. Para Malthus, esse controle repressivo exercido sobre a população pela miséria e pelo vício ("esses amargos ingredientes no cálice da vida humana") deve ser substituído, na medida do possível, pelo controle preventivo, que consiste em impedir o aumento excessivo da população, por meio da "contenção moral", isto é, "abstendo-se do matrimônio por motivos de prudência e com conduta estritamente moral durante o período dessa abstinência". Hoje, a solução do problema proposta por Malthus não é a mais apreciada nem a mais válida. Mas é certo que os problemas das relações entre população, recursos naturais e ambiente estão hoje no centro da atenção mundial, talvez tornados ainda mais agudos pela ausência de fonte de energia limpa, suficiente e barata.

3.2. A economia clássica: Adam Smith e David Ricardo

David Ricardo (1772-1823) é autor da obra *Princípios de economia política e de tributação* (1817). Juntamente com Adam Smith (1723-1790), Ricardo é o representante de maior prestígio da economia política clássica.

Na *Pesquisa sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), Smith sustentara que: 1) *só é produtivo o trabalho manual,* que cria bens materiais que têm valor objetivo de troca; 2) os cientistas, os políticos, os governantes, os professores, em suma, todos os produtores de bens imateriais, *quae tangere non possumus,* contribuem só indiretamente para a formação da riqueza nacional, razão por que a riqueza de uma nação será tanto maior quanto menor for o mundo dos ociosos; 3) alcança-se o ápice da sabedoria quando o Estado, *deixando cada indivíduo livre para alcançar o máximo bem-estar pesssoal, assegurar automaticamente o máximo bem-estar a todos os indivíduos.*

Esta é a essência do liberalismo de Smith: "O estudo da vantagem pessoal leva cada indivíduo a preferir a ocupação mais vantajosa também para a coletividade. A sua intenção não é a de contribuir para o interesse geral: ele só está olhando para a sua vantagem. Mas, nesse caso, como em muitos outros, ele é conduzido por *"mão invisível"* para a realização de objetivo estranho às suas intenções". Em suma, existe "harmonia natural", "ordem natural", no sentido de que a conseqüência não intencional do egoísmo de cada um é o bem-estar de todos. Com efeito, quando há possibilidade de lucro, os empreendedores se apressam a tirar vantagem disso, produzindo os bens requisitados pelo mercado. Somente uns poucos ganharão muito, mas logo outros se apressarão a produzir os mesmos bens e assim, aumentando a oferta, os preços igualarão os custos.

Já a visão de Ricardo é menos otimista do que a de Smith. Ele também sustenta que o valor de um bem é igual ao trabalho utilizado para produzi-lo, embora devamos levar em conta, na determinação do valor do produto, o custo dos instrumentos utilizados. E, se as mercadorias têm o valor do trabalho necessário para produzi-las, o valor do trabalho é a soma do valor dos bens necessários para produzi-lo e reproduzi-lo. Teórico do livre intercâmbio dentro da nação e entre as nações, Ricardo admite que o melhor preço para as mercadorias é o alcançado no livre mercado, através do jogo da oferta e da procura, mas recusa-se a considerar como o melhor salário o alcançado mediante a mesma técnica. O valor de uma mercadoria, portanto, é dado pelo trabalho necessário para produzi-la. Entretanto, observa Ricardo, a equação V = T não funciona para o trabalhador, que nem sempre entra de posse do valor do seu produto.

Assim chegamos à questão da *renda fundiária* (isto é, da renda que o proprietário fundiário recebe pela simples razão de ser proprietário do terreno). A renda fundiária seria zero se houvesse disponibilidade infinita de terras. O aumento da população, porém, obriga os homens a cultivarem não somente as melhores terras, mas também as menos prósperas e mais distantes do mercado. Desse modo, ocorrerá que, para obter frutos dessas terras menos adequadas à agricultura, o trabalho será maior. Conseqüentemente, isso aumentará no mercado o preço dos produtos agrícolas em seu conjunto, já que os preços dos terrenos férteis se elevarão ao nível dos menos férteis. Por isso, o lucro proveniente dos terrenos férteis e próximos ao mercado aumentará e irá para o bolso do proprietário dos terrenos férteis, sob a forma de *renda*.

Assim, quem trabalha não recebe o valor do seu trabalho, quem não trabalha recebe sempre mais e os preços aumentam. Por tudo isso, segundo Ricardo, a renda é anti-social. Mas nem por isso aumentam os preços das mercadorias manufaturadas, "para a produção das quais não é necessária nenhuma quantidade adicional de trabalho", como escreve Ricardo nos *Princípios*. No entanto, ele se convenceu de que, "se os salários aumentaram (...), então os lucros deverão necessariamente cair". E essa é outra brecha no imponente edifício da ordem natural de que havia falado Adam Smith. A crítica moderna olha com grande respeito para a obra científica de Ricardo. E seria com muitos temas e problemas levantados e discutidos por Ricardo que Marx se enfrentaria.

3.3. **Robert Owen: do utilitarismo ao socialismo utópico**

Robert Owen (1771-1858), engenheiro, industrial e filântropo, inicialmente seguiu o utilitarismo para depois acabar em uma forma de socialismo utópico. Exemplo de "homem que se fez sozinho", Owen, seguindo a cultura progressista inglesa da época, tinha confiança na possibilidade de mudar os homens através da melhoria das condições de vida e por meio da educação. Antes ainda dos trinta anos, já era co-proprietário e diretor de uma indústria manufatureira têxtil na Escócia.

Como conta Trevelyan em sua *História da Inglaterra no século XIX*, "em quinze anos, de 1800 a 1815, ele fez de sua fiação um modelo de providências humanas e inteligentes para as mentes e os corpos, com horários moderados, bons salários, condições salubres tanto na fábrica como na aldeia e boas instalações escolares, inclusive o primeiro abrigo infantil da ilha — o resultado foi o de que os operários mostravam-se cheios de entusiasmo". Owen estava convencido de que, tendo mudado o ambiente, havia mudado o caráter dos operários. Mas, ao mesmo tempo, também havia feito o sucesso da fábrica.

Ele procurou persuadir os outros empreendedores a fazerem o mesmo. Mas não teve sucesso. Tentou então convencer o Parlamento a promulgar providências em favor dos operários, como a abolição do trabalho do menor, a redução da jornada de trabalho para dez horas e meia. E também malogrou. Então dedicou a segunda metade de sua vida a estimular o movimento cooperativo. Impulsionou também as “uniões do trabalho”.

Já em idade avançada, elaborou um socialismo que, em suas formas utópicas, assemelha-se ao de Saint-Simon, Fourier e Proudhon. Convencido de que a introdução do “maquinário morto” prejudicava o “maquinário vivo”, enquanto entrava em competição com ele, criou cooperativas cujas terras eram trabalhadas com a enxada e onde existia a comunhão de bens. Tais formas de socialismo não convenceram os economistas, nem os filósofos e muito menos os empreendedores. Entretanto, o pensamento de Owen teve ampla difusão. Os utilitaristas puseram-se mais de acordo com Owen no caso da idéia de que a “imoralidade”, como dizia ele, deveria ser curada como doença, mediante a modificação das circunstâncias. No seu pensamento, ligada a esta última idéia apresenta-se também a de que todas as religiões são prejudiciais ao gênero humano.

3.4. **O utilitarismo de Jeremiah Bentham**

Jeremiah Bentham (1748-1832) é o fundador do utilitarismo, cujo princípio fundamental (presente no iluminismo e já formulado por Hutcheson e Beccaria) é *a máxima felicidade possível para o maior número possível de pessoas.* Filântropo e político, Bentham defendeu, na trilha do empirismo inglês, a associação entre as idéias e a linguagem e das idéias entre si. O seu maior interesse voltava-se para a jurisprudência, reconhecendo como seus principais antecessores nesse campo Helvetius e Beccaria. Depois, seus interesses passaram da teoria jurídica para os temas mais especialmente éticos e políticos. Uma idéia importante de Bentham é de que as leis não são dadas uma vez por todas, sendo modificáveis e aperfeiçoáveis. Conseqüentemente, é preciso trabalhar continuamente por uma legislação em condições de promover “a máxima felicidade para o maior número possível de pessoas”.

No domínio da moral, sustentava Bentham, os únicos fatos verdadeiramente importante são o *prazer* e a *dor*. Alcançar o prazer e evitar a dor, esses os únicos motivos da ação. Escreve ele na *Introdução aos princípios da moral e da legislação:* “A natureza humana pôs o homem sob o império do prazer e da dor: prazer e dor são as fontes de nossas idéias, dos nosso juízos e das nossas determinações”. Avaliar, ou seja, expressar aprovação ou desa-

provação por um ato, significa pronunciar-se sobre a sua idoneidade para gerar pena ou prazer. E o juízo moral torna-se juízo sobre a felicidade: bom é o prazer (ou a felicidade), má é a dor.

Essa é a *moral utilitarista.* Todo indivíduo sempre persegue o que reputa ser sua felicidade ou aquele estado de coisas em que se dê a maior felicidade e a mínima dor. Assim, a moral se reduz a uma espécie de hedonismo calculado, que avalia atentamente as características do prazer: duração, intensidade, certeza, proximidade, capacidade de produzir outros prazeres, ausência de conseqüências dolorosas. Sábio é quem sabe renunciar a um prazer imediato por um bem futuro cuja avaliação é melhor. Por outro lado, é muito importante que não se cometam erros ao avaliar as conseqüências agradáveis ou prejudiciais de uma ação. É preciso chegar a uma aritmética moral, que nos ponha em condições de realizar os cálculos certos.

Os homens procuram cada qual a sua própria felicidade. E o legislador tem a função de harmonizar os interesses privados com os públicos. É do interesse público que eu não roube, embora roubar possa constituir interesse meu, a não ser que exista lei penal *segura e eficaz.* A lei penal, portanto, é o método para fazer com que coincidam os interesses do indivíduo e os da comunidade. É nisso que ela encontra a sua justificação.

A lei penal pune para prevenir o delito e não porque odiemos o criminoso. Bentham afirma ser mais importante que a punição seja segura do que severa. Ele lutou pela abolição da pena de morte, a não ser para delitos muito graves — e, no fim dos seus dias, teve a satisfação de ver a lei penal inglesa ser suavizada. Já no que se refere à lei civil, Bentham pensa que ela deveria ter quatro objetivos: subsistência, abundância, segurança e igualdade (nessa relação, falta a *liberdade).* O seu amor pela igualdade levou-o a defender a divisão da propriedade em partes iguais, opondo-se por isso às liberdades testamentárias. Opôs-se também à monarquia e à aristocracia hereditária, pregando uma sociedade democrática, na qual também as mulheres pudessem votar. Recusando-se a aceitar qualquer crença privada de bases racionais, rejeitou a religião. Contrário ao imperialismo, considerava as colônias como grande loucura.

Bentham escreveu muito (embora nunca se tenha preocupado em publicar). Dentre suas obras, devem-se recordar: *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789), *Tábua dos moventes da ação* (1817) e *Deontologia ou ciência da moralidade* (publicada postumamente, em 1834). Difusor e apóstolo das idéias utilitaristas, Bentham teve a satisfação de, nos últimos anos de sua vida, ver surgir um órgão de difusão das concepções utilitaristas, a "Westminster Review".

Utilitarista e hedonista em moral, Bentham era liberal reformista em política, rejeitando tanto o puro conservadorismo como os furores da Revolução Francesa. Manifestava grande desprezo pelos chamados "direitos naturais" e "direitos do cidadão". Dizia que os direitos do homem são evidentes tolices: "os imprescritíveis direitos do homem, tolices sobre pernas de pau". Escrevia ele: "Esses direitos naturais, inalienáveis e sagrados, nunca existiram; ao invés de dirigir o poder executivo, tendem a desorientá-lo; e, reivindicando-os, os cidadãos nada mais fazem do que reivindicar a anarquia".

É Bertrand Russell quem nos conta que, quando os revolucionários franceses fizeram a sua *Déclaration des droits de l'homme,* Bentham a chamou de "obra metafísica, o *non plus ultra* da metafísica". Os seus artigos, disse ele, podiam ser divididos em três classes: 1) os ininteligíveis; 2) os falsos; 3) os possuidores de ambas as qualidades.

Bentham foi o defensor de um reformismo laico radical. E não é necessário dizer que as concepções de Bentham provocaram muitas discussões. Não podemos esquecer, por exemplo, que Alexandre Manzoni (1785-1873) escreveu (como apêndice às *Observações sobre a moral católica)* um ensaio intitulado *Sobre o sistema que baseia a moral na utilidade,* considerando, contra os utilitaristas, quem nem de fato nem de direito os homens baseiam no útil o juízo sobre o valor moral de suas ações.

3.5. **O utilitarismo de James Mill**

Ligado ao utilitarismo de Bentham encontra-se o pensamento de James Mill (1773-1836), autor de uma *Análise dos fenômenos da mente humana* (1829), de alguns dos verbetes mais importantes da *Enciclopédia Britânica* (por exemplo: governo, jurisprudência, leis, prisões), de uma *História das Índias Britânicas* (1818) e de um tratado de economia política intitulado *Elementos de economia política* (1820). Pai de Johan Stuart Mill, James Mill foi amicíssimo de Ricardo e esteve entre os colaboradores de Bentham. Alcançou alto cargo na Companhia das Índias e colaborou com a "Westminster Review". Muito atuante politicamente desenvolveu papel de primeiro plano na difusão do liberalismo na Inglaterra. E foi sobretudo por mérito seu que o positivismo não assumiu na Inglaterra as características de concepção autoritária.

Em sua *Autobiografia,* escreve John Stuart Mill: "Meu pai foi o primeiro inglês de grande valor que compreendeu perfeitamente e adotou em seu conjunto as concepções gerais de Bentham sobre a ética, o Estado e a legislação (...). Em sua concepção de vida, estavam presentes características estóicas, epicuristas e cínicas,

não no sentido moderno da palavra, mas no sentido antigo. Nas suas qualidades pessoais, predominava o estoicismo. O seu modelo de moral era epicúreo, tanto pelo utilitarismo como por ter adotado como critério exclusivo do justo e do injusto a tendência das ações a produzirem prazer ou dor (...). Ele considerava a vida humana um tanto pobre, uma vez passados o frescor da juventude e a curiosidade insatisfeita (...). Na escala dos valores, punha em posição muito elevada o prazer suscitado pelos sentimentos de benevolência (...). Nunca modificou o seu juízo sobre a superioridade dos prazeres espirituais em relação a todos os outros, até considerando-os só como prazeres, isto é, independentemente de suas outras vantagens".

Associacionista na teoria da mente, James Mill pretendeu fundar uma ciência do espírito que, analogamente à da natureza, tivesse fundamento sólido nos fatos. E, para James Mill, os fatos da mente são as sensações, das quais as idéias representam cópias. A lei que regula a vida das sensações e das idéias é a da contigüidade no espaço e no tempo: se duas coisas foram percebidas juntas, não é possível pensar uma sem pensar a outra.

A lei da associação vale também para o campo da moral. Escrevia James Mill: "A idéia de prazer excitará a idéia da ação que é a sua causa. E, quando a idéia existe, a ação deve prosseguir". A análise das idéias morais mostra que é através da associação que se explica a passagem da conduta egoísta à conduta altruísta. É por fins egoístas que surge o altruísmo, mas isso não significa que o altruísmo não tenha *valor* em si mesmo. A generosidade continua sendo generosidade, a gratidão continua gratidão e o altruísmo continua altruísmo até quando são identificados os seus moventes egoístas últimos. Do mesmo modo, lembra James Milll, um raio de luz permanece branco para nós, também depois de Newton tê-lo decomposto nas cores do arco-íris. Pergunta-se: "Será que um movente complexo deixa de ser movente tão logo se descobre que é complexo?" A influência dos valores sociais e desinteressados ao ponto do sacrifício é movente real de ações: "é o que é, não mudando pelo fato de serem simples ou compostos".

É esse o modo pelo qual James Mill, por meio da análise dos fenômenos da mente humana, procura fundamentar o utilitarismo de Bentham. Sempre esteve convencido de que a política podia ser dominada pela razão e, como narra seu filho, "professava o máximo desprezo por todo tipo de emoções passionais e por tudo o que foi escrito ou dito para exaltá-las. Considerava-as como uma forma de loucura. Para ele, o 'intenso' era a expressão usual de desaprovação depreciativa". Assim, convencido de que a razão estava em condições de dominar a política, James Mill, com todos os radicais daquele período, também estava persuadido da onipotência da educação. E

pôs sua teoria em prática educando seu filho, que, a propósito, recorda: "No que se refere à minha educação, não sei bem se tirei mais desvantagens do que proveitos de sua severidade, que, no entanto, não foi tal a ponto de impedir-me uma infância feliz".

3.6. John Stuart Mill: a crise dos vinte anos

A casa de James Mill era freqüentada pelos radicais ingleses, sobretudo por Ricardo e Bentham. Conta John Stuart Mill em sua *Autobiografia:* "Eu ouvia com interesse e atenção as suas (do pai) conversas com aquelas pessoas. O fato de estar habitualmente presente no escritório de meu pai permitiu-me conhecer o mais querido dos seus amigos, David Ricardo, que, pelo aspecto benévolo e as maneiras gentis, exercia forte atração sobre os jovens (...). Via Bentham com freqüência, devido à estreita amizade existente entre ele e meu pai."

Educado pelo pai (é impressionante todo o trabalho que James fazia o filho realizar), crescido na atmosfera cultural inglesa do liberalismo, amigo do economista francês Jean-Baptista Say (que visitou na França), influenciado pelos escritos de Saint-Simon e seus seguidores, mais tarde leitor e correspondente de Comte (cujas idéias autoritárias e despóticas refutaria), John Stuart Mill (1806-1873), desde jovem, quando leu Bentham pela primeira vez, em 1821, acreditava possuir o que pode ser chamado "objetivo de vida": ser "reformador do mundo".

Entretanto, "em certo momento, despertei desse estado como de sonho. Isso aconteceu no outono de 1826. Fiquei em estado de depressão nervosa, que ocasionalmente todos podem experimentar. Não sentia nenhum interesse pela alegria ou pelas excitações do prazer. Era um daqueles estados de espírito em que aquilo que era agradável em outros momentos torna-se insípido ou indiferente (...). Nessa condição espiritual, ocorreu-me de me propor diretamente a pergunta: 'Supõe que todos os objetivos de tua vida se realizassem e todas as mudanças das instituições e opiniões a que aspiras pudessem ser efetuadas precisamente nesse instante: seria isso grande alegria e felicidade para ti?' E a voz irreprimível da minha consciência respondeu inequivocamente: 'Não!' Nesse momento, senti faltar-me o coração. Todo o fundamento sobre o qual construíra minha vida ruía por terra agora".

A crise espiritual de Mill não durou por muito tempo, mas saiu persuadido de que "são felizes apenas (...) os que se propõem objetivos diversos de sua felicidade pessoal: isto é, a felicidade dos outros, o progresso da humanidade, até alguma arte ou ocupação, exercidos não como meio, mas como fim ideal em si mesmo. Desse modo, aspirando a alguma outra coisa, encontram a felicidade ao

Stuart Mill (1806-1873) foi um dos mais lúcidos teóricos do utilitarismo moderno. Seu pensamento constitui etapa fundamental na história da lógica.

longo do caminho. Os prazeres da vida (...) são suficientes para fazer dela uma coisa agradável quando colhidos de passagem, sem considerá-los como objetivos principais".

E pelo resto de sua vida — ligada a Harriet Taylor por delicado e profundo amor —, Stuart Mill trabalhou com muita intensidade, dentro da tradição empirista, associacionista e utilitarista, construindo um conjunto de teorias lógicas e ético-políticas que marcaram a segunda metade do século XIX inglês e que até hoje constituem pontos de referência e etapas obrigatórias tanto para o estudo da lógica da ciência como para a reflexão no campo ético e político. Com efeito, se o ensaio *Sobre a liberdade* (1859) — escrito em colaboração com a mulher — é um clássico da defesa dos direitos da pessoa, o seu *Sistema de lógica raciocinativa e indutiva* (1843) continua clássico da lógica indutiva.

3.7. Crítica à teoria do silogismo

A lógica, diz Mill, é a ciência da prova, isto é, da inferência correta de proposição de outras proposições. Por isso, o primeiro livro da *Lógica* trata dos nomes e das proposições: "Toda resposta a qualquer questão formulável deve estar contida em uma proposição ou afirmativa. Tudo o que pode ser objeto de assentimento ou também de dissenção deve assumir a forma de proposição, quando expresso em palavras: toda verdade e todo erro residem nas proposições". Mas as argumentações são cadeias de proposições, que deveriam levar a conclusões verdadeiras se as premissas são verdadeiras. E o silogismo foi considerado como tipo de argumentação válida.

Mill, porém, pergunta no capítulo III do livro II da *Lógica:* qual é o valor do silogismo? Examinemos o seguinte silogismo: "Todos os homens são mortais; o duque de Wellington é homem; logo, o duque de Wellington é mortal". Concluímos então que "o duque de Wellington (que, na época de Mill, estava vivo e forte) é mortal", a partir da proposição de que "todos os homens são mortais". Mas como sabemos que *todos* os homens são mortais? Sabemo-lo porque vimos a morte de Paulo, Francisco, Maria e tantos outros e porque outros nos contaram terem visto morrer outras pessoas. Portanto, é da *experiência* que extraímos a verdade da proposição "todos os homens são mortais".

Mas a experiência só nos faz observar casos singulares. Por isso, a tese fundamental de Mill é a de que "toda inferência é de particular a particular", enquanto a única justificação do "isso será" é o "isso foi". E a proposição "geral" é o expediente para conservar na memória muitos fatos particulares. Para Mill, todos os nossos conhecimentos e todas as verdades são de natureza empírica, inclusive as proposições das ciências dedutivas, como a

geometria. Com efeito, "visto que, nem na natureza nem na mente humana existem objetos exatamente correspondentes às definições da geometria (...) nada mais resta senão considerar a geometria como ciência que se ocupa daquelas linhas, daqueles ângulos e daquelas figuras que realmente existem". As proposições da geometria também são verdades experimentais, generalizações da observação. Mais em geral, "as ciências dedutivas ou demonstrativas, sem exceção, são todas ciências indutivas e sua evidência é a da experiência".

Na opinião de Mill, o silogismo é estéril, pois não aumenta o nosso conhecimento: o fato de o duque de Wellington ser mortal é uma verdade que já está incluída na premissa segundo a qual *todos* os homens são mortais. Mas aqui as coisas se complicam, pois, se é verdade que todo o nosso conhecimento obtém-se por observação e experiência e se é verdade que a experiência e a observação sobre as quais devemos nos basear nos oferecem sempre número limitado de casos, então como teremos legitimidade para formular proposições gerais como "todos os homens são mortais" ou as leis universais da ciência? Como, a partir do fato de que Pedro, José e Tomás morreram, dizemos que *todos* os homens são mortais?

Esse, na realidade, é o difícil problema da indução. Diz Mill no livro III da *Lógica:* "A indução é a operação da mente pela qual inferimos que aquilo que sabemos verdadeiro em um ou mais casos isolados será verdadeiro em todos os casos que se assemelhem aos primeiros por determinados aspectos. Por outros termos, a indução é o processo pelo qual concluímos que aquilo que é verdadeiro sobre certos indivíduos de uma classe também é verdadeiro para toda a classe ou que aquilo que é verdadeiro em certos momentos será verdadeiro em circunstâncias semelhantes em todos os momentos".

A indução, diz ainda Milll, pode ser definida sumariamente "como generalização da experiência. Ela consiste em inferir, a partir de alguns casos isolados em que se observa que o fenômeno se verifica, que ele se verifica também em todos os casos de certa classe, ou seja, em todos os que se *assemelham* aos anteriores naquelas que consideremos as circunstâncias essenciais".

3.8. O princípio da indução: a uniformidade da natureza

Para distinguir as circunstâncias *essenciais* das *não essenciais,* ou seja, tendo em vista "escolher dentre as circunstâncias que precedem ou seguem a um fenômeno aquelas às quais ele realmente está ligado por lei invariável", Mill propõe, no Capítulo VIII do mesmo livro III, aqueles que ele chama de "os quatro métodos da indução": o método da concordância, o método da diferença, o método das variações concomitantes e o método dos resíduos.

Nesse caso, porém, a questão mais candente é a do *fundamento* das inferências indutivas ou indução: em suma, qual é a garantia para todas as nossas inferências a partir da experiência? Na opinião de Mill, essa garantia se encontra no princípio segundo o qual "o curso da natureza é uniforme": esse é "o princípio fundamental ou axioma geral da indução". E esse princípio foi formulado de diversos modos: o universo é governado por leis, o futuro se assemelhará ao passado. Mas a realidade é que "nós não inferimos do passado para o futuro enquanto passado e futuro, mas sim do conhecido para o desconhecido, de fatos observados para fatos não observados, do que percebemos ou do que ficamos diretamente consciente para o que não entrou em nossa experiência. Nessa afirmação está toda a área do futuro, mas também a parte, de longe maior, do presente e do passado".

Portanto, o princípio da indução (uniformidade da natureza ou princípio de causalidade) é o axioma geral das inferências indutivas, que é a premissa maior última de toda indução. Mas qual é o valor desse princípio? Será ele evidente *a priori?* Não, responde Mill: "A verdade é que essa grande generalização também está baseada em generalizações precedentes. As mais obscuras leis da natureza foram descobertas por seu meio, mas as mais óbvias provavelmente foram entendidas e aceitas como verdades gerais antes que delas sequer se ouvisse falar".

Em outras palavras, as mais óbvias generalizações descobertas no início (o fogo queima, a água molha etc.) sugerem o princípio da uniformidade da natureza. Uma vez formulado, esse princípio foi proposto como fundamento das generalizações indutivas; estas, depois de descobertas, atestam o princípio da uniformidade, pelo qual "é uma lei que todo acontecimento dependa de alguma lei" e "para cada acontecimento existe alguma combinação de objetos ou acontecimentos (...) cuja ocorrência é sempre seguida daquele fenômeno".

Esses são, portanto, *per summa capita,* alguns dos traços de fundo da lógica indutiva de Mill. Naturalmente, ela suscita perplexidades. Alguns a consideraram culpada de circularidade: o princípio de indução justifica as induções particulares e estas fundamentam o princípio da indução. Mill tentou responder a essa objeção afirmando que ela seria justa se vigorasse a tradicional doutrina do silogismo. Mas ela não tem mais valor: "todos os homens são mortais" não é a prova da proposição de que "o duque de Wellington é mortal", mas sim é a nossa experiência passada da mortalidade que nos autoriza a inferir *juntos* a verdade geral e o fato particular, com o mesmo grau de segurança tanto para um quanto para o outro.

Para Mill, a experiência é o critério da experiência: "A experiência deve ser consultada para apreendermos dela em que cir-

cunstâncias os argumentos extraídos da experiência são válidos". Como quer que seja, em sua época, Mill teve que se defrontar com William Whewell, teórico da ciência, que, rejeitando as concepções indutivistas de Mill, pensava que as leis e as teorias científicas nada mais fossem do que hipóteses inventadas por mentes humanas criativas e que, depois, fossem submetidas à prova dos fatos.

3.9. As ciências morais, a economia e a política

O livro IV do *Sistema de lógica* diz respeito à *lógica das ciências morais.* Mill reafirma nele a liberdade do querer humano. Se conhecêssemos uma pessoa profundamente e, portanto, conhecêssemos todos os moventes que agem nela, diz Mill, poderíamos predizer os seus comportamentos com a mesma certeza com que prevemos qualquer comportamento físico. Mas essa *necessidade filosófica* não é *fatalidade.* A fatalidade é constrição misteriosa e impossível de mudar. A necessidade filosófica, ao contrário, não impede que, uma vez conhecida, possamos agir sobre a causa da própria ação, como agimos sobre as causas dos processos naturais.

Escreve Mill: "Sabemos que, no caso das nossas volições, não existe aquela misteriosa constrição. Sabemos que não somos impelidos, como que por encanto mágico, a obedecer a algum motivo particular. Sentimos que, se desejamos mostrar ter força para resistir ao motivo, podemos fazê-lo (esse desejo, apenas para registrar, é *antecedente novo).* E pensar ao contrário seria humilhante para o nosso orgulho (e, o que mais importa) seria paralisante para o nosso desejo de perfeição.

Portanto, não há choque entre liberdade do indivíduo e ciência da natureza humana. E, entre as ciências da natureza humana, Mill propõe em primeiro lugar a psicologia, que "tem por objeto a uniformidade de sucessão (...), segundo a qual um estado mental sucede a outro". É a uma ciência particular "ainda por criar", isto é, a *etologia* (de *ethos* = caráter), que Mill atribui a função de estudar a formação do caráter, com base nas leis gerais da mente e da influência das circunstâncias sobre o caráter. E, se a etologia é complexa, mais complexa ainda é a ciência social que estuda "o homem em sociedade, as ações das massas coletivas de homens e dos vários fenômenos que constituem a vida social".

Em 1848, saíram os *Princípios de economia política,* em que Mill apresenta os resultados que essa ciência alcançara com as obras de Smith, Malthus e Ricardo. Entretanto, no que se refere à distribuição da riqueza, ele considera que as leis da distribuição dependem da vontade humana e, portanto, do direito e do costume. A distribuição é "obra exclusiva do homem", que "pode pô-las à disposição de quem quiser e nas condições que mais lhe convenham".

Por outro lado, no que se refere à política a seguir para melhorar as condições dos trabalhadores, Mill rejeita a teoria que chama de "teoria da dependência e da proteção", segundo a qual "o destino dos pobres e tudo o que lhes diz respeito como classe deveriam ser regulados em seu interesse, mas não por eles". Mill é contrário a essa teoria pela razão de que "todas as classes privilegiadas e poderosas sempre se serviram de seu poder em benefício exclusivo do seu egoísmo".

Mill defende a "teoria da independência", segundo a qual "o bem-estar do povo deve ser fruto da justiça e do autogoverno". Portanto, não as classes privilegiadas, e sim *os próprios trabalhadores* devem tomar as providências para a melhoria de sua própria posição, melhoria que deve ser perseguida não pelo caminho revolucionário, e sim com meios pacíficos (como, por exemplo, a cooperação). A preocupação fundamental de Mill é a de conciliar a justiça social com a liberdade do indivíduo. E é isso o que impede Mill de aderir ao socialismo: em sua opinião, o socialismo põe em perigo a liberdade individual. Em suma, os métodos das reformas sociais e dos atos de governo, para Mill, encontram "na existência humana uma fortaleza sagrada, que escapa à inteligência de qualquer autoridade".

As *Considerações sobre o governo representativo* são de 1861. Nessa obra, Mill suscita problema de grande interesse: é a questão de impedir que a classe que tem a maioria "esteja em condições de obrigar os outros a viverem à margem da vida política e de controlar os caminhos da legislação e da administração segundo os seus interesses exclusivos". Na realidade, não se exclui de modo algum que uma maioria possa governar tiranicamente.

Desse modo, o problema de fundo da democracia representativa é o de "impedir esse abuso sem sacrificar as vantagens características do governo popular". E, para esse fim, Mill defende "uma democracia representativa em que todos sejam representados e não somente a maioria, em que os interesses, as opiniões e as aspirações da minoria também sejam ouvidos, com a possibilidade de obter, pelo peso de sua reputação e pela solidez dos seus princípios, influência superior à sua força numérica; uma democracia em que se encontrem a igualdade, a imparcialidade, o governo de todos por todos".

Ainda de 1861 é o *Utilitarismo*. A idéia central do trabalho de Mill é a de Bentham: "Segundo o princípio da máxima felicidade, o fim último e a razão pela qual todas as outras coisas são desejáveis é uma existência tanto quanto possível isenta de dores e o mais rica possível de prazeres". Por outros termos, "a doutrina que aceita como fundamento da moral a utilidade ou o princípio da máxima felicidade sustenta que as ações são justas enquanto tendem a

promover a felicidade e injustas quando tendem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e ausência de penas".

Até aí, Mill está de acordo com Bentham. Mas, diferentemente de Bentham, afirma que se deve levar em conta não somente a quantidade de prazer, mas também a *qualidade:* "É preferível ser um Sócrates doente do que um jumento satisfeito". Para saber "qual de duas dores é a mais aguda ou qual de dois prazeres o mais intenso, é preciso confiar no juízo geral de todos os que têm prática de uns e de outros". E, para Mill, também não se delineia o contraste entre a maior felicidade do indivíduo e a felicidade do conjunto: é a própria vida social que nos educa e radica em nós sentimenos desinteressados.

Também são notáveis os ensaios millianos publicados postumamente *Sobre a religião* (1874). A *ordem* do mundo comprova uma inteligência ordenadora. Mas isso não nos autoriza a dizer que Deus tenha criado a matéria, que ele seja onipotente ou onisciente. Como mais tarde em William James, em suma, Deus não é o Absoluto Todo e o homem é colaborador de Deus no pôr ordem no mundo e no produzir harmonia e justiça. Para Mill, a fé é *esperança* que ultrapassa os limites da experiência. Mas, pergunta-se ele, "por que não nos deixarmos guiar pela imaginação a uma esperança, ainda que não se possa nunca produzir uma razão provável de sua realização"?

3.10. **A defesa da liberdade do indivíduo**

À liberdade individual é dedicado o ensaio *Sobre a liberdade* (1859), fruto da colaboração do filósofo com sua mulher. Talvez ainda hoje esse livro seja a defesa mais lúcida e rica de argumentação da autonomia do indivíduo. Mill estava profundamente convencido do valor desse livro, pois escrevia na sua *Autobiografia* que ele sobreviveria mais do que qualquer outro livro seu (com a possível exceção da *Lógica).*

O núcleo teórico do trabalho está em reafirmar "a importância, para o homem e a sociedade, de ampla variedade de características e de completa liberdade da natureza humana a expandir-se em direções inumeráveis e contrastantes". Na opinião de Mill, não basta que a liberdade seja protetora do despotismo do governo, mas também precisa ser protegida contra "a tirania da opinião e do sentimento predominante, contra a tendência da sociedade a impor, com outros meios além das penalidades civis, as suas próprias idéias e seus costumes como regras de conduta para os que dela se dissociam (...). Há limite para a interferência legítima da opinião coletiva na independência individual (...)".

O que Mill defende é o direito do indivíduo a viver como lhe aprouver: "Cada qual é o guardião único de sua própria saúde, seja corporal, seja mental e seja ainda espiritual". E isso pelo motivo fundamental de que o desenvolvimento social é conseqüência do desenvolvimento das mais variadas iniciativas individuais: "Para que a natureza humana possa se manifestar fecundamente, é necessário que os vários indivíduos estejam em condições de desenvolver os seus diferentes modos de vida".

Naturalmente, a liberdade de cada qual encontra o seu limite na liberdade do outro. Cabe ao indivíduo "não lesar os interesses alheios ou aquele determinado grupo de interesses que, por expressa disposição da lei ou por tácito consenso, deva ser considerado como direitos". Cabe-lhe também "assumir a sua parte nas responsabilidades e sacrifícios necessários à defesa da sociedade e dos seus membros contra todo prejuízo ou dano". A liberdade civil implica: a) liberdade de pensamento, de religião e de expressão; b) liberdade de gostos e liberdade de projetar a nossa vida segundo o nosso caráter; c) liberdade de associação. Portanto, a idéia de Mill é a da maior liberdade possível de cada um para o bem-estar de todos.

E assim termina Mill o seu livrete: "O Estado que tende a enfraquecer o valor dos indivíduos para torná-los dóceis instrumentos dos seus projetos (ainda que visando bons objetivos) logo perceberá que não se podem realizar grandes coisas com pequenos homens e que a perfeição do mecanismo, à qual tudo sacrificou, acabará por não lhe servir mais para nada, precisamente pela falta daquele espírito vital que ele procurou reduzir a fim de facilitar os movimentos do próprio mecanismo".

É mais do que natural que tais idéias acabassem por levar Mill longe de Comte: aos olhos de Mill, ele propugnara um absolutismo despótico tal de incutir medo. E Mill separa "o bom do mau nas especulações de Comte" no opúsculo intitulado *Auguste Comte e o positivismo* (1865)

No espírito do opúsculo sobre a liberdade, 1869, Mill escreveu o ensaio *Sobre a servidão das mulheres*. Trata-se de páginas de elevada sensibilidade moral e de grande agudeza na análise social. Há séculos que a mulher é considerada inferior "por natureza". Mas, recorda Mill, a "natureza feminina" é fato artificial, *fato histórico*. As mulheres são relegadas ao marginalismo em benefício exclusivo dos homens, na família, ou, como acontecia então na Inglaterra, nas fábricas. E depois se afirma que elas não têm dotes que possam fazê-las se destacar na ciência ou na arte.

Mill sustenta que o problema deve ser resolvido com meios políticos: criar as condições sociais de paridade entre homem e mulher. As idéias de Mill sobre a emancipação feminina encontra-

ram grande ressonância na virada do século na Inglaterra, no seio do movimento feminista pelo sufrágio universal. E o direito de voto para as mulheres foi aprovado pela Inglaterra em 1919.

4. O positivismo evolucionista de Herbert Spencer

4.1. Religião e ciência são "correlatas"

Charles Darwin publicou *A origem das espécies* em 1859. Antes, porém, em 1852, Herbert Spencer (1820-1903) publicara a *Hipótese do desenvolvimento,* que apresenta concepção evolucionista. Em 1855, apareciam os *Princípios de psicologia,* em que a teoria evolucionista era desenvolvida amplamente. E em 1860 Spencer anunciou um projeto de *Sistema de filosofia,* que deveria abranger todo o cognoscível. Fixou *Os primeiros princípios* desse sistema em volume que apareceu em 1862, em que a teoria evolutiva se apresenta como grandiosa metafísica do universo, dando lugar a uma concepção otimista do devir, visto como progresso incontível.

Desde o primeiro capítulo, *Os primeiros princípios* tratam da complexa e delicada questão das relações entre religião e ciência. De acordo com William Hamilton (filósofo, nascido em 1788 e falecido em 1856, que divulgara na Inglaterra a filosofia alemã do romantismo e que teve como aluno e intérprete Thomas Longueville Mansel [1820-1871]), Spencer sustenta que *a realidade última é incognoscível* e que *o universo é mistério.*

Isso, afirma Spencer, é atestado pela religião e pela ciência. Toda teoria religiosa "é teoria a priori do universo" e todas as religiões, prescindindo de seus dogmas específicos, reconhecem que "o mundo, com tudo aquilo que contém e que o circunda, é mistério que pede explicação e que a potência de que o universo é manifestação é completamente impenetrável".

Por outro lado, na pesquisa científica, "por maior que seja o progresso feito na vinculação dos fatos e na formação de generalizações sempre mais amplas, por mais que se tenha levado adiante a transformação das verdades limitadas e derivadas a verdades mais amplas e profundas, a verdade fundamental continua mais inacessível do que nunca. A explicação daquilo que é explicável nada mais mostra, com a maior clareza, do que a inexplicabilidade daquilo que permanece. Tanto no mundo externo como no mundo íntimo, o cientista se vê circundado por mudanças perpétuas, das quais não pode descobrir o princípio nem o fim (...). Mais do que qualquer outro, o cientista vê com certeza que nada pode ser conhecido em sua última essência". Os fatos são explicados; as explicações, por seu turno, também são explicadas; mas haverá

sempre uma explicação a explicar; por isso, a *realidade última* é e permanecerá sempre *incognoscível.*

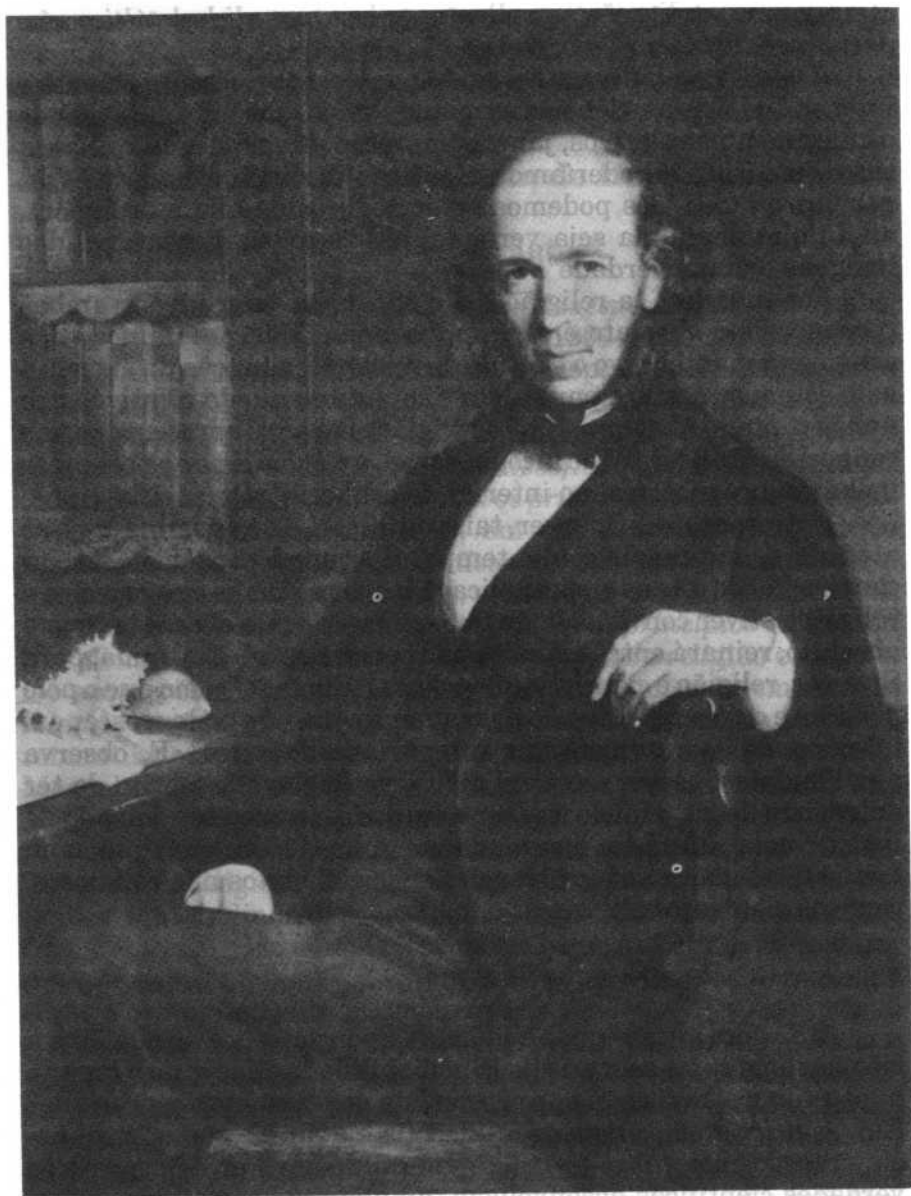
Assim, as religiões atestam "o mistério que sempre exige ser interpretado" e as ciências remetem a um absoluto que, sendo conhecimentos relativos, jamais captarão. Mas o *Absoluto existe,* caso contrário não poderíamos falar de conhecimentos relativos. E, por outro lado, "nós podemos estar seguros de que as religiões, ainda que nenhuma seja verdadeira, são todas, porém, pálidas imagens de uma verdade".

Por tudo isso, a religião e a ciência são conciliáveis: ambas reconhecem o absoluto e o incondicionado. Mas, se a função das religiões é manter vivo o sentido do mistério, a função da ciência é a de estender sempre para além o conhecimento do relativo, sem nunca captar o Absoluto. E, se a religião erra ao se apresentar como conhecimento positivo do incognoscível, a ciência erra ao pretender incluir o incognoscível no interior do conhecimento positivo.

Entretanto, diz Spencer, tais contrastes estão destinados a se atenuar sempre mais com o tempo. E, "quando a ciência estiver convencida de que as suas explicações são próximas e relativas e a religião estiver convencida de que o mistério que ela contempla é absoluto, reinará entre ambas a paz permanente". Em suma, para Spencer, religião e ciência são *correlatas.* Elas são "como que o pólo positivo e o pólo negativo do pensamento: um não pode crescer em intensidade sem aumentar a intensidade do outro". E, observa agudamente Spencer, se a religião teve "o elevado mérito de ter entrevisto desde o início a última verdade e nunca ter deixado de insistir nela", também é verdade que foi a ciência que ajudou ou forçou a religião a se purificar dos seus elementos não-religiosos, como os elementos animistas e mágicos.

4.2. **A evolução do universo: do homogêneo ao heterogêneo**

Até agora, vimos qual a idéia de Spencer sobre a religião e a ciência, bem como sobre a sua conciliabilidade. Mas qual o lugar e qual a função da filosofia no sistema de pensamento spenceriano? Em *Os primeiros princípios,* a filosofia é definida como "o conhecimento do mais alto grau de generalidade". Para Spencer, as verdades científicas desenvolvem, ampliam e aperfeiçoam os conhecimentos do senso comum. Entretanto, elas existem separadas, até quando, em um processo contínuo de unificação, são agrupadas e logicamente organizadas a partir de algum princípio fundamental de mecânica, de física molecular e assim por diante.

Pois bem, "as verdades da filosofia têm (...) com as mais altas verdades da ciência a mesma relação que cada uma delas tem como as mais humildes verdades científicas. Como toda ampla generali-

H. Spencer (1820-1903) foi o teórico da evolução do universo, entendida como passagem do homogêneo ao heterogêneo.

zação da ciência abrange e consolida as mais estritas generalizações de suas próprias partes, da mesma forma as generalizações da filosofia abrangem e consolidam as amplas generalizações da ciência".

A filosofia, portanto, é *a ciência dos primeiros princípios*, é o campo onde se leva ao extremo limite o processo de unificação do conhecimento. A filosofia "é produto final daquele processo que começa com a pura vinculação de observações primárias, continua com a elaboração de proposições sempre mais amplas e separadas dos fatos particulares e termina em proposições universais. Para dar a definição da forma mais simples e clara, podemos dizer: o conhecimento de ínfimo grau é conhecimento *não unificado;* a ciência é conhecimento *parcialmente unificado;* a filosofia é conhecimento *completamente unificado*".

Para alcançar esse objetivo, a filosofia não pode deixar de partir dos que são os princípios mais vastos e gerais a que chegou a ciência. Para Spencer, tais princípios são a indestrutibilidade da matéria, a continuidade do movimento e a persistência da força. Princípios desse tipo não são próprios de uma só ciência, pois interessam a todas as ciências. E, por outro lado, são unificados em princípio mais geral, que, na opinião de Spencer, é o "da distribuição contínua da matéria e do movimento". Na realidade, escreve ele, "o repouso absoluto e a permanência absoluta não existem: todo objeto, bem como a reunião de todos os objetos, sofre a cada instante alguma mudança de estado". A lei dessa incessante e geral mudança é *a lei da evolução*.

Foi em 1857, em artigo sobre o progresso, que Spencer introduziu pela primeira vez no vocabulário filosófico-científico o termo "evolução". Dois anos depois, Darwin tornaria o termo célebre com o seu livro sobre a evolução das espécies por obra da seleção natural. Mas, enquanto Darwin se limita à evolução dos seres vivos, Spencer fala de *evolução do universo*.

A primeira característica da evolução é que ela é *a passagem de uma forma menos coerente a uma forma mais coerente* (por exemplo, o sistema solar, que saiu de uma nebulosa). A sua segunda característica fundamental é a de que é *a passagem do homogêneo ao heterogêneo:* esse fato, sugerido a Spencer pelos fenômenos biológicos (as plantas e os animais se desenvolvem diferenciando órgãos e tecidos diversos), vale também para o desenvolvimento de qualquer âmbito da realidade, tanto para a linguagem como, por exemplo, para a arte. A terceira característica da evolução é que ela é *a passagem do indefinido ao definido,* como no caso da passagem de tribo selvagem a povo civilizado, onde tarefas e funções estão claramente especificadas.

Determinadas as características da evolução, Spencer lhe dá a seguinte definição conclusiva: "*A evolução é a integração de matéria acompanhada da dispersão de movimento, em que a matéria passa de homogeneidade indefinida e incoerente a heterogeneidade definida e coerente, ao passo que o movimento contido sofre transformação paralela.*"

4.3. Biologia, ética e sociedade

A evolução do universo é processo necessário. O ponto de partida da evolução é a homogeneidade, que é estado instável. E "em todos os casos encontramos progresso em direção ao equilíbrio". No que se refere ao homem, "a evolução só pode terminar (...) com o estabelecimento da maior perfeição e da mais completa felicidade". Naturalmente, as condições de equilíbrio podem não durar, desaparecer e se destruir, mas também a condição de caos e dissolução não pode ser definitiva, já que dela se inicia novo processo de evolução. Assim, o universo progride, e progride para melhor. Aí reside o otimismo do positivismo evolucionista de Spencer.

Spencer apresenta uma visão metafísica do evolucionismo. Mas ele também tentou *especificar* a sua teoria em vários e precisos terrenos. No que se refere à *biologia,* Spencer sustenta que a vida consiste na adaptação dos organismos ao ambiente, que, mudando continuamente, os desafia. E os organismos respondem a esse desafio diferenciando os seus órgãos. É assim que Spencer reconhece o princípio de Lamark, segundo o qual a função, isto é, o prolongado exercício de uma reação específica do ser vivo, precede e, lentamente, produz a determinação dos órgãos.

Depois, uma vez que o ambiente agiu sobre o ser vivo, produzindo estruturas e órgãos diferenciados, então a seleção natural — sobre a qual Spencer pensa como Darwin — favorece "a sobrevivência do mais adequado". E, a propósito dos mais adequados, Spencer insiste na transmissão e acumulação das mudanças orgânicas individuais por hereditariedade. Sobre a questão da derivação da vida orgânica a partir da vida inorgânica, Spencer se inclina a considerar que a vida orgânica tenha origem em uma massa que, embora indiferenciada, possui no entanto a capacidade de se organizar.

Diversamente de Comte, Spencer pensa que a *psicologia* seja possível como ciência autônoma. E sua função é examinar as manifestações psíquicas dos graus mais baixos (por exemplo, os movimentos reflexos) para chegar às formas mais evoluídas, examinando como elas se manifestam na criação das obras de arte ou no trabalho de pesquisa dos grandes cientistas.

Ademais, Spencer reconhece na consciência humana elementos *a priori,* no sentido de que são independentes da experiência singular e temporal do indivíduo. Nesse sentido, portanto, Leibniz e Kant teriam razão. Mas Spencer recorda (e essa questão é de grande interesse) que aquilo que é *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie, no sentido de que determinados comportamentos intelectuais uniformes e constantes são produto da experiência acumulada da espécie no seu desenvolvimento, que é transmitida por hereditariedade na estrutura orgânica do sistema nervoso. Ao contrário de Kant, neste caso *a priori* não equivale a válidos: não está excluído que experiências e esquemas fixados e herdados possam estar errados e, assim, possam mudar.

Ainda diferentemente de Comte, Spencer concebe uma sociologia orientada para a defesa do indivíduo. Tanto em *O homem contra o Estado* (1884) como em *Estática social* (1850, reeleborado em 1892) e nos *Princípios de sociologia* (1876-1896), Spencer sustenta que a sociedade existe para os indivíduos e não vice-versa e que o desenvolvimento da sociedade é determinado pela realização dos indivíduos.

Conseqüentemente, Spencer olha com desconfiança para a intervenção do Estado. Em *O homem contra o Estado,* ele critica "o grande preconceito da época presente", que, em sua opinião, consiste no direito divino do Parlamento. Para ele, uma autêntica teoria liberal deve negar a autoridade ilimitada do Parlamento, como o velho liberalismo negou o ilimitado poder do monarca. Assim, também Spencer é liberal. Mas, diversamente dos utilitaristas e de Johan Stuart Mill, é contrário aos que pensam mudar o mundo ou acelerar o curso da história com a vontade e com as reformas. Nem a educação pode fazer muita coisa: "Do mesmo modo como não se pode abreviar o caminho entre a infância e a maturidade, evitando aquele tedioso processo de crescimento e desenvolvimento que se opera insensivelmente, com leves incrementos, também não é possível que as formas sociais mais baixas se tornem mais elevadas sem atravessar pequenas modificações sucessivas".

A atitude de Spencer, portanto, é também conservadora. Vê o desenvolvimento gradual da sociedade, que a levou do *regime militar* (no qual o poder do Estado domina os indivíduos) ao *regime industrial* (tipificado pela atividade independente dos indivíduos). E, no que se refere ao industrialismo, Spencer vê os seus limites no princípio do lucro e também na pouca importância que ele dá às atividades livres.

A *ética* de Spencer é ética naturalista-biológica, que nem sempre concorda com a ética utilitarista de Bentham e dos dois

Mill. Os princípios éticos, as normas e obrigações morais são instrumentos de sempre melhor adaptação do homem às condições de vida. E a evolução, acumulando e transmitindo por hereditariedade experiências e esquemas de comportamento, fornece ao indivíduo *a priori* morais que, precisamente, são *a priori* para o indivíduo, mas *a posteriori* para a espécie. E, assim como alguns comportamentos essenciais para a sobrevivência da espécie (proteger a própria mulher, educar os filhos etc.) já não têm o peso da obrigação, o mesmo também acontecerá com os outros "deveres" morais no progresso da evolução: "As ações mais elevadas, requeridas para o desenvolvimento harmônico da vida serão fatos tão comuns como hoje o são as ações inferiores às quais nos impele o simples desejo".

5. O positivismo materialista na Alemanha

5.1. Lineamentos gerais

De 1830 em diante, a Alemanha, em período relativamente breve, passou de economia agrícola-artesanal a economia industrial e comercial. A união alfandegária ocorreu em 1834. Na Prússia, o desenvolvimento da indústria de mineração assumiu proporções impressionantes, o mesmo ocorrendo com a indústria metalúrgica e a manufatura de tecidos na Saxônia e no Sul da Alemanha. As ferrovias se multiplicaram. O carvão e o ferro transformaram-se nas palavras-de-ordem desse período. As escolas também se renovaram. E as ciências, sobretudo com a física, a química e a fisiologia, conheceram portentosos saltos adiante.

Nessa situação, por um lado, assistimos à evolução da esquerda hegeliana, mas, por outro lado, já quase extintos os entusiasmos pela *Naturaphilosophie* do período romântico, um grupo não numeroso de médicos e naturalistas, provenientes das renovadas faculdades de medicina alemãs, dá origem a um movimento cultural, de grande sucesso na época, que foi definido também com o nome de positivismo materialista alemão.

Os representantes mais conhecidos desse movimento foram Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner e Ernst Haeckel. O elemento característico do positivismo materialista é a luta contra o dualismo de matéria e espírito e contra as metafísicas da transcendência, luta travada em nome de outra metafísica: a metafísica materialista. Em essência, os monistas materialistas alemães pretenderam decretar o triunfo definitivo do mecanismo biológico e, simultaneamente, a derrocada da concepção espiritualista e teleológica do homem e da natureza.

5.2. Jakob Moleschott e a sacralização da matéria e da vida

Jakob Moleschott (1822-1893), fisiólogo, influenciado pela obra de Feuerbach e também de Alexander von Humboldt, foi obrigado a deixar a Universidade de Heildelberga, onde ensinava fisiologia, em virtude da publicação, em 1852, do livro *Circulação da vida. Respostas fisiológicas às cartas sobre a química de Liebig.* Transferindo-se para Zurique, foi chamado a ensinar fisiologia, depois de constituído o Reino da Itália, primeiro em Turim e depois em Roma.

Na Itália, ensinou fisiologia, mas também tornou-se ardente paladino de uma cultura laica e anticlerical, em consonância com a classe política então no poder. É de 1850 o livro *A doutrina da alimentação para o povo,* que sustenta que a melhoria da alimentação é condição essencial para a emancipação dos operários e camponeses. "Não há pensamento sem fósforo", dizia Moleschott contra os espiritualistas. Para ele, a natureza opera sem nenhuma intervenção divina. Feuerbach escreveu lisonjeira resenha do trabalho de Moleschott, resenha que termina com a famosa expressão: "O homem é aquilo que come".

Em suas *Cartas sobre a química* (1844), Liebig dissera que "a ciência da natureza deriva (...) o seu elevado valor do serviço de apoio ao cristianismo" e afirmara que a razão pode estabelecer a existência de princípio superior, que preside o desenvolvimento dos fenômenos naturais. Contra Liebig, na *Circulação da vida,* Moleschott argumenta teoricamente que, para ser explicada, a vida não necessita da idéia de um sumo artífice, já que ela é processo contínuo que, através da dissolução, se regenera continuamente. Escreve Moleschott: "A destruição serve de base para a construção". Por isso, a morte é a fonte da vida. Em conseqüência, provocando grande escândalo, Moleschott chegou a pregar que era nos cemitérios onde o terreno era mais fértil, que se deviam cultivar os cereais para nutrir os homens. Tratava-se da dessacralização dos valores tradicionais da religião em nome da sacralização da matéria e da vida.

5.3. Karl Vogt contra Rudolf Wagner sobre a existência da alma

Em torno da década de 50, a controvérsia sobre o materialismo teve ponto de referência na disputa — dura e que interessou vivamente a um público muito vasto — entre o fisiólogo Rudolf Wagner (1805-1864) e o zoólogo V. Karl Vogt (1817-1895). Em 1834, Vogt freqüentava o laboratório de Liebig em Giessen, mas, por motivos políticos, teve que concluir os seus estudos na Suíça.

Depois de passar alguns anos na França, voltou a Giessen. Mas, tendo participado das lutas de 1848 (foi inclusive membro do Parlamento de Francoforte), foi obrigado a deixar definitivamente a Alemanha. Então, fixou moradia em Genebra, onde ensinou zoologia.

Contrário à idéia criacionista e ao relato bíblico sobre a história da terra e o desenvolvimento da vida, Vogt também era avesso às novas idéias socialistas: escreveu violento libelo contra Marx, acusando-o de ser chefe de um bando de aventureiros sem escrúpulos. Marx respondeu-lhe na bucha com *O senhor Vogt* (1860).

Nas *Cartas fisiológicas* (publicadas a partir de 1845), Vogt rejeitou, no estudo do homem, a idéia de alma imaterial: "Todas aquelas capacidades que nós abrangemos sob o nome de atividades psíquicas são apenas funções do cérebro; ou, para nos exprimirmos de modo um tanto grosseiro (...), os pensamentos se encontram na mesma relação com o cérebro que a bílis com o fígado ou a urina com os rins."

Com vários escritos e em diversas ocasiões (como, por exemplo, no Congresso dos médicos e naturalistas realizado em Gotinga em 1854), lançou-se contra Vogt o fisiólogo Rudolf Wagner, que, no ensaio *Sobre ciência e fé, com particular referência ao futuro das almas* (1854), afirmou que a existência de alma imortal era defensável, não com base em argumentações fisiológicas, mas com exigência de uma ordem moral do mundo. Wagner disse ainda que nenhuma consideração fisiológica leva a excluir a existência de alma imaterial, que não há nenhum contraste entre ciência e fé e que, em matéria de fé, ele escolhe a fé humilde e límpida do carvoreiro.

Nesse mesmo ano (1854), Vogt respondeu a Wagner com o escrito *A fé do carvoreiro e a ciência,* no qual ironiza pesadamente sobre as pobres almas de Wagner, privadas do seu corpo depois da morte, somente capazes de pensar e entediadas em sua longa espera para voltar à terra. Vogt reconhece que não é fácil explicar as atividades psíquicas com a fisiologia, mas reafirma a arbitrariedade da explicação espiritualista.

5.4. Ludwig Büchner e a eternidade da matéria

A polêmica entre Vogt e Wagner foi violenta, envolvendo outros cientistas, filósofos e teólogos. Mais pacato, porém, na defesa do materialismo, foi Ludwig Büchner (1824-1899). Médico e livre-docente em Tubinga, publicou em 1855 uma obra de amplo sucesso, intitulada *Força e matéria.* Simples e brilhante, remetendo-se a Moleschott , Büchner sustenta que o materialismo era a conclusão inevitável "de um estudo imparcial da natureza com base no empirismo e na filosofia".

Para Büchner, a força é uma propriedade da matéria. Por isso, é insustentável a tese pela qual existiria uma força em condições de criar o mundo, sendo anterior ao próprio mundo. A matéria é eterna e indestrutível e as leis da natureza são eternas e universais. Ademais, o espírito nada mais é do que "o efeito do concurso de muitas substâncias dotadas de qualidade e força". Por isso, ele comparava a ação do cérebro à de uma máquina a vapor.

5.5. Emil du Bois-Reymond e "os sete enigmas do mundo"

Já o fisiólogo Emil du Bois-Reymond (1818-1896) se mantém distante das seguranças dogmáticas de Moleschott, Vogt e Büchner. Du Bois-Reymond afirma que o melhor *tipo* de conhecimento da natureza nos é apresentado pela mecânica celeste: "O conhecimento astronômico de um sistema material é o mais perfeito conhecimento que podemos obter do sistema". O modelo da cientificidade, portanto, é o do "conhecimento astronômico", isto é, o da Inteligência de Laplace.

O conhecimento laplaciano ou astronômico, na opinião de du Bois-Reymond, está destinado a encontrar obstáculos insuperáveis em sua marcha. Em uma conferência que ministrou em Berlim, em 1872, ele enumerou três desses obstáculos: 1) a origem da matéria e da força; 2) a origem do movimento; 3) os processos da consciência que "estão fora da lei da causalidade". Diante desses problemas, o cientista deve pronunciar um único veredito: *ignorabimus!* A esses três enigmas, em outra conferência, proferida em 1880 e intitulada *Os sete enigmas do mundo,* o autor acrescenta outros quatro: 1) a origem da vida; 2) o finalismo da natureza; 3) a formação do pensamento e da linguagem; 4) a liberdade do querer.

Esses, portanto, são os sete enigmas do mundo. E, conclui du Bois-Reymond, "se Leibniz, erguendo-se sobre os seus próprios pés, pudesse participar hoje de nossas meditações, é certo que diria conosco: *dubitemus!*"

5.6. Ernst Haeckel e o mundo sem enigmas

Menos dúvidas que du Bois-Reymond, porém, tinha Ernst Haeckel (1834-1919), professor de zoologia na Universidade de Jena e autor de *Morfologia geral dos organismos* (1866), que apresenta muitas observações e fatos em defesa da teoria darwiniana da evolução, a propósito da qual Haeckel formula a "lei biogenética fundamental", que estabelece paralelismo entre o desenvolvimento do embrião individual e o desenvolvimento da espécie à qual ele pertence. Para o homem, "a *ontogênese,* ou seja, o desenvolvimento do indivíduo, é uma breve e rápida repetição (uma *recapitulação*)

da filogênese ou evolução da estirpe à qual ele pertence, isto é, dos precursores que formam a corrente de progenitores do próprio indivíduo, repetição determinada pelas leis da herança e da adaptação".

Em 1899, Haeckel publicou o livro *Os enigmas do mundo,* que teve difusão fora do normal: foram vendidos cerca de quatrocentos mil exemplares, o que demonstra que essas idéias iam bem além dos restritos círculos dos cientistas e filósofos. Para Haeckel, a "lei da substância" é "a única verdadeira lei cosmológica que abrange a lei química da conservação da matéria e a lei física da conservação da energia". Com base nessa lei, "a matéria como substância extensa e infinita e o espírito (ou energia) como substância senciente e pensante são os dois atributos ou propriedades fundamentais da oniabrangente e divina essência da substância universal".

Tal monismo materialista, na opinião de Haeckel, estaria em condições de resolver os enigmas do mundo: a matéria e a força, o movimento e a consciência não têm propriamente origem, visto que são atributos da substância única; nem constitui enigma o finalismo da natureza, que é redutível ao ordenamento mecânico da natureza; a formação da vida e da linguagem se explica com a evolução; a liberdade da vontade é eliminada como ilusão.

Embora freqüentemente se apresente como arbitrário e quase sempre dogmático em suas especulações filosóficas, Haeckel alcançou enorme sucesso. E isso deve ser debitado ao espírito romântico do positivismo, que é uma filosofia na qual a ciência é vista como meio absoluto de conhecimento, mas ainda como único e absoluto meio de libertação e salvação.

5.7. O positivismo social de Ernst Laas e Friedrich Jodl

Para termos um quadro completo do positivismo na Alemanha, deve-se dizer que, além dos positivistas materialistas, houve pensadores como Laas, Jodl e Dühring, que desenvolveram a vertente do positivismo social, remetendo-se mais a Feuerbach do que a Saint-Simon ou Comte.

Ernst Laas (1837-1885) foi autor de uma obra intitulada *Idealismo e positivismo,* onde toda a história da filosofia é vista como campo de batalha entre dois tipos únicos de filosofia: o *platonismo* e o *positivismo.* Para Laas, porém, em suas diversas formas, o platonismo não está em condições de satisfazer as necessidades materiais e espirituais do homem, coisa que o positivismo pode fazer, pois sua moral é "moral para esta vida, com motivos que encontram no aquém a sua raiz". Afirmando a solidariedade social e o progresso da cultura, Laas vê "a idade de ouro não atrás de nós, mas à nossa frente".

Contrário à religião da humanidade de Comte, Friedrich Jodl (1848-1914) é, entre outras coisas, autor de uma *História da ética* (1888-1889), onde sustenta que a humanidade é capaz de aperfeiçoamento, mas nunca será perfeita, razão por que não devemos adorá-la nem venerá-la: "Não culto, mas cultura é a palavra que abre as portas do futuro: não devemos adorar a humanidade, mas formá-la e desenvolvê-la". Escreve ainda ele: "O ideal, em nós, é a fé na sua progressiva realização através de nós: essa é a fórmula da nova religião da humanidade". Monista materialista, Jodl é avesso às metafísicas transcendentes, afirmando que (e essa é a sua metafísica) "entre a substância e o pensamento, que é uma função dessa substância no homem, nada mais há do que toda a história da evolução do mundo orgânico".

5.8. **Eugen Dühring e o socialismo personalista**

O mais conhecido positivista social alemão é Eugen Dühring (1833-1921), conhecido também — ou talvez sobretudo — pelo livro que Engels escreveu contra ele (o *Antidühring*, 1878). Foi escritor fecundo e brilhante. Seus trabalhos tratam da filosofia teórica (*Dialética natural,* 1865; *Curso de filosofia;* 1875; *Lógica e teoria da ciência,* 1878), da história da ciência (*História crítica dos princípios universais da mecânica,* 1873) e da economia política (*Curso de economia política e social,* 1873; *História crítica da economia política e do socialismo,* 1871).

Ele alimentava elevado conceito de si mesmo, a ponto de considerar-se autêntico reformador da humanidade. Livre docente na Universidade de Berlim, foi dela afastado pelos ataques violentos que desfechou contra Helmholtz. Mas, na realidade, era polêmico com todos, dos judeus aos socialistas. Segundo Dühring, Hegel levou ao ponto culminante os seus "delírios febris", Darwin "é campeão de brutalidade contra a humanidade", Lassalle "é libelista vulgar" e os escritos de Marx devem ser citados como "sintomas da influência da moderna escolástica sectária".

Influenciado pelas razões do positivismo e também pelas da tendência do "retorno a Kant", Dühring, defensor de rígido monismo gnosiológico e metafísico, considera o idealismo como imaginação infantil, incapaz até de distinguir entre alucinação e realidade. No campo ético-social, Dühring defendeu um tipo de socialismo que chama de *personalismo,* no qual os fatores políticos assumem papel superior ao dos fatores tipicamente econômicos e que protege uma transformação não traumática da sociedade.

Erguendo-se contra a dialética hegeliana, subvertida por Marx e por ele utilizada como princípio de interpretação histórica, Dühring escreveu: "Dificilmente homem judicioso se deixaria

convencer da necessidade da propriedade comum do solo e do capital com base no crédito dado aos embustes de Hegel, um dos quais é a negação da negação (...). A híbrida forma nebulosa das idéias de Marx, ademais, não surpreende quem sabe o que pode surgir ou que extravagâncias podem aparecer quando se toma por base científica a diáletica de Hegel". Assim, é compreensível a reação de Engels.

6. O positivismo na Itália

6.1. Lineamentos gerais

Embora Cattaneo e Ferrari já houvessem antecipado temas positivistas, deve-se dizer que, na Itália, o positivismo se impõe e se difunde sobretudo depois da unificação, aproximadamente entre 1870 e 1900, dando seus melhores frutos na reflexão sobre a criminologia (Lombroso), na pedagogia (Gabelli e Angiulli), na historiografia (Villari) e na medicina (Tommasi e Murri). A figura de maior relevo do positivismo italiano foi Roberto Ardigò. O pensador positivista estrangeiro que teve maior repercussão na Itália foi Herbert Spencer.

Contrários ao espiritualismo dos filósofos anteriores (Rosmini, Gioberti) e avessos ao idealismo que se difundia na Itália meridional, os positivistas italianos reafirmaram a necessidade de relacionar a filosofia com o desenvolvimento das teorias científicas, assumiram atitude crítica em relação às metafísicas da transcendência e do espírito e renovaram os estudos antropológicos, jurídicos e sociológicos.

Na Itália, o positivismo envolveu inclusive intelectuais que tiveram funções dirigentes no movimento operário (Ferri), tanto que, como escreve M. Quaranta, "o próprio marxismo italiano, em sua vertente dominante, se configurou como uma variante positivista". Ademais, deve-se recordar que, nesse período, nascem publicações como a "Revista de Filosofia Científica" (1881-1891), dirigida por E. Morselli, que se propunha como objetivo "a vitória do método experimental e a conjugação definitiva entre filosofia e ciência também na Itália", ou como o "Arquivo de psiquiatria, ciências penais e antropologia criminal", fundado em 1880 por Lombroso, com E. Ferri e Rafael Garofalo como co-diretores.

6.2. César Lombroso e a sociologia do crime

César Lombroso (1836-1909) e E. Ferri realizaram contribuições relevantes no campo da *sociologia do crime*. Não devemos

esquecer que nos encontramos no período em que a sociedade italiana desencadeia o seu processo de industrialização (com todos os problemas humanos e sociais que ele comporta), quando eram prementes as graves questões resultantes da unificação nacional.

Foi pelo exame do crânio do criminoso Vilella (1871) que Lombroso pensou encontrar a confirmação de suas teses gerais sobre a delinqüência. Em *O homem delinqüente* (1876), Lombroso, que foi diretor do manicômio de Pavia e depois professor de psiquiatria e antropologia criminal em Turim, sustenta que "os criminosos não cometem delinqüências por ato consciente e livre de má vontade, mas sim porque têm más tendências, tendências que repetem sua origem em organização física e psíquica diferente da normal". A partir dessa premissa, a "escola positiva de direito penal" (isto é, a escola de Lombroso) deduzia que o direito da sociedade a punir os delinqüentes não se baseia na *responsabilidade* ou na maldade do criminoso, mas sim no fato de *ser perigoso para a sociedade.*

Em suma, embora distinga vários tipos de delinqüentes (delinqüente nato, delinqüente ocasional, delinqüente louco, delinqüente por paixão ou hábito), Lombroso afirma que a maior parte dos delitos é realizada por indivíduos biologicamente inclinados ao delito. E especifica as características anatômicas e de caráter do delinqüente nato: "a escassez de pêlos, a pequena capacidade craniana, a testa retraída (...), o grande desenvolvimento das mandíbulas e das maçãs do rosto (...), a pequena sensibilidade à dor, a completa insensibilidade moral, a indolência (...)". O delinqüente nato é "desprovido do senso de pudor, do senso de probidade, do senso de piedade" e se assemelha "ao homem selvagem".

Outra tese defendida por Lombroso é a da aproximação entre o gênio e a loucura, tese que provocou polêmicas incessantes. Em *Gênio e degeneração* (1897), com efeito, Lombroso chama a atenção para os fenômenos regressivos que se dão no curso da evolução, pelos quais o desenvolvimento acentuado em uma direção se acompanha de regresso ou estancamento em outras direções, "freqüentemente no órgão que é a sede da maior evolução", isto é, o cérebro: isso explicaria as formas mais ou menos graves de loucura ou de perversão que podem ser encontradas nos homens de gênio.

E. Ferri (1856-1929), que foi socialista e diretor do jornal "Avanti!", escreveu um *Relatório* preliminar para um "Projeto de Código Penal Italiano" (preparado em 1919, mas que nunca entrou em vigor) e é o autor de uma *Sociologia criminal* que critica a idéia da livre vontade, estuda os fatos criminosos, sem apresentar avaliações morais e procurando muito mais identificar as suas causas em fatores biopsicológicos, e afirma que a pena não é ato

expiatório, mas apenas um meio de eliminação da *periculosidade social* dos criminosos.

Os debates e controvérsias em torno das idéias de Lombroso e Ferri tornaram-se freqüentes e candentes, provenientes de várias direções. Entre as críticas, não podemos esquecer as do sociólogo Napoleão Colajanni, que censurava a escola antropológico-criminal por supervalorizar os fatores físicos e antropológicos e não tomar na devida conta *os fatores sociais* da delinqüência.

6.3. Um médico positivista: Salvador Tommasi

Outro pensador que teve certa ressonância no seio do positivismo italiano foi o clínico e fisiológico Salvador Tommasi (1813-1888), professor inicialmente em Pavia e depois de 1864 em Nápoles. Na introdução ao primeiro curso de sua cátedra, Tommasi afirma que "nas ciências objetivas e naturais, a doutrina não pode consistir em um *a priori,* não pode surgir de especulações metafísicas, não pode ser uma intuição e muito menos um sentimento."

Em *O naturalismo moderno* (1866), Tommasi proclama que "nós somos da escola de Galileu" e diz que "o filósofo deve marcar apenas com a experiência e o conteúdo dos seus conceitos universais". Para ele, em todas as ciências naturais e, portanto, também na medicina, as doutrinas nada mais são do que "a lei ou conjunto de leis logicamente conexas, ao qual o nosso entendimento e a razão dão forma própria de idealidade que, nascida do fato ou dos fatos experimentais, conforma esses fatos com a natureza científica e, em seguida, nos ajuda a estudar bem outros fatos experimentalmente e a distinguir entre eles o essencial do acidental, a aparência da realidade, o passageiro e efêmero do que é constante".

Tommasi chama esse tipo de pensamento de *naturalismo moderno,* filosofia que não pretende em absoluto "proclamar o indivíduo entre as ciências naturais e as ciências especulativas e morais". Tommasi não se desconcerta diante da acusação de materialismo: "Que se chame de materiais os progressos promovidos pelas ciências naturais; mas, em sua materialidade, eles têm tal poder que o espírito do mundo foi renovado em poucos lustros".

6.4. Augusto Murri: método científico e lógica da diagnose

Nesse período, uma figura bem mais importante do que a de Tommasi (cujo interesse pela metodologia já era bem destacado) foi a do clínico bolonhês Augusto Murri (1841-1932), que, laico e "positivista", se destaca na história da metodologia científica com a força de uma série de idéias que o colocam à altura de um C. Bernard ou até dos mais aguerridos metodologistas contemporâneos.

Murri estava persuadido de que "não há dois ou mais métodos para alcançar a verdade, *mas apenas um*. As doenças dos homens constituem fato natural e, se quisermos conhecê-lo, devemos percorrer o único caminho que leva ao conhecimento da natureza". E, para conhecer a natureza, é preciso antes de mais nada inventar e imaginar mundos possíveis, isto é, é preciso levantar hipóteses e construir teorias: "A inventiva e a especulação são as primeiras qualidades do espírito humano também para as ciências (...). Como não posso forçar a natureza a responder-me claramente, devo então levantar hipóteses, aliás, todas as hipóteses possíveis". Na realidade, "a nossa imaginação é menos fértil do que a natureza no cogitar combinações de fenômenos".

Mas, afirma Murri, esse esforço de imaginação deve estar ligado a extrema severidade na crítica das hipóteses, com base na verificação ou não de suas conseqüências: "A mente científica (...) é mente vigilante em relação ao que os seus conhecimentos implicam". Portanto, imaginação fecunda (de hipóteses) e crítica rigorosa (de tais hipóteses) constituem para Murri a sístole e a diástole do método científico. E devemos criticar as nossas hipóteses (sejam elas teorias físicas ou biológicas, sejam conjecturas de química ou diagnoses) pelo princípio lógico de que *tudo aquilo que parece verdadeiro pode ser falso*.

Escreve Murri em *Quatro lições e uma perícia* (1905): "Nossa razão não tem nada de infalível aparelho gerador de luz: é estranho, mas somos precisamente nós, racionalistas, que mais duvidamos dela. Já o dissera o príncipe dos racionalistas: *a pretensão de nunca errar é idéia de loucos*. E, no entanto, nós adoramos a razão, porque acreditamos que ela é a única que pode nos dar o saber".

Quem não erra, não existe. O importante, repetia Murri aos seus alunos, é aprender com os nossos erros: "Somente os tolos e os semideuses, que se acreditam invulneráveis, tomam a crítica por aversão. Entretanto, a crítica pode não ser o mais elevado, mas é certamente o mais fundamental dote do espírito, porque constitui a mais eficaz profilaxia do erro. Só podem considerá-la vil os que, se ela não existisse, passariam por gênios".

Mas quem ama a verdade, "essa deusa suprema de todas as almas nobres", nunca confundirá a crítica com aversão, pois sabe que o caminho para a verdade passa pela eliminação do erro, sabe que "todo dia se corrige um erro, todo dia se melhora uma verdade, todo dia se aprende a saber melhor o que podemos fazer de bom e o que ainda estamos condenados a deixar acontecer de mal, todo dia erramos menos que na véspera e aprendemos a esperar fazer melhor amanhã. Errar! É palavra que assusta o público. Errar às nossas custas? Errar às custas de nossa vida? A surpresa parece

justíssima, a acusação parece grave! E, no entanto, ou nos aventuramos ao perigo de erro ou renunciamos aos benefícios do saber. Não há outro caminho".

Determinista na concepção do universo e contrário às "verdades eternas sobre as quais os metafísicos ainda não se puseram de acordo", Murri é falibilista coerente na concepção da ciência: ela serve para explicar os fatos e os fatos servem para controlar as teorias científicas. Diz Murri: "Na clínica, como na vida, é preciso, portanto, ter um preconceito, somente um, mas inalienável: o preconceito de que tudo o que se afirma e que parece verdadeiro pode ser falso. É preciso ter a norma constante de criticar tudo e todos antes de crer, é preciso perguntar-se sempre, como primeiro dever: *por que devo acreditar nisso?*"

6.5. **Pascoal Villari e a historiografia positivista**

Assim, Tommasi se fizera ouvir em Nápoles, onde já se afirmara o hegelianismo de Vera e de Spaventa, enquanto Murri (cuja clínica era injustamente objeto de brincadeiras, dizendo-se que era clínica onde se raciocinava muito e onde se olhava muito pouco os fatos) formava em Bolonha todo um exército de médicos práticos que trabalhariam sobretudo na Emília, na Romanha e nas Marcas. Nesse período, Pascoal Villari (1827-1917), nascido em Nápoles, mas que viveu em Florença a partir de 1850, defendia com decisão o método positivo das ciências históricas.

Historiador de Savonarola, de Maquiavel e da Florença comunal, Villari escreveu um ensaio *Sobre a origem e o progresso da filosofia da história* (1854). E, na sua introdução de 1865 (que suscitou vivas polêmicas) ao livro *A filosofia positiva e o método histórico,* disse: "A filosofia positiva renuncia ao conhecimento absoluto do homem, aliás, a todos os conhecimentos absolutos: ela estuda somente fatos e leis, sociais e morais, defrontando pacientemente as induções da psicologia com a história e encontrando nas leis históricas as leis do espírito humano. Assim, ela não se obstina a estudar um homem abstrato, fora do espaço e do tempo, composto somente de categorias e formas vazias, mas sim um homem vivo e real, mutável de mil modos, agitado por mil paixões, limitado por todo lado e, mesmo assim, cheio de aspirações em relação ao infinito".

Villari se lança contra a filosofia metafísica, que costuma "procurar a essência e a primeira e eterna razão de tudo". Na opinião de Villari, a filosofia metafísica não pode presumir que, "desleixando o estudo do contingente e do mutável, se possa ter êxito melhor no conhecer o homem". O homem é "um ser que muda continuamente". E, para saber dele, devemos "conhecer as leis que

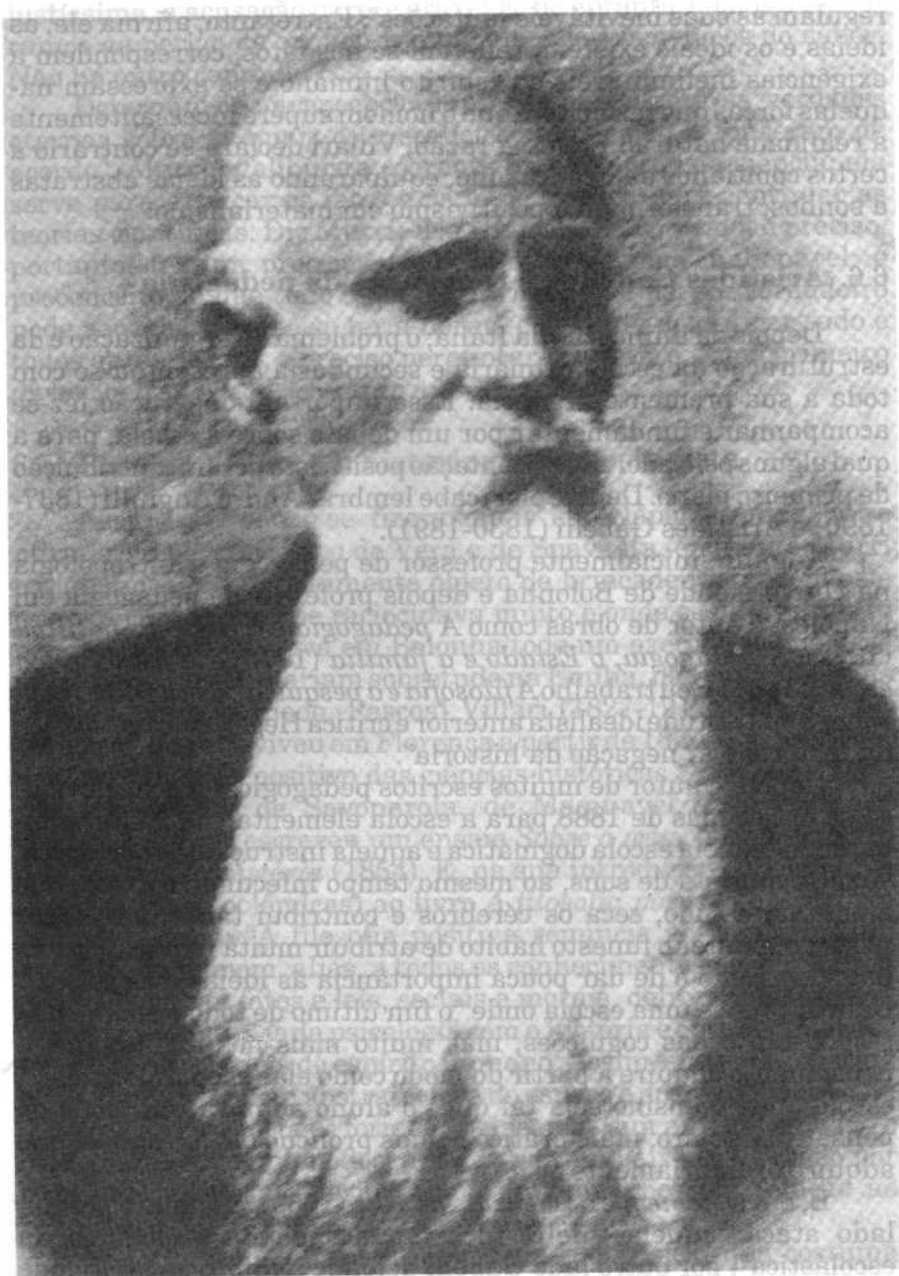
regulam as suas inevitáveis mutações". Entretanto, afirma ele, as idéias e os ideais existem, refletem-se nos fatos, correspondem a exigências inelimináveis do espírito humano e se expressam naquelas forças que fazem com que o homem supere incessantemente a realidade natural. Por essa razão, Villari declara-se contrário a certos comtianos da França, que, equiparando as idéias abstratas a sonhos, transformam o positivismo em materialismo.

6.6. **Aristides Gabelli e a renovação da pedagogia**

Depois da unificação da Itália, o problema da organização e da estruturação da escola primária e secundária apresentou-se com toda a sua premente urgência. Essa importante operação fez-se acompanhar e fundamentar por um debate sobre a escola, para a qual alguns pensadores de orientação positivista deram contribuição de primeiro plano. Dentre eles, cabe lembrar André Angiulli (1837-1890) e Aristides Gabelli (1830-1891).

Angiulli, inicialmente professor de pedagogia e antropologia na Universidade de Bolonha e depois professor de pedagogia em Nápoles, é autor de obras como *A pedagogia e a filosofia positiva* (1872), *A pedagogia, o Estado e a família* (1876) e *A filosofia e a escola* (1888). Seu trabalho *A filosofia e a pesquisa positiva,* de 1868, renega sua atitude idealista anterior e critica Hegel, cuja metafísica da história é a "negação da história".

Gabelli é autor de muitos escritos pedagógicos e a ele devem-se os programas de 1888 para a escola elementar na Itália, combatendo "aquela escola dogmática e aquela instrução verborrágica, vazia, composta de sons, ao mesmo tempo infecunda e árida, que afasta do estudo, seca os cérebros e contribui tanto para fazer nascer e manter o funesto hábito de atribuir muita importância às palavras como o de dar pouca importância às idéias e às coisas". Gabelli propõe uma escola onde "o fim último de todo o ensino não se põe tanto nas cognições, mas muito mais nos hábitos que o pensamento adquire a partir do modo como elas são ministradas", escola onde o ensino seja tal que "o aluno adquira um modo de pensar mais claro, mais prático e mais profícuo do que aquele que adquire ordinariamente".

E, em *O homem e as ciências morais* (1869), enquanto por um lado ataca "aquela infeliz filosofia nascida da teologia e da escolástica", por outro lado Gabelli defende a improrrogabilidade da aplicação do método galileano nas ciências morais e no estudo do homem. Conhecimento do homem que não repudia "a verdade que toca em vão nos seus sentidos", mas se fundamenta na observação e no experimento, é a premissa mais válida para a renovação séria dos estudos pedagógicos.

R. Ardigò (1828-1920) é o mais prestigioso representante do positivismo italiano

6.7. Roberto Ardigò: da sacralidade da religião à sacralidade do "fato"

A figura mais representativa do positivismo italiano é Roberto Ardigò (1828-1920). Nascido em Casteldidone (Cremona), Ardigò tornou-se padre e depois cônego da catedral de Mântua. Por volta dos quarenta anos, depois de uma profunda crise, deixou o sacerdócio. Eis como ele próprio narra a sua crise: "Pouco a pouco, a dúvida originada de todas as partes, desde os meus primeiros anos, que sempre combati com a reflexão e o estudo ininterruptos e que por muito tempo acreditava ter vencido racionalmente, por fim viu-se sem contraste e, um belo dia, apareceu à minha mente maravilhada como persuasão acabada e certeza inexpugnável". Em suma, Ardigò sofre por sua fé, procura se convencer de sua validade. Mas, no entanto, confessa, "dentro de mim, sem que eu soubesse, subjacente ao sistema das idéias religiosas, fruto de tanto tempo, desenvolvera-se e completara-se, pode-se dizer, o sistema positivo".

O positivismo (ou talvez, melhor, o naturalismo) de Ardigò relaciona-se diretamente com as concepções filosóficas de Spencer, mas afunda suas raízes no naturalismo italiano do século XVI: Ardigò reivindica a autonomia da razão rementendo-se a Pomponazzi e sente a divindade do universo com o espírito de um Bruno, como observa justamente Vitório Mathieu. Precisamente em 17 de março de 1869, por ocasião da festa do seu liceu de Mântua, Ardigò leu um *Discurso sobre Pedro Pomponazzi*, vendo no naturalismo renascentista de Pomponazzi um precedente do positivismo.

Nesse ensaio, Ardigò fala dos três momentos mais importantes da vida sociocultural da história moderna: o Renascimento, a Reforma e a Revolução Francesa. Mas, observa ele, "o pensamento moderno, ao qual a Europa deve a sua atual condição de grandeza e potência, é a maturação de pensamento que nasceu entre nós nos anos do Renascimento". E os grandes ensinamentos que Ardigò identifica na filosofia de Pomponazzi são os seguintes: "independência da razão na ciência, método positivo na filosofia, a natureza por toda parte no mundo da matéria e do espírito e o conceito psicofísico da alma". E são essas concepções que, em seguida, Ardigò aprofundaria e ampliaria, mas que jamais abandonaria.

Em 1869, portanto, no ano seguinte ao *Discurso sobre Pomponazzi*, Ardigò leu diante da Academia Virgiliana de Mântua o escrito *A psicologia como ciência positiva*. Aqui, o seu pensamento já se mostra orgânico e consistente. Contrário à psicologia espiritualista, Ardigò afirma a necessidade de usar instrumentos científicos e pesquisas estatísticas no estudo da psicologia. E isso pelo fato de que "a ciência anda em busca de fatores: observando e

experimentando, ela os encontra, os anota, os verifica; depois, os confronta e distribui segundo as semelhanças, formando grupos distintos, sobre os quais levanta as primeiras generalidades; em seguida, compara entre si essas generalidades primeiras, as distribui em categorias e delas abstrai as generalidades superiores; então, repete o trabalho de grau em grau, até encontrar, se o consegue, aquela generalidade única que está acima de todas, que reúne em um só sistema; e assim se forma a ciência, que, desse modo, vem a ser um grande quadro sinótico ou uma classificação de fatos".

O *fato* — eis a pedra angular da filosofia de Ardigò. Sentencia ele: "O fato tem realidade própria em si mesma, realidade inalterável, que somos obrigados a afirmar tal e qual nos é dada e como a encontramos, na impossibilidade absoluta de retirar-lhe ou acrescentar-lhe algo. Portanto, o fato é divino. Já o abstrato somos nós que o formamos, podendo formá-lo mais específico ou mais geral. Portanto, o abstrato, o ideal, o princípio é humano". As idéias, as teorias e os princípios são provisórios e revogáveis, mas o fato não: "Em suma, o ponto de partida é sempre o fato. E o fato é sempre totalmente certo e irreformável, ao passo que o princípio é ponto de chegada, que também pode ser abandonado, corrigido e ultrapassado."

Essa, portanto, foi a sofrida transição (apesar de tudo o que sobre ela disseram os idealistas, particularmente G. Gentile, para quem Ardigò não foi católico quando era padre e não foi filósofo quando se tornou positivista) que levou Ardigò da sacralidade de Deus para a divindade do fato. E, a esse propósito, não se pode deixar de fazer uma observação: como a maioria dos positivistas, especialmente os evolucionistas, Ardigò assume a ciência e particularmente os fatos como intocáveis, não realiza análise crítica do desenvolvimento da ciência, não examina a "constituição" do fato pela teoria científica e não aprofunda a questão do método científico (aceita *tranqüilamente* a indução): em suma, Ardigò aceita a ciência e o fato como dados fora de discussão e é com base nessas premissas que constrói o seu sistema filosófico.

6.8. O desconhecido não é o incognoscível e a evolução passa do indistinto ao distinto

Em 1877, Ardigò publicou *A formação natural no fato do sistema solar*. Em 1879, saiu *A moral dos positivistas*. Em 1871, deixou o hábito talar. Em 1881, o ministro Guido Baccelli nomeou-o (com grande rastro de polêmicas), por méritos extraordinários, professor da Universidade de Pádua, onde Ardigò ensinou até 1908. Em 1891, publicou *O verdadeiro;* em 1893, saiu *Ciência da*

educação; em 1894, *A razão;* em 1898, *A unidade da consciência;* por fim, de 1899 é *A doutrina spenceriana do incognoscível.* Suicidando-se, Ardigò morreu em Pádua em 15 de setembro de 1920. Nesse momento, o pensamento filosófico italiano já se encontrava firmemente orientado no sentido daquele idealismo tão firmemente combatido por Ardigò.

O único conhecimento válido é o conhecimento científico e toda realidade é natureza. Assim, em *A formação natural no fato do sistema solar,* ele escreve que "o positivista não divide a esfera das substâncias e do espaço, nem a linha das eficiências e do tempo, em duas partes, das quais uma é a natureza e a outra o sobrenatural, como faz o teísta: para o positivista, toda a esfera e toda a linha são a mesma e idêntica natureza". Para Ardigò, fora da natureza não há nada: "O infinito dos positivistas é essencialmente não religioso."

Toda a realidade é natureza, que procuramos compreender com as diversas ciências particulares, ao passo que a filosofia ou "ciência geral" não é a ciência dos primeiros princípios (ou protologia), mas *ciência do limite* (peratologia: péras = limite), no sentido de que supera os limites das ciências particulares para atingir, mediante a intuição (que é sensação e pensamento, a natureza que tudo abrange e que funciona como matriz indeterminada, mas real de todas as determinações. Enquanto Spencer, portanto, concebia a filosofia como ciência dos primeiros princípios, Ardigò a propõe como ciência do limite, aproximando-se mais uma vez dos naturalistas renascentistas, com o seu sentido de unidade dos fenômenos da natureza.

Mas não é só nesse ponto que Ardigò afasta-se de Spencer. Com efeito, antes de mais nada, Ardigò nega o Incognoscível de Spencer. Toda a realidade é natureza e a natureza é cognoscível, ainda que possa permanecer infinitamente inadequável para a pesquisa científica, ainda que, em outros termos, ela fique como o limite inalcançável pelo esforço cognoscível. Portanto, não se deve falar de *Incognoscível* (por princípio), mas sim de *desconhecido,* isto é, daquilo que ainda não se tornou objeto de conhecimento distinto, mas que, em princípio, pode tornar-se. Para Ardigò, não há nada que possa transcender a experiência: estamos diante de uma forma de imanentismo intransigente.

A realidade é natureza. E esta está sujeita à grande lei da evolução. Entretanto, enquanto Spencer formula a sua grande teoria geral da evolução baseando-se na evolução biológica e afirmando que ela é passagem do homogêneo para o heterogêneo, Ardigò, ao contrário, sustenta, baseando-se na evolução psicológica, que a evolução universal da natureza é a passagem do *indistinto ao distinto.*

No dado originário, da sensação, não há antítese entre sujeito e objeto, externo e interno, eu e não-eu. A sensação é o *indistinto*

originário, em relação ao qual as *distinções* entre espírito e matéria, eu e não-eu e sujeito e objeto são "resultados". Escreve Ardigò: "Dai-me as sensações e sua associabilidade, e eu vos explico todos os fenômenos. E como, desse modo, o filósofo da natureza conseguiu retirar da ciência o obstáculo dos fluidos imponderáveis" e de outras entidades incontroláveis, "da mesma forma o filósofo do espírito pôde demonstrar que conhecer, sentir, querer, sentido e intelecto, consciência, juízo, raciocínio e todas as cem faculdades dos aprioristas nada mais são do que um processo diverso, obtido com os mesmos dados elementares diversamente dispostos".

E, como no caso da sensação, o processo de toda a realidade desenvolve-se *do indistinto para o distinto.* Da unidade originária desse indistinto, nem subjetiva nem objetiva, derivam como distintos o eu, o não-eu e, sucessivamente, todos os outros infinitos fenômenos do mundo psíquico e do mundo físico. O indistinto só é tal *relativamente* ao distinto que dele deriva, o qual, por seu turno, é o indistinto para o distinto seguinte. Esse processo acontece incessante e *necessariamente,* segundo ritmo constante. "A diversidade prodigiosa das coisas e a invariabilidade infinita das formas" não é resultado de projeto providencial nem de racionalidade superior: ela é muito mais "o resultado de simples trabalho mecânico".

No entanto, Ardigò introduz nesse processo universal um elemento *casual,* que consiste no fato de que séries causais — cada qual necessária e determinada — podem se encontrar casualmente, dando lugar a acontecimentos imprevisíveis. O pensamento humano, diz Ardigò, é um desses produtos casuais da evolução cósmica: o pensamento que hoje existe na humanidade "formou-se pela continuação de acidentalidades infinitas", já que "ele, o pensamento global de toda a humanidade (é) formação acidental, nem mais nem menos do que a forma bizarra de pequena nuvem, que o vento carrega no céu e o sol doura, antes que se desfaça".

6.9. Moral e sociedade

Para Ardigò, o homem não escapa à lei universal da evolução. E a imprevisibilidade dos acontecimentos não significa em absoluto que o homem seja livre. "A liberdade do homem, isto é, a variedade de suas ações, é o efeito da pluralidade das séries psíquicas ou dos instintos, se assim se quiser chamá-los". Portanto, o homem é natureza, o pensamento humano é fruto da evolução da natureza e a vontade humana não é mais livre do que qualquer outro acontecimento natural.

É disso tudo que deriva a crítica de Ardigò a toda moral de tipo religioso, espiritualista e metafísico. Na opinião de Argidò, as idealidades e as normas morais nascem como reação dos homens

associados aos acontecimentos e às ações que são danosos para a sociedade e se fixam depois na consciência dos indivíduos como normas morais, com as características que estas possuem: são deveres obrigatórios, que comportam responsabilidade e implicam sanções no caso de serem infringidos. A moral, portanto, não tem outra base senão a evolução da sociedade, não havendo necessidade de procurar fundamentos fora dela. A disciplina altruísta da conduta é socialmente motivada: "Toda a razão da moralidade está na idealidade social". E acrescenta Ardigò: "A moral do positivismo é o corolário mais direto e mais claro do Evangelho".

Por fim, para Ardigò, a sociedade é "a teoria da formação natural da idéia de justiça". A lei natural da sociedade é a justiça. Mas a justiça encarnada no direito *positivo* sempre se contrapõe à outra justiça, proclamada pelo direito natural. E o direito *natural* é o ideal que se forma na consciência sob o estímulo daquele direito positivo, mas que esse direito positivo não realiza. Em outros termos, a prepotência é a primeira forma do direito; a primeira forma da justiça é o direito positivo; a todo direito positivo se contrapõe, para reformá-lo, sempre uma forma de direito "natural". Essa, diz Ardigò, é a evolução da justiça.

Em política, Ardigò foi liberal: "Posso oferecer provas positivas às centenas do liberalismo resoluto, notório, ardente e combativo de toda a minha vida, desde a minha primeira juventude". E foi também antimaçom: "Em um Estado livre, a maçonaria é um contra-senso: para combater o obscurantismo, é mais eficaz a obra incansável e aberta da educação e elevação civil do que a obra tenebrosa e oculta de uma seita". Embora sem torná-lo objeto de estudos específicos, também criticou o marxismo, em sua concepção materialista da história, já que tal concepção absolutiza o fator econômico: "O fato econômico não é o único que determina a formação de certo modo de sociedade, pois para isso, juntamente com ele, concorrem também outros fatos".

Entretanto, mesmo liberal, Ardigò olhava com interesse para o socialismo: "Se uma aspiração social é legítima, então é coisa injusta e vã querer contrariá-la, já que é a própria natureza onipotente que quer e é certo que triunfará". Por outro lado, socialistas como Turati realizaram a sua primeira educação filosófico-política exatamente com base em *A moral dos positivistas.*

Trabalhador incansável, nos seus últimos anos Ardigò saiu abertamente em campo contra o idealismo, que já estava se impondo com força, e contra "a brilhante e evanescente filosofia bergsoniana". E construiu uma sólida escola em torno de si. Dentre aqueles que se vinculam expressamente à obra de Ardigò devem-se recordar: João Marchesini, Ludovico Limentani, José Tarozzi, Rodolfo Mondolfo, João Dandolo e Alexandre Levi.

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX, O EMPIRIOCRITICISMO E O CONVENCIONALISMO

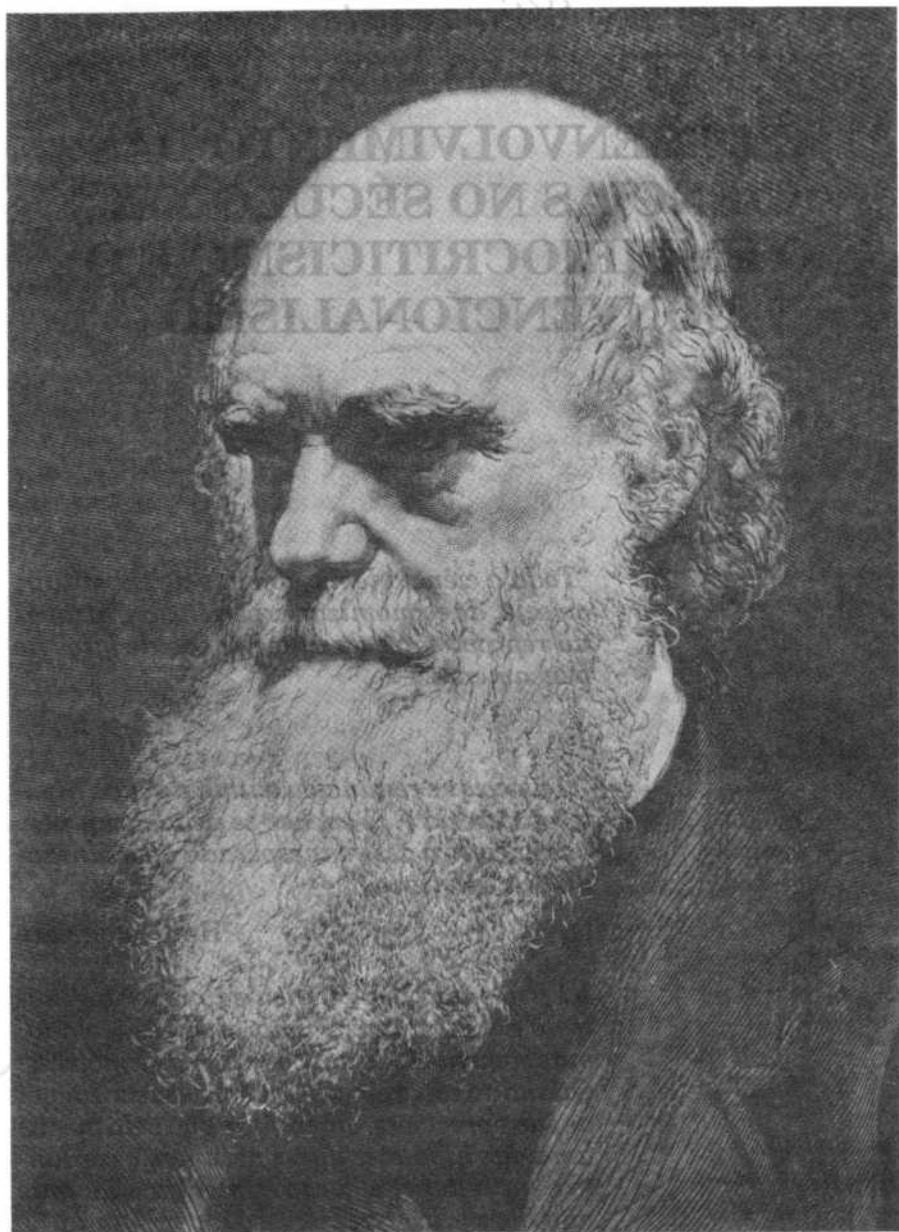
"Toda a ciência tem o objetivo de substituir, ou seja, de economizar experiências, através da reprodução e da antecipação de fatos no pensamento."

Ernst Mach

"O físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria (...) encher-se de alegria, porque encontra assim inesperada oportunidade de descoberta."

Henri Poincaré

"O físico não pode nunca submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas somente todo um conjunto de hipóteses. Quando a experiência está em desacordo com as suas precisões, ensina-lhe que pelo menos uma das hipóteses que constituem o conjunto é inaceitável e deve ser modificada, mas não lhe indica qual deverá ser mudada."

Pierre Duhem

Charles Darwin (1809-1882), o grande teórico do evolucionismo biológico.

Capítulo IX

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX

1. Questões gerais

1.1. Quando a ciência adquire significado filosófico

O estreito entrelaçamento que, por vezes, se constitui na história das idéias entre idéias filosóficas (ou metafísicas, isto é, teorias não controláveis empiricamente) e teorias científicas nos impõe delinear os traços da evolução de algumas teorias científicas do século XIX que, estudando de cheio problemáticas filosóficas (como a da imagem do "homem", a do "livre-arbítrio", a da imagem do "mundo" e a da própria idéia de "verdade"), obrigaram os filósofos, até os mais distantes da mentalidade e das preocupações da pesquisa científica, a terem que se defrontar com o desenvolvimento da ciência.

Ao longo do século XIX, as disciplinas matemáticas foram submetidas ao processo de "rigorização" e de "redução" que culminará nos anos a cavaleiro entre os dois séculos, com a descoberta daquelas antinomias que, ameaçando todo o edifício do saber matemático, proporão problemas dos mais interessantes e fecundos aos matemáticos do século XX. Paralelamente, o nascimento das geometrias não-euclideanas, enquanto, por um lado, contribuiria para aquilo que, em nosso século, seria a proposta do "programa de Hilbert" (cuja impraticabilidade seria depois demonstrada pelos resultados das pesquisas de Gödel), por outro lado, corta pela raiz uma das idéias filosóficas mais arraigadas (e mais influentes) na tradição do pensamento ocidental: a idéia de que os axiomas da geometria euclideana são verdades evidentes, auto-evidentes, incontroversíveis e verdadeiras, para além de qualquer discussão.

As geometrias não-euclideanas mostraram que os que eram considerados "princípios" nada mais eram do que "começos" e que algumas proposições vistas então como se houvessem sido escritas para toda a eternidade nada mais eram do que convenções. Esse é um típico exemplo de como resultados técnicos obtidos dentro de uma disciplina científica podem subverter teorias filosóficas como a do conhecimento. E é óbvio que o predomínio de uma teoria do conhecimento ao invés de outra acarreta conseqüências relevantes sobre a idéia do homem (já que o homem que capta, constrói ou, de qualquer forma, é capaz de verdades absolutas não é o mesmo homem que só é capaz de verdades sempre desmentíveis ou então de convenções) e, desse modo, sobre o mais vasto âmbito das questões filosóficas mais urgentes, a começar pelas questões éticas, políticas e religiosas.

Ademais, a física do século XIX levou ao apogeu a imagem (filosófica) mecanicista do universo para depois criar, antes do fim do século, os dados e pressupostos que levarão essa imagem a uma crise irreversível. Entrelaçando-se com as teorias químicas e fisiológicas (em tumultuado desenvolvimento no século XIX), o mecanicismo físico acentuaria a controvérsia entre mecanicismo e vitalismo, na qual o vitalismo levaria a pior. Além disso, a biologia do século XIX propôs para a antropologia filosófica e para o pensamento religioso problemas dentre os mais profundos e sérios de toda a história do pensamento. Com sua teoria evolutiva das espécies biológicas, Darwin lançou à crise a idéia de homem que predominava há séculos.

Daí, então, algumas das teorias científicas de maior "significado filosófico" na história das idéias do século XIX (e também para a história posterior). Sobre essas teorias, falaremos nas páginas seguintes. Entretanto, a escolha dessas teorias não deve nos levar a esquecer outras teorias (também carregadas de significado filosófico, como algumas teorias fisiológicas ou ainda algumas teorias farmacológicas), nem a grande colheita de resultados técnicos obtidos não só pela matemática, pela física e pela biologia, mas também pela química (basta relembrar os nomes de Cannizzaro, Berzelius, Wöhler, Arrhenius, Liebig, Kekulé, Mendelejev e outros), pela embriologia (Von Baer, Von Köliker), pela fisiologia (Magendie, Bernard), pela bacteriologia e pela imunologia (o século XIX foi o século de Pasteur, Koch, Ehrlich, Von Behring e outros), pela anatomia patológica (Rokitansky), pela farmacologia (J. Müller, C. Ludwig, Bernard e outros), pela geologia (Lyell), pela cristalografia, pela astronomia e pelas ciências históricas, que, no século XIX, conheceram portentoso desenvolvimento (veja-se, a esse respeito, o capítulo sobre o historicismo).

Ademais, a biologia assiste ao desenvolvimento da teoria da célula, verdadeiro ponto cardeal para a biologia (Rudolph Virchow,

1821-1902, diria que “todo animal é uma soma de unidades vitais, cada uma das quais possui todas as características da vida”) e testemunha (sem se dar conta disso, porém) o nascimento da genética.

Com efeito, foi um obscuro frade agostiniano morávio, Gregor Johann Mendel (1822-1884), que, combinando os seus interesses botânicos com os seus conhecimentos matemáticos e depois de trabalho de cruzamento de ervilhas que durou oito anos, conseguiu descobrir as leis da hereditariedade que levam o seu nome (as leis de Mendel): a *lei da segregação* e a *lei da independência* das características hereditárias. A pesquisa de Mendel, talvez, era avançada demais para a sua época. Como quer que seja, é fato que Mendel morreu em 1884, desconhecido para o mundo científico. Somente em 1900, três botânicos, o holandês H. de Vries, o alemão C. Correns e o húngaro E. Tschermak, independentemente um do outro, conseguiram redescobrir as leis da hereditariedade, reconhecendo então a prioridade de Mendel.

Ainda no campo biológico, o século XIX assiste à extensão da disputa sobre a geração espontânea, que, no século anterior, havia posto em contraste Needham e Spallanzani. Nesse período, a controvérsia renasceu a propósito das bactérias e dos outros microorganismos, menores que os protozoários. Usando as mesmas técnicas de provas cogitadas por Spallanzani, Pasteur demonstrou que as bactérias se originam de minúsculos germes presentes na atmosfera, os quais, por seu turno, provêm de outras bactérias. Essas bactérias podem ser destruídas com o calor, fazendo com que o caldo de cultura fique estéril. O adversário de Pasteur, F. A. Pouchet, teve que se dobrar diante da excelência dos experimentos e das argumentações do cientista francês (G. Montalenti).

1.2. **Ciência e sociedade no século XIX**

No entanto, ao tratar de algumas disciplinas densas de significado filosófico, não devemos nos esquecer de outros desenvolvimentos teóricos do século XIX que também apresentaram valor filosófico nem devemos nos limitar a sobrevoar a grande massa de resultados técnicos alcançados pelo desenvolvimento científico do século XIX. Por outro lado, não nos é possível pensar em todo esse progresso do saber sem situá-lo no contexto de uma sociedade mais ampla, que precisamente no século XIX conheceu a grande revolução industrial e, em conexão com ela, a renovação da escola, como mostra a *École Polytéchnique* instituída pela Revolução Francesa ou ainda a reforma realizada nessa época nas escolas secundárias alemãs e alguns institutos universitários como os de Giessen, Dresda, Munique etc., onde surgiram escolas politécnicas, construídas com base no modelo da escola francesa.

No século XIX, o entrelaçamento entre ciência e sociedade é macroscópico. Para mostrá-lo, bastam-nos dois exemplos: a microbiologia, que debelou as doenças infecciosas, e as aplicações dos conhecimentos adquiridos sobre a eletricidade. Esses conhecimentos levam ao telefone elétrico; os experimentos de eletromagnetismo de Faraday levam ao dínamo e à grande indústria das máquinas elétricas; as equações eletromagnéticas de Maxwell, depois de cinqüenta anos de experiências, levaram ao telefone sem fio e depois ao rádio e ao radar (W. C. Dampier).

Tanto no século XIX como em nosso século, é estreito o nexo entre sociedade industrial e desenvolvimento do saber. Entretanto, não devemos cair no erro daquela interpretação "sociologista" que, com base nas relações evidentes entre ciência e indústria, defende rígida dependência da ciência em relação à indústria, no sentido de que a sociedade industrial só permitiria o desenvolvimento das disciplinas industrialmente *úteis*.

Aqui, não se trata de negar fatos evidentes, e sim somente de redimensionar uma tese que, com base nos fatos evidentes, nega outros fatos, também evidentes. No século XIX há vinculação entre indústria e saber científico (e a interdependência entre as várias disciplinas e o desenvolvimento da indústria é estudada caso a caso), mas também é verdade que o século XIX foi o século, por exemplo, da filologia e da história. A que indústria servem a filologia e a história da arte ou também a arqueologia (outra ciência "do século XIX")? Muita matemática, a própria geometria não-euclideana, a teoria da evolução e a astrofísica não nasceram porque serviam à indústria ou a este ou àquele poder. Por detrás da ciência do século XIX não existe apenas o capitão-de-indústria ou o príncipe, mas há sobretudo a história dos povos, a memória cultural de gerações e gerações, em suma, *a tradição do Ocidente.*

Vale então para o século XIX o que vale para sempre: o âmbito do verdadeiro é maior que o âmbito do útil. Isso pode ser comprovado não apenas com a genética (que, quando nasceu, não servia precisamente a ninguém), mas também com a lingüística: a gramática comparada e a primeira descoberta das leis fonéticas, como veremos no fim deste capítulo, constituem o orgulho da lingüística alemã do século XIX, mas essas descobertas só serviram para produzir conhecimento, levando para dentro da ordem da razão (explicativa e/ou previsiva) segmentos ou aspectos da realidade antes "misteriosos" ou, de qualquer forma, inexplicados. Tudo isso mostra que a cultura científica do século XIX, embora condicionada pelo desenvolvimento industrial, não é uma variável dependente, até porque, sem o desenvolvimento prévio do saber, a própria revolução industrial teria sido inconcebível.

Depois de tratar do desenvolvimento das teorias matemáticas, das geometrias não-euclideanas, das teorias biológicas e das teorias físicas, falaremos das primeiras grandes descobertas realizadas pela lingüística no século XIX. Posteriormente neste mesmo capítulo, ainda que brevemente, nos deteremos em outras duas disciplinas que, ainda no século XIX, saem do âmbito metafísico — onde se indaga sobre a essência da sociedade, sobre as leis profundas que guiam a história ou ainda sobre a essência da natureza humana — e, tanto pelo objeto como pelo método, se estruturam como duas verdadeiras disciplinas científicas: a psicologia (sobretudo com Wundt e sua escola) e a sociologia (sobretudo com Durkheim).

2. O processo de "rigorização" da matemática

Deixando de lado a grande massa dos resultados técnicos, a matemática do século XIX (diversamente da matemática do século XVIII, o século de Euler e de Lagrange) caracteriza-se por uma forte exigência de *rigor*, entendido como a explicitação dos conceitos das diversas teorias e a determinação dos procedimentos dedutivos e fundacionais dessas teorias, com a definição progressiva da *evidência* como instrumento de fundamentação e aceitação dos resultados matemáticos.

Esse processo conheceu a primeira fase importante com a "redução", por Louis Augustin Cauchy (1789-1857), dos conceitos fundamentais da análise infinitesimal (limite, derivada, integral etc.) ao estudo dos números "reais". E conheceu a segunda fase, também igualmente importante, chamada hoje de "aritmetização da análise", na qual a teoria dos números reais é reconduzida à teoria dos números naturais (de que se ocupa a aritmética e que podem ser submetidos às operações de soma e de produto e às operações delas extraíveis).

A "aritmetização da análise" recebeu notável contribuição de Karl Weierstrass (1815-1897) e alcançou seu ponto culminante em 1872, com as duas "fundamentações clássicas" do sistema dos números reais, por Georg Cantor (1845-1918) e Richard e Dedekind (1831-1916). As investigações de Weierstrass, Cantor e Dedekind demonstraram que a teoria dos números reais, com todas as construções que se pode obter a partir dela (por exemplo, a teoria das funções de variável real e complexa, o cálculo infinitesimal etc.), deriva rigorosamente do conceito e da propriedade dos números naturais.

Desse modo, para alguns estudiosos, como, por exemplo, Leopold Kronecker (1823-1881), o número natural aparece como o "material originário" capaz de servir de "fundamento" para toda a

matemática. Essa convicção ficou registrada na célebre expressão de Kronecker, segundo a qual, na matemática, tudo é obra dos homens, à exceção dos números naturais, "que foram criados pelo bom Deus". Entretanto, nem todos os matemáticos decidiram-se a aceitar como primitiva a noção de número natural. Alguns deles consideravam que se podia reconduzir a idéia de número natural a algo ainda mais profundo ou primitivo. E é então que nascem duas linhas fundamentais de desenvolvimento da fundamentação da aritmética, uma devida a Gottlob Frege (1848-1895) e a outra a Georg Cantor.

Com os seus *Fundamentos da aritmética* (1884), Frege quis reconduzir a aritmética à lógica, reduzindo o conceito de número natural a uma combinação de conceitos puramente lógicos. Escreve ele: "Eu procurei tornar verossímil o fato de que a aritmética é um ramo da lógica, não tendo necessidade de tomar emprestado algum fundamento para as suas demonstrações, nem da experiência, nem da intuição". Em suma, o que Frege pretendeu fazer foi extrair "as leis mais simples do numerar" com "meios puramente lógicos". E, desse modo, com Frege, passava-se da "aritmetização da análise" para a "logicização da aritmética", tendo início a orientação "logicista" na questão da fundamentação da matemática, orientação que depois seria retomada e desenvolvida por Bertrand Russell.

Enquanto Frege seguia precisamente o caminho da logicização da aritmética, Cantor leva a efeito a redução da aritmética às "teoria dos conjuntos", teoria que ele, partindo do nada, consegue criar, "entre outras coisas, arrombando as portas de uma matemática que é de uma generalidade e um poder unificador que não encontram analogia em toda a história do pensamento humano" (E. Casari).

Nesse meio tempo, a álgebra dava passos de gigante, sobretudo com aquele grande gênio — morto muito jovem em misterioso duelo — que foi Evariste Galois (1811-1832), que sistematizou e organizou brilhantemente a teoria das equações algébricas, com o inglês George Peacok (1791-1858), o irlandês William Rowan Hamilton (1805-1865), o inglês Arthur Cayley (1821-1895) e o alemão Hermann Grassmann (1807-1877), que criaram a álgebra abstrata. Enquanto isso, com o seu livro *Análise matemática da lógica* (1847), George Boole (1815-1864) mostrava que era possível tratamento puramente calculista, isto é, algébrico, não somente com "grandezas", mas também com entes como proposições, classes etc.

Desse modo, Boole conseguiu traduzir em teoria das equações a lógica tradicional dos *termos*, particularmente a silogística, esboçando também uma teoria algébrica da lógica das proposições. Assim, Boole fez com que desse um grande salto adiante o grandioso projeto da *characteristica universalis* de Leibniz e criou a

"álgebra da lógica", à qual, em seguida, dariam grandes contribuições S. Jevons (1835-1882), E. Schröder (1841-1902) e C. S. Peirce (sobre a epistemologia e a filosofia de Peirce, falaremos no capítulo dedicado ao pragmatismo).

Dessa maneira, Boole fazia a lógica tornar-se "lógica simbólica", que se configurava como "ramo da matemática", mas ramo da matemática que, precisamente como queria Frege, permitia rigoroso controle das demonstrações matemáticas. Com efeito, para Frege, a lógica não é apenas o *fundamento* ao qual reportar, através da aritmética, as variadas teorias matemáticas, mas também o *instrumento* com o qual se deve construir de modo correto e rigoroso o próprio edifício da matemática.

Escreve Frege nos *Fundamentos da aritmética:* "Eu poderia enunciar do seguinte modo o ideal de método rigorosamente científico para a matemática (...), que muito bem se poderia fazer remontar a Euclides: não se pode pretender que tudo seja demonstrado, porque isso é impossível; mas pode-se exigir que todas as proposições, que são usadas sem demonstração, sejam explicitamente enunciadas como tais, para que se possa reconhecer claramente em que bases se apóia toda a construção. Ademais, é preciso procurar reduzir ao mínimo o número dessas leis ordinárias, para que se dê a demonstração de tudo aquilo que se pode demonstrar. Além disso — e, aqui, vou além de Euclides —, exijo que sejam previamente explicitados todos os procedimentos dedutivos que forem aplicados. Caso contrário, não se satisfaz de modo seguro aquela primeira exigência".

Em outra passagem, Frege dirá que "na minha escritura conceitual, o argumentar procede (...) ao modo de cálculo (...), no sentido de que está presente um algoritmo em geral, vale dizer, um conjunto de regras que determinam a passagem de uma ou duas proposições a uma nova, de modo que nada acontece que não tenha sido feito com base nessas regras. O meu entendimento, portanto, é o de realizar uma dedução sem lacunas de rigor e com a máxima exatidão lógica, além de clara e breve".

Como já observamos, o programa logicista de Frege seria retomado por Bertrand Russell, ao passo que José Peano (1858-1932), ao qual se deve uma axiomatização original e clássica da aritmética (ponto no qual já havia sido precedido por Dedekind), conceberia a lógica somente como instrumento poderoso a ser utilizado na construção rigorosa do saber matemático.

No mesmo período em que assistimos aos importantes desenvolvimentos citados, nascem também as geometrias não-euclideanas. No início, as idéias dos construtores de tais geometrias custam a se afirmar no mundo dos matemáticos. Entretanto, a partir da década de 60, aproximadamente, elas se impõem quase

como patrimônio comum dos matemáticos, que caminham para generalizações sempre mais vastas, como mostra o famoso "programa de Erlangen", exposto por Félix Klein (1849-1925) em 1872 e segundo o qual as várias disciplinas geométricas (geometria métrica, geometria afim, geometria projetiva etc.) podem ser dispostas hierarquicamente, já que a geometria imediatamente inferior é menos geral e profunda do que a imediatamente anterior.

Como veremos na próxima seção, a construção das geometrias não-euclideanas também implicará na eliminação dos poderes da intuição na fundamentação e na elaboração de uma teoria geométrica: os axiomas não são mais "verdades evidentes" que, como sólida rocha, garantem a "fundação" do sistema geométrico, mas, como reconhecerá entre outros H. Poincaré, puros e simples "começos", pontos de partida convencionalmente escolhidos e admitidos para efetuar a construção dedutiva da teoria.

Ora, se os axiomas são considerados verdadeiros, também serão verdadeiros os teoremas deduzidos corretamente de tais axiomas e, portanto, o sistema estará garantido. Mas se, como demonstraram as geometrias não-euclideanas, os axiomas são puros "postulados", puros e simples pontos de partida, então quem garantirá o sistema? Ou seja, de que modo podemos garantir que, continuando a deduzir teoremas, não cairemos em uma daquelas contradições que farão explodir o sistema em seu conjunto?

Essa questão é central, já que, na geometria não-euclideana, a verdade está na não-contraditoriedade da teoria. Dessa questão é que partiria o programa "formalista" de David Hilbert (1862-1943), programa que, como veremos, estava destinado ao naufrágio. Como também naufragou, com a inesperada descoberta de "antinomias", a fundamentação lógica e de conjunto da matemática proposta respectivamente por Frege e Cantor. E são precisamente esses os problemas que o século XIX deixou em herança para o século XX.

3. As geometrias não-euclideanas

3.1. A geometria euclideana e a questão do quinto postulado

Com os seus *Elementos,* o grego Euclides (330-277 a.C., aproximadamente) deu forma sistemática ao saber geométrico. Provavelmente, pouco do conteúdo dos *Elementos* é original, mas Euclides teve precisamente o mérito de reunir proposições e demonstrações tomadas das fontes mais disparatadas e apresentá-las em estrutura dedutiva.

No primeiro livro dos *Elementos,* Euclides fixa vinte e três definições, cinco postulados e algumas noções comuns ou axiomas. Em seguida, com base no que estabeleceu, passa à demonstração (ou dedução) das proposições (ou teoremas) da geometria. As *definições* ("ponto é aquilo que não tem partes"; "linha é comprimento sem largura"; "extremos de uma linha são pontos" etc.), substancialmente, pretendem explicitar os conceitos da geometria. Os *postulados* representam verdades indubitáveis típicas do saber geométrico (1. pode-se levar uma reta de qualquer ponto a qualquer ponto; 2. uma reta finita pode ser prolongada à vontade; 3. pode-se traçar um círculo de qualquer centro e raio; 4. todos os ângulos retos são iguais; o quinto é o postulado das paralelas, de que falaremos adiante). Por fim, para Euclides, os *axiomas* são verdades que valem não só em geometria, mas também universalmente (por exemplo: "coisas que são iguais a uma mesma coisa são iguais entre si"; "se coisas iguais são adicionadas a coisas iguais, as totalidades são iguais"; e "se de coisas iguais são subtraídas coisas iguais, os restos são iguais"; "o todo é maior que a parte" etc.).

Definidos os conceitos e fixados os postulados e axiomas, Euclides deles deduz, como observamos, aquelas proposições ou teoremas que constituem o saber geométrico (por exemplo: "sobre uma reta terminada dada, construir um triângulo equilátero"; "nos triângulos isósceles, os ângulos da base são iguais entre si; e, sendo prolongados os lados iguais, os ângulos sob a base (também) serão iguais entre si"; "se, em um triângulo, dois ângulos são iguais entre si, também os lados opostos aos ângulos iguais serão iguais entre si" etc.).

É esse, portanto, o modo como Euclides ordena os conhecimentos geométricos no sistema chamado precisamente de sistema euclideano. *E, durante séculos, esse sistema valeu como modelo insuperável de saber dedutivo:* os termos da teoria são introduzidos depois de terem sido definidos e as proposições não são afirmadas se antes não foram demonstradas. Naturalmente, não se pode remontar ao infinito na demonstração dos teoremas, pois em determinado momento é preciso se deter para apoiar a cadeia das deduções em precisas proposições primeiras. Mas Euclides as havia escolhido de tal modo que não parecia que uma mente sadia pudesse levantar alguma dúvida sobre a sua veracidade.

E, sendo os teoremas corretamente deduzidos de proposições primeiras, verdadeiras em si mesmas e auto-evidentes (assim, seria auto-evidente dizer que "o todo é maior do que a parte", ou que "todos os ângulos retos são iguais entre si"), eles também apareciam como indubitavelmente verdadeiros. Sendo assim, compreende-se a razão por que Leibniz afirmou que "os gregos raciocinaram com toda a exatidão possível em matemática e deixaram ao gênero

humano modelos de arte demonstrativa". Em substância, Euclides, como já fizera Aristóteles e fariam Pascal e Newton, expressou o ideal de uma organização axiomática de uma disciplina, ideal redutível, a grosso modo, à escolha de pequeno número de proposições "evidentes" daquele âmbito do saber e à posterior dedução de todas as outras proposições verdadeiras desse âmbito a partir delas.

Entretanto, o conceito de *evidência* está longe de ser evidente. E os acontecimentos da geometria euclideana concorreram de modo relevante para transformar a concepção euclideana dos axiomas (entendidos exatamente como princípios verdadeiros, auto-evidentes e fundamentadores das ulteriores afirmações de uma ciência). Com efeito, desde a Antigüidade, o quinto postulado de Euclides não convencera de modo algum. Trata-se do famoso postulado das paralelas, que Euclides formulara (cf. fig. 1) nos seguintes termos: "Se uma reta, encontrando outras duas retas, produz dois ângulos internos localizados na mesma parte, menores do que dois ângulos retos, aquelas retas, prolongadas ao infinito, se encontram na mesma parte em que estão os ângulos menores de duas retas".

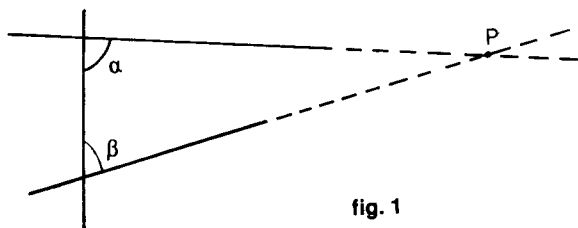



fig. 1

Esse postulado nos diz que, dados em um plano uma reta s e um ponto P fora dela, existe no plano uma só reta r que passa pelo ponto P e é paralela à reta dada, no sentido de que não a encontra nunca. E isso ter-se-ia quando a reta r e a reta s encontram a reta t, formando dois ângulos retos (como na fig. 2a) ou dois ângulos cuja soma é igual a dois retos (como na fig. 2b).

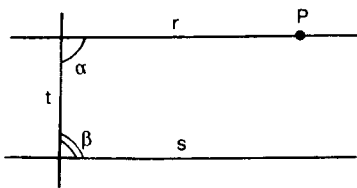
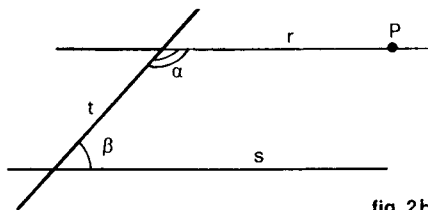



fig. 2a fig. 2b

Entretanto, essa proposição não é evidente, podendo se mostrar falsa em outros modelos. Com efeito, se o plano contendo a reta

s e o ponto P fora dela é limitado à zona interna de um círculo, então logo se vê (como se pode perceber na fig. 3) que há *muitas* retas que passam por P e não encontram s. Se aumentamos o raio do círculo, diminui a quantidade de retas que passam por P e não encontram s. Mas elas continuarão sendo sempre de número infinito. Ora, que "intuição" e que "auto-evidência" poderão nos garantir que essa situação não existirá mais quando o plano é ilimitado? (E. Agazzi - D. Palladino.)

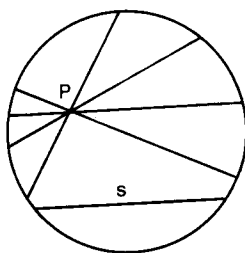



fig. 3

Ademais (como se pode ver na fig. 4), se tomamos uma reta s sobre um plano e um ponto P fora dela, sobre o qual passa a reta r, que encontra a reta s no ponto A, querendo tornar a reta r paralela à reta s, nós fazemos girar em sentido anti-horário a reta r, que encontrará a reta s nos pontos B, C, D, E, etc. Os pontos B, C, D, E, etc., se afastarão sempre mais do ponto A, mas quando é que, num plano infinito, teremos a separação de r de s? Como poderá ser controlada essa separação? É absurdo dizer que duas retas paralelas se encontram no infinito?

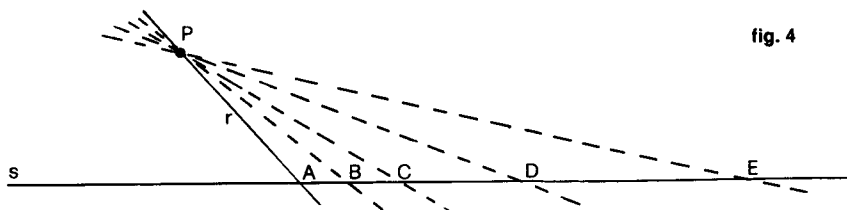



fig. 4

3.2. O nascimento das geometrias não-euclideanas

Bastam essas considerações para mostrar as perplexidades que acompanharam a reflexão sobre o quinto postulado de Euclides na história do pensamento grego, árabe e renascentista. O fato é que, enquanto os quatro primeiros postulados de Euclides parecem muito simples, com o quinto já não se dá o mesmo. Ele se assemelha

mais a um teorema do que a um postulado. Por isso, procurou-se demonstrá-lo como conseqüência dos primeiros quatro ou então como conseqüência dos primeiros quatro mais outro postulado também "evidente" e fora de discussão, como os primeiros quatro. Entretanto, a primeira tentativa não teve êxito e a segunda só conseguiu introduzindo um postulado que não é em absoluto mais simples nem mais auto-evidente do que o que estava sendo demonstrado.

Por todas essas razões, no século XVIII, o jesuíta Jerônimo Saccheri (1677-1733) resolveu mudar de rumo. No seu *Euclides ab omni naevo vindicatus (Euclides emendado por todo neo,* 1733), ele experimentou negar o postulado euclideano da paralela e depois deduzir todas as conseqüências lógicas dessa negação, procurando uma contradição que demonstrasse assim, pelo absurdo, o famoso postulado. Em outros termos, o procedimento de Saccheri é o seguinte: tomemos cinco axiomas, dos quais os primeiros quatro coincidem com os de Euclides e o quinto seja a negação do quinto postulado de Euclides; desenvolvamos então as conseqüências desse conjunto de axiomas assim adulterado e, se encontrarmos uma contradição (isto é, se deduzirmos o teorema T e o teorema não-T), então teremos demonstrando que é errado refutar o quinto postulado de Euclides.

Foi isso o que Saccheri fez. E, em sua dedução, apareceram teoremas que, à luz da intuição, eram monstruosos. Mas a monstruosidade não é incoerência e a intuição pode nos enganar. Entretanto, não se engana a dedução correta de proposições contraditórias. E, depois de ter cometido alguns erros, Saccheri encontrou a contradição que procurava, acreditando assim ter alcançado o objetivo a que se propusera. *Na realidade, sem se aperceber disso, ele havia construído a primeira geometria não-euclideana.*

Ela, porém, devia esperar ainda cerca de um século para ser construída e desenvolvida conscientemente. Com efeito, foi no princípio do século XIX que o grande matemático Karl Friedrich Gauss (1777-1855) viu com toda a clareza a não demonstrabilidade do quinto postulado e a possibilidade de construir sistemas geométricos diferentes do euclideano. Mas Gauss não publicou essas suas pesquisas com medo dos "estrilos dos beócios". E a glória da fundação da geometria não-euclideana coube então ao húngaro Janos Bolyai (1802-1860) e ao russo Nicolai Ivanovič Lobačewskij (1793-1856), que, por volta de 1826, independentemente um do outro, levam a termo a construção de uma geometria na qual o postulado da paralela não vale mais.

Com efeito, a característica de fundo da *geometria hiperbólica* (assim passou a ser chamada posteriormente a geometria não-euclideana de Lobačewskij) é que ela é obtida substituindo o

postulado da paralela por sua pura e simples negação. O postulado euclideano afirma a *unicidade* do plano da paralela para um ponto e uma reta, mas a geometria hiperbólica postula a existência de *mais* paralelas para um ponto e uma reta.

O desenvolvimento do sistema de axiomas assim mudado deu origem a uma nova e autêntica geometria, coerente, complexa e rica de interessantíssimos teoremas. Poucos anos depois do nascimento da geometria hiperbólica, Bernhard Riemann (1826-1866) construía um sistema geométrico (chamado de geometria elíptica) no qual o axioma da paralela era substituído pelo *axioma de Riemann,* segundo o qual "duas retas quaisquer de um plano têm sempre pelo menos um ponto em comum". Isso significa que não existem retas paralelas. Assim, também Riemann desenvolveu o seu sistema de modo coerente, obtendo desse modo outra geometria não-euclideana.

Apenas para se ter uma idéia de uma geometria privada de retas paralelas, tomemos o modelo constituído de uma esfera. Nesse modelo, a esfera corresponde ao plano e as retas são representadas por circunferências máximas (obtidas cortando a esfera por planos que passam ao centro da própria esfera; exemplos familiares de tais circunferências máximas são o Equador e os meridianos terrestres). (Cf. fig. 5.)

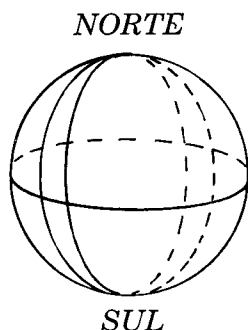



fig. 5

Nesse modelo (como se vê na fig. 5), não existem duas retas (duas circunferências máximas) que não se encontrem. Eis, portanto, um modelo facilmente imaginável de uma geometria (geometria elíptica) na qual não existem retas paralelas. E é óbvio que, nessa geometria, também os teoremas são diversos (dos euclideanos). Assim, por exemplo, se a soma dos ângulos internos de um triângulo, no sistema euclideano, equivale a 180° (para comprová-lo, é suficiente um breve raciocínio sobre a fig. 6), na geometria elíptica a soma dos ângulos internos de um triângulo é superior a 180°.

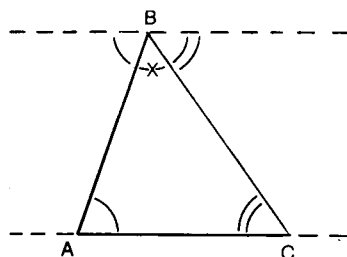



fig. 6

Com efeito, considerando o triângulo B A C da fig. 7 (no qual dois vértices se encontram no Equador e um coincide com o pólo), pode-se ver que a soma dos ângulos em B e C, sendo eles retos, é de 180°; mas, somando a eles o ângulo em A, a soma dos ângulos internos do triângulo B A C torna-se sempre maior do que 180°. Isso no que se refere à geometria elíptica de Riemann.

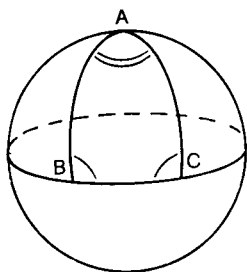



fig. 7

Visualizando com outros modelos o espaço de Lobačewskij, pode-se mostrar que, nele, a soma dos ângulos internos de um triângulo é menor do que 180°. Assim, por exemplo, dado o eixo CD (cf. fig. 8), pode-se construir, a partir de uma dada curva,

fig. 8

chamada tratora (o arco A B da fig. 8), girando-a em torno do eixo CD, uma porção do plano de Lobačewskij, onde se constata, entre outras coisa, que todos os triângulos de sua superfície têm três ângulos internos cuja soma é menor do que 180° (isso também pode ser mostrado em uma superfície em depressão).

3.3. O significado filosófico da geometria não-euclideana

Depois dessas breves explicações sobre o nascimento das geometrias não-euclideanas, o que importa é ver por que elas representam uma etapa importante na história do pensamento. Pois bem, o primeiro fato a ressaltar é que elas aboliram o dogma da "verdade" absoluta da geometria euclideana. E note-se que as geometrias de Lobačewskij e Riemann foram somente as primeiras de muitas outras construídas por seus sucessores. Substancialmente, a aparição das geometrias não-euclideanas assestou um golpe decisivo à confiança ingênua na *intuição,* com a sua pretensão de fundamentar axiomas e postulados e, portanto, de justificar todo o edifício da geometria.

Com a descoberta das geometrias não-euclideanas, perdeu peso a idéia de axiomas verdadeiros em si mesmos, indubitáveis e auto-evidentes. Foi assim que, de *princípios* básicos, que fundamentavam todo o conjunto dos teoremas, transformaram-se em *começos* ou *pontos de partida* da demonstração. É desse ponto central que brota a distinção entre *geometria matemática* e *geometria física:* a primeira desenvolve os seus teoremas a partir de premissas cuja relação com os objetos do mundo torna-se irrelevante, ao passo que a segunda se configura como um ramo da física e procura descrever e racionalizar âmbitos da experiência sensível, especialmente o da experiência espacial.

Desse modo, o problema da *verdade* das proposições geométricas se duplica em problema de verdade matemática, que se reduzirá a ser conseqüência lógica dos axiomas, e em um problema de verdade empírica, que conflui na epistemologia das ciências empíricas quando estas tratam da relação entre teoria e realidade. Como quer que seja, a concepção dos axiomas entendidos como convenções (e não mais como princípios verdadeiros), concepção que brota da descoberta das geometrias não-euclideanas, implicava questões importantes.

Enquanto os axiomas eram vistos como princípios verdadeiros, o problema da coerência do sistema estava assegurado, já que a dedução correta de premissas verdadeiras gera somente conseqüências verdadeiras e duas proposições verdadeiras não podem se contradizer. Mas, se os axiomas se configuram como proposições nem verdadeiras nem falsas, então não se pode excluir que, mesmo se deduzindo corretamente a partir deles, não encontremos contradições. Assim, como se pode assegurar a coerência de sistemas cujas premissas são apenas afirmações e não princípios?

Mas esse problema fundamental não é o único, já que existe também o problema da completeza, que se divide em dois subproblemas: o da completeza sintática e o da completeza semântica.

Completeza sintática: como é possível nos assegurarmos de que os axiomas escolhidos para certo cálculo são capazes de demonstrar ou refutar todas as proposições daquele cálculo? Completeza semântica: se interpretamos um grupo de axiomas de modo que eles formalizem certa teoria (como, por exemplo, a mecânica newtoniana), de que modo podemos nos assegurar de que não existem proposições verdadeiras da teoria que não são demonstráveis a partir dos axiomas colocados?

E, além do problema da coerência e da completeza, há também o da independência dos axiomas uns dos outros em um sistema axiomático: como se faz para saber se um axioma não é dedutível do conjunto dos outros axiomas do sistema? Esses três problemas — o da *coerência,* o da *completeza* e o da *independência* — não se propunham na concepção clássica dos axiomas como princípios, mas tornam-se urgentes depois da descoberta das geometrias não-euclideanas. E o mais premente de todos seria o problema da coerência, em primeiro lugar porque um sistema formal incoerente deixa de existir (podendo-se derivar dele qualquer proposição e, portanto, também a negação dos axiomas) e depois porque as provas da completeza e da independência passam primeiro por uma prova de coerência.

A lógica do século XX, sobretudo com David Gilbert, procuraria resolver esses problemas. Mas seria Kurt Gödel que, com seu trabalho, despertaria muitas esperanças.

4. A evolução da teoria da evolução biológica

4.1. O debate sobre a "evolução" na França: J. B. Lamark, G. Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire

Desde os tempos de Anaximandro, a teoria da evolução apareceu muitas vezes na história do pensamento ocidental. Entretanto, ela só conseguiu mostrar a sua força teórica e a sua fecundidade explicativa no início do século XIX. Anteriormente, além daquele criacionismo pelo qual a natureza, ministra de Deus, continuava a produzir espécies vivas, exceto o homem, uma teoria muito influente fôra a da "fixidez" das espécies: as espécies animais foram criadas por Deus, aparentemente antes da criação do homem, e se perpetuaram tal e qual, isto é, imutáveis, através de gerações sucessivas. Essa teoria foi expressa pelo grande gênio que foi C. Lineu (1707-1778) — a quem se deve a nomenclatura binômica ainda hoje em uso na botânica e zoologia — com as palavras *"Species tot numeramus quot in principio creavit infinitum ens"*.

Em 1809, Jean-Baptiste Monet, cavalheiro de Lamarck (conhecido com este último nome), publicou a sua *Filosofia zoológica,*

na qual escreve: "Produzindo sucessivamente todas as espécies de animais, começando pelos mais imperfeitos e simples, para terminar a sua obra com os mais perfeitos, a natureza complicou gradualmente a sua organização. E, difundindo-se geralmente os animais em todas as regiões habitáveis do globo, cada espécie recebeu da influência das circunstâncias em que se encontrou os hábitos que conhecemos e as modificações de suas partes que a observação nos demonstra".

Em suma, a teoria que Lamarck via confirmada em toda parte era a de que "não é tanto a forma, seja a do corpo como a das suas partes, que dá lugar aos hábitos e ao modo de vida dos animais, mas que, ao contrário, são os hábitos, o modo de vida e todas as outras circunstâncias influentes que, ao longo do tempo, constituíram a forma do corpo e das diversas partes dos animais. Com novas formas, novas faculdades foram adquiridas e, pouco a pouco, a natureza conseguiu formar os animais assim como os vemos atualmente".

Portanto, para Lamarck, a evolução da espécie ocorre sob o estímulo do ambiente: o ambiente instrui o organismo, que se transforma, adaptando-se precisamente a esse ambiente. Mais em particular, Lamarck formula duas leis, a do "uso e não uso dos órgãos" e a da "hereditariedade das características adquiridas".

No que se refere *à primeira lei,* escreve ele: "Em todo animal que não tenha superado o término do seu desenvolvimento, o emprego mais freqüente e contínuo de um órgão qualquer fortalece pouco a pouco esse órgão, desenvolve-o, aumenta-o e lhe confere uma potência proporcional à duração do seu uso, mas lá onde a ausência constante do uso de tal órgão o enfraquece sensivelmente, deteriora-o, diminui progressivamente as suas faculdades e acaba por fazê-lo desaparecer".

Quanto à *segunda lei:* "Tudo aquilo que a natureza fez os indivíduos adquirirem ou perderem por influência das circunstâncias às quais sua raça encontra-se exposta há muito tempo e, conseqüentemente, por efeito, do uso predominante de tal órgão ou pelo seu não uso constante, conserva-o através da geração nos novos indivíduos que daí derivam, desde que as mudanças adquiridas sejam comuns aos dois sexos, ou, pelo menos, àqueles que produziram esses novos indivíduos".

É essa, em seu núcleo central, a teoria evolutiva de Lamarck, teoria que ele ilustrava com uma miríade de exemplos: os répteis, que teriam perdido as patas por terem assumido o hábito "de arrastar-se por terra e esconder-se sob a grama" e cujo corpo é alongado em virtude dos repetidos esforços "para passar em espaços estreitos"; os patos e gansos, que teriam desenvolvido as membranas entre os dedos das patas em virtude de baterem

continuamente com as patas na superfície da água; as girafas, cujas altíssimas patas anteriores e o longuíssimo pescoço seriam o fruto do contínuo esforço por buscar sempre mais alto as folhas das árvores e assim por diante.

Embora sendo engenhosa e simples, a teoria de Lamarck não teve grande sucesso. Entre outras coisas, ela foi duramente combatida pelo fundador da anatomia comparada e da paleontologia, Georges Cuvier (1796-1832), que, encontrando jazidas fósseis que continham fósseis diferentes e, portanto, revelavam ambientes diversos em épocas diversas, sustenta que, em diversos momentos da história da terra, verificaram-se cataclismos, *catástrofes* ou repentinas revoluções, que teriam ocasionado a morte de todos ou quase todos os organismos vivos em dada região, para a qual, depois da catástrofe, teriam passado outras espécies, provenientes de outras regiões.

Escreve Cuvier em 1812, no *Discurso sobre as revoluções do globo:* "A vida, portanto, foi freqüentemente convulsionada por acontecimentos terríveis nesta terra. Inúmeros seres vivos foram vítimas dessas catástrofes: alguns, habitantes de terra firme, foram engolidos por inundações; outros, que habitavam o seio das águas, foram colocados em terra firme pela emergência imprevista do fundo dos mares; as suas espécies acabaram para sempre, deixando ao mundo apenas restos, que o naturalistas tem muito trabalho para reconhecer (...)".

Lamarck, portanto, formula uma clara teoria da evolução. Cuvier, que fundou a anatomia comparada e a paleontologia que, depois, teriam se tornado dois pontos cardeais de base da teoria da evolução, nega, porém essa evolução. Entretanto, por seu turno, ele teve que se defrontar com outro naturalista, isto é, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), que, professor no Museum National d'Histoire Naturelle de Paris como Lamarck e Cuvier, retomou e defendeu as idéias evolucionistas de Lamarck e Buffon (Buffon, 1707-1788, foi grande naturalista, que, a propósito da evolução, escrevera que "a marca da sua [dos animais] forma não é inalterável, pois sua natureza [...] pode variar ou até mudar radicalmente com o tempo").

Ficou célebre o confronto entre George Cuvier e Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, ocorrido em 15 de fevereiro de 1830, quando Cuvier (seguro, prestigioso, cheio de honras e de "méritos nacionais") esmagou o adversário. Pouco tempo depois, a França foi convulsionada pelos acontecimentos que levaram ao trono Luís Filipe. Em seus colóquios com Goethe, Eckermann conta que, em dois de agosto daquele ano, já na casa dos oitenta anos, Goethe o recebeu com a pergunta: "O que pensais do grande acontecimento? O vulcão está em chamas!" Eckermann começou a falar da revolu-

ção, mas Goethe o interrompeu: "Não estamos nos entendendo: eu falo da explosão ocorrida publicamente na Academia por ocasião do debate entre Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire, de tão grande importância para a ciência".

Lamarck morreu em 1829, Cuvier em 1832, Goethe também em 1832 e Geoffroy Saint-Hilaire em 1844. Em pouco tempo, cessou o debate sobre a evolução na França. Mas nesse meio tempo "nascera na Inglaterra, no mesmo ano da publicação da *Philosophie zoologique,* o homem de gênio que finalmente introduziria o evolucionismo no pensamento biológico: Charles Darwin" (G. Montalenti).

4.2. Charles Darwin e "a origem das espécies"

A teoria da evolução representou, no século passado, fenômeno análogo ao que, alguns séculos antes, acontecera na astronomia com Copérnico: verdadeira *revolução científica,* fecunda de grandes desdobramentos, não apenas no campo da biologia. Com o evolucionismo desapareceu a imagem milenar do homem, imagem encarnada na teoria fixista, que falava de espécies fixas e imutáveis, existentes desde a sua criação. E se, com Copérnico, a revolução astronômica reorganiza a *ordem espacial,* dando à Terra e ao homem lugar bem diferente de antes no universo, com Darwin, a revolução biológica reorganiza a *ordem temporal* do homem. Com Copérnico e com Darwin, em substância, muda a teoria relativa ao *lugar do homem na natureza.*

Darwin (1809-1882) procurou estudar medicina e, depois, pensou em encaminhar-se para a carreira eclesiástica, mas, em 1831, embarcou como naturalista de bordo no bergantim inglês de três mastros *Beagle* (cujo capitão era Roberto Fitz-Roy), que se preparava para realizar uma exploração científica em torno do mundo. A nave saiu de Devonport em 27 de dezembro de 1831 e aportou de volta em Falmouth em 2 de outubro de 1836. Darwin nos deixou uma viva descrição dessa sua aventura científica em sua *Viagem de um naturalista ao redor do mundo* (1839; republicado, com variantes, em 1865).

Escreve Darwin em sua *Autobiografia* (publicada em 1887, cinco anos depois de sua morte, por seu filho Francis): "A viagem no *Beagle* foi de longe o acontecimento mais importante da minha vida, aquele acontecimento que determinou toda a minha carreira". A viagem foi importante, mas também foi importante que, durante essa viagem, Darwin tenha estudado os *Princípios de geologia,* de Charles Lyell. Em sua obra, Lyell (1797-1875) sustentava a teoria de que, para explicar a história passada da Terra, deve-se recorrer a forças geológicas ainda atuantes, ou seja, àquelas mesmas

causas que modificam e moldam a superfície da Terra e que (como os aluviões, os fenômenos do vulcanismo, as chuvas, o vento etc.) podem ser vistas atuantes ainda hoje.

Essencialmente, o "uniformismo" ou "atualismo" de Lyell afirma que a história passada da Terra deve ser explicada por obra das mesmas leis que explicam os fatos atuais. Confessa Darwin: "Desde a primeira observação que fiz em Santiago, nas ilhas de Cabo Verde, me dei conta da maravilhosa superioridade com que Lyell tratava dos assuntos de geologia, em relação a outras obras que levava comigo e às que li depois". Partindo para a sua viagem com a idéia de que a "letra" da Bíblia estava com a razão, pouco a pouco Darwin teve que mudar de idéia sobre a história dos seres vivos.

Em 15 de setembro de 1835, o *Beagle* aportou nas ilhas Galápagos, um arquipélago do Pacífico. Aqui, Darwin encontrou-se diante de uma espécie de fringilídeos com bicos de proporções diferentes conforme a ilha em que viviam. Essas pequenas diferenças características impressionaram muito a Darwin. "Evidentemente, fatos como esse e muitos outros podem ser explicados com a suposição de que as espécies se modificam gradualmente". Esse pensamento, diz Darwin, o obcecava. "Mas era igualmente evidente que nem a ordem das condições ambientais nem a vontade dos organismos (especialmente no caso das plantas) podiam servir para explicar todos aqueles inúmeros casos de organismos de todo tipo admiravelmente adaptados às condições de vida, por exemplo, o pica-pau ou a rã, adaptados para subir pelas árvores, as sementes que são disseminadas pela presença de garras e penas".

Depois de sua volta à Inglaterra, Darwin trabalhou intensamente na coleta de fatos relacionados "com a variação dos animais e das plantas, tanto no estado doméstico como na natureza (...). Recolhi o máximo de fatos que me foi possível, especialmente os relativos às formas domésticas, enviando formulários impressos, conversando com os mais hábeis jardineiros e treinadores de animais e me documentando com amplas leituras". O trabalho desenvolvido por Darwin nesse período foi imenso. Ele não tardou a perceber "que a seleção era a chave com a qual o homem havia conseguido obter raças úteis de animais e plantas. Mas, por algum tempo, continuou incompreensível como é que a seleção podia se aplicar a organismos que viviam na natureza".

Entretanto, narra Darwin em sua *Autobiografia,* "em outubro de 1838, isto é, quinze meses depois que comecei minha investigação sistemática, aconteceu-me de ler os escritos de Malthus sobre a população. E, estando bem preparado para apreciar a luta pela existência, que continua em toda parte, pela passada observação dos hábitos dos animais e das plantas, logo me impactou o fato de

que, nessas circunstâncias, as variações favoráveis tenderiam a se conservar e as desfavoráveis a serem destruídas".

Com isso, Darwin tinha uma teoria sobre a qual trabalhar. E nela trabalhou por vinte anos, até o início do verão de 1858, quando Alfred Russell Wallace (1823-1913), jovem naturalista que naquele período se encontrava nas ilhas Molucas, expediu-lhe um ensaio intitulado *Sobre a tendência das variedades a afastarem-se indefinidamente do tipo original* e viu que Wallace propunha uma teoria como a sua. Foi assim que, solicitado por Lyell e pelo botânico Joseph D. Hooker (1817-1911), Darwin publicou nos *Anais da Sociedade Linneana* de Londres o ensaio de Wallace e um resumo do seu próprio manuscrito sobre a teoria da evolução, juntamente com uma carta ao botânico norte-americano Asa Gray (1810-1888), escrita em 5 de setembro de 1857.

Isso aconteceu em 1858. E, em 1859, finalmente, Darwin publicou o seu *A origem das espécies pela seleção natural,* sustentando precisamente que as espécies se originam da seleção, pelo ambiente, das mais aptas dentre as variações hereditárias existentes. Em suma, a seleção imprime uma orientação à evolução, já que determina uma adaptação dos organismos ao seu ambiente. Em outras palavras, a evolução pode ser vista como uma série de adaptações, cada qual adquirida ou descartada por determinada espécie sob a pressão do processo de seleção, durante longo período de tempo.

Tão logo saiu, o livro teve grande sucesso. Os 1250 exemplares da primeira edição foram vendidos no primeiro dia do aparecimento do livro. E também os três mil exemplares da segunda edição esgotaram-se rapidamente. Esse sucesso certamente deve ser creditado a inúmeras razões (e não por último ao tema da obra), mas Darwin o atribui sobretudo ao fato de, ao escrever seu trabalho, ele considerar por antecipação as possíveis objeções, de modo que o escrito se configurava como fortemente comprovado.

Mas quais eram exatamente as provas que sustentavam sua teoria? O próprio Darwin classificou as provas da teoria da evolução em cinco tipos principais: 1) provas extraídas da hereditariedade e da criação, particularmente as variações devidas à domesticação; 2) provas provenientes da distribuição geográfica; 3) provas provenientes dos testemunhos fósseis; 4) provas derivadas da "afinidade recíproca entre os seres vivos"; 5) provas provenientes da embriologia e dos órgãos rudimentares.

Na conclusão de *A origem das espécies,* Darwin observa que "autores" de elevada estatura parecem perfeitamente satisfeitos com a opinião de que cada espécie foi criada de modo independente. Entretanto, acrescenta ele, "pela minha mentalidade, harmoniza-se melhor com tudo o que conhecemos das leis impressas na

matéria pelo Criador o conceito de que a produção e a extinção dos habitantes passados e atuais do mundo sejam derivados de causas segundas, semelhantes às que determinam a morte e o nascimento do indivíduo. Quando concebo todos os seres não como criações especiais, mas sim como descendentes diretos de alguns, pouco numerosos, seres vividos muito tempo antes que se depositassem as primeiras camadas do sistema siluriano, parece-me que eles saem nobilitados disso".

Mas quais são "as leis impressas na matéria" de que fala Darwin? Essas leis, responde ele, "tomadas em sentido geral, são o desenvolvimento com reprodução, a variabilidade ligada à ação direta e indireta das condições de vida e do uso ou não uso em ritmo de incremento numérico a tal ponto alto que leva à luta pela vida e, conseqüentemente, à seleção natural, que, por seu turno, implica na divergência de características e na extinção das formas menos aperfeiçoadas. Portanto, da guerra da natureza, da carestia e da morte nasce a coisa mais elevada que se possa imaginar: a produção dos animais mais elevados. Há algo de grandioso nessa concepção da vida, com as suas múltiplas capacidades, que inicialmente foi dada a poucas formas ou a uma só forma, mas que, enquanto o planeta continuava girando segundo a lei imutável da gravidade, evoluiu e evolui, partindo de começos tão simples, a ponto de criar infinitas formas, extremamente belas e maravilhosas".

4.3. A origem do homem

Quando lemos *A origem das espécies,* não pode surgir (e não surge) dúvida alguma de que Darwin incluía o homem entre os produtos da seleção natural. Entretanto, passaram-se doze anos antes que, em 1871, Darwin publicasse os dois volumes sobre *A origem do homem.*

No primeiro capítulo, sobre as *Provas da origem do homem de alguma forma inferior,* Darwin, entre outras coisas, escreve: "O homem pode receber dos animais inferiores algumas de suas doenças e transmiti-las. Esse fato demonstra a afinidade de seus tecidos e do sangue, tanto na estrutura mínima como na composição, bem melhor do que se possa fazer com o seu confronto no microscópio ou através da análise química mais acurada (...). Os remédios produzem sobre eles os mesmos efeitos que produzem sobre nós. Muitas espécies de macacos experimentam grande prazer em beber chá, café, bebidas alcoólicas; ademais, como eu próprio vi, fumam tabaco como prazer (...)."

E continua: "Em suma, não é possível exagerar a estreita correspondência na estrutura geral, na estrutura mínima dos tecidos, na composição química e na constituição entre o homem e

os animais superiores, especialmente os macacos antropomorfos (...). O homem e todos os outros animais vertebrados foram construídos com base no mesmo modelo geral, passam através dos mesmos estágios primitivos de desenvolvimento e conservam certas características em comum. Em conseqüência, devemos admitir francamente a sua origem comum. Somente o nosso natural preconceito e aquela soberba que fez com que nossos antepassados se declarassem descendentes de semideuses é que nos levam a duvidar dessa conclusão. Mas não está longe o dia em que parecerá estranho que naturalistas, bons conhecedores da estrutura comparada e do desenvolvimento do homem e dos outros mamíferos, tenham acreditado que cada um deles fosse obra de ato distinto de criação".

Isso Darwin afirma no primeiro capítulo. E no terceiro, sobre o *Sentido moral,* diz ele: "Concordo plenamente com o juízo daqueles escritores que sustentam que, de todas as diferenças entre o homem e os animais inferiores a ele, o sentido moral ou consciência é a mais importante". E, mais adiante, no mesmo livro, afirma: "Acreditar que o homem era originalmente civilizado e, portanto, tenha sofrido degradação absoluta em tantas regiões, significa ter opinião deploravelmente baixa da natureza humana. Evidentemente, é opinião mais verdadeira e mais serena a de que o progresso foi muito mais geral do que o retrocesso, ou seja, de que, embora a passos lentos e incertos, o homem se ergueu de condição ínfima ao mais elevado nível por ele jamais alcançado no campo do conhecimento, da moral e da religião".

4.4. O debate sobre *A origem das espécies* e a questão do "darwinismo social"

Como era de esperar, *A origem das espécies* provocou polêmica feroz. Com efeito, as teorias de Darwin subverteram idéias já veneráveis sobre o homem. Para a maioria, não caía muito bem a idéia de serem os homens aparentados com os macacos e, através deles, com o resto do mundo animal. Entretanto, mesmo logo depois da primeira publicação de sua obra, as idéias de Darwin encontraram defensores por toda parte: nos Estados Unidos, fez-se porta-voz do evolucionismo o botânico, aliás muito religioso, Asa Gray (1810-1888), ao passo que o naturalista Jean L. R. Agassiz (1807-1873) o combateu. Na Alemanha, o darwinismo encontrou candente defensor em Ernst H. Haeckel (1834-1919), que, porém, teve como opositores dois outros grandes biólogos, isto é, Virchow e Karl E. von Baer (1792-1876). Na França, o darwinismo teve que esperar um pouco antes de se afirmar, porque durante algumas décadas os biólogos franceses ficaram apegados ao antievolucionismo de Cuvier.

Na Itália, o evolucionismo foi divulgado por Filipe de Filippi (1814-1867): deve-se notar que, sendo católico, Filippi teve que sofrer duras críticas, sendo acusado de ateísmo e considerado infame o fato de o governo não tê-lo privado de sua cátedra (Filippi morreu em Hong-Kong, durante uma viagem como naturalista na Fragata "Magenta"). Miguel Lessoja (1823-1894) traduziu obras de Darwin. João Canestrini (1835-1900), professor em Pádua, também traduziu e divulgou o evolucionismo. Paulo Mantegazza (1831-1910) e César Lombroso (1836-1909; sobre ele, cf. p. 338) também receberam favoravelmente as idéias de Darwin.

Daniel Rosa (1857-1944) deu contribuições originais à teoria da evolução com a sua idéia da hologênese (pela qual desde o início, em um ovo, já está contido o indivíduo que dele se desenvolverá). Entretanto, entre outros, Antônio Stoppani (1824-1891) foi contrário à teoria evolucionista. E, mais tarde, o *"historicista"* Benedetto Croce, para quem "o espírito pede à história a nobre visão das lutas humanas" e, no entanto, "recebe (...) a imagem de fantásticas origens animalescas e mecânicas da humanidade e, como ela, a sensação de desconforto, depressão e quase vergonha ao nos vermos como descendentes daqueles antepassados e substancialmente semelhantes a eles, apesar das ilusões e hipocrisias da humanidade, brutais como eles".

Ademais, não devemos silenciar sobre o fenômeno constituído pelo "darwinismo social", isto é, a tentativa que se fez para, com base na "luta pela existência", justificar uma sociedade classista ou até a desumana concepção da supremacia de uma raça. Trata-se de extrapolações indevidas e nada científicas, constituindo exemplo de aonde se pode chegar quando uma ideologia torna-se onívora e tenta açambarcar os resultados alcançados em alguma disciplina científica.

Sobre esse ponto escreveu muito bem o economista Aquiles Loria (1857-1943), que, em 1892, afirmou: "Freqüentemente nos defrontamos com a afirmação de que a teoria darwiniana é justificadora das desigualdades sociais (...). Eu rejeito com todas as minhas forças essa aplicação irracional do método da analogia, que leva a ilações revoltantes e absurdas". A convicção de Loria era de que "a luta humana pela existência apresenta características profundamente contraditórias", o que não foi compreendido por aqueles que "elevam a luta pela existência à lei da evolução social". Essas considerações de Loria podem ser encontradas em importante livro que contém ensaios de vários autores, intitulado *Charles Darwin e o darwinismo nas ciências biológicas e sociais* (1892), organizado por E. Morselli.

O debate sobre darwinismo social foi muito sentido na Itália, participando dele também Henrique Ferri, com o seu *Darwin,*

Spencer, Marx (1894) e o próprio Antônio Labriola em *Discorrendo sobre socialismo e filosofia* (1897).

4.5. Thomas H. Huxley e o darwinismo na Inglaterra

Robert Fitz-Roy, o exímio capitão (que, quando partiu, tinha vinte e seis anos) da nave real *Beagle,* na qual Darwin fizera sua volta ao mundo, também não ficou persuadido da teoria de Darwin, já que não conseguia "encontrar nada de nobilitante na idéia de ser descendente talvez do mais antigo macaco antropomorfo". Na Inglaterra, porém, o chefe da oposição a Darwin foi o zoólogo Richard Owen (1804-1892). Owen não rejeitava a concepção da evolução, mas refutava muito mais a idéia de que ela se tenha produzido por acaso. Para ele, a evolução se devia a "estímulo interior".

Na Inglaterra, porém, os opositores do darwinismo tiveram que se defrontar com "o mastim de Darwin" e "secretário geral da teoria evolucionista", isto é, com Thomas H. Huxley (1825-1895). Escrevia Huxley em *O lugar do homem na natureza* (1863): "Variabilidade, luta pela existência e adaptação às condições eram fatos suficientemente conhecidos, mas nenhum de nós suspeitava que neles estava o caminho que levava ao centro da questão da espécie, até que Darwin e Wallace perscrutaram as sombras e o farol de *A origem das espécies* passou a guiar quem tateava no escuro".

Para Huxley, "a luta pela existência vale para o mundo do pensamento tanto quanto para o mundo físico. Uma teoria é uma 'espécie' de pensamento e tem direito à existência enquanto consegue resistir à extinção por parte de suas espécies rivais". Pois bem, para ele, o darwinismo era precisamente um pensamento que, até onde se podia saber, vencera a luta pela existência, pelo menos no momento.

Com base nessa convicção, Huxley manteve muitas controvérsias, a mais célebre das quais foi aquela que, em 1860, o viu oposto ao Bispo de Oxford, Samuel Wilberforce. Com sorridente sarcasmo, em determinado ponto de sua conferência, Wilberforce dirigiu-se a Huxley com as seguintes palavras: "Posso perguntar se é de parte de avô ou de avó que o senhor reclama os seus direitos de descendência de macaco?" Depois que o bispo acabou de falar, Huxley fez um breve e documentado discurso científico e, dirigindo-se a ele, acabou dizendo que teria preferido ter por antepassado um macaco ao invés de homem de intelecto versátil e nunca ocioso, mas que, no entanto, usa os seus talentos para obscurecer a verdade e ridicularizar uma questão científica séria.

Homem fortemente polêmico, Huxley sabia aceitar e apreciar os adversários leais e preparados, como foi o caso dos professores do maior seminário católico inglês, que o convidaram "a falar aberta-

mente aos seus alunos". Houve então um debate entre aqueles "doutos, zelosos e firmes" professores e o próprio Huxley, que ele recorda em um ensaio sobre a *Educação científica,* de 1869: "Discutimos como enviados de exércitos adversários durante um armistício, isto é, amigavelmente como inimigos. E quando eu expus as dificuldades que seus estudantes iriam ter que enfrentar por parte do pensamento científico, eles replicaram: 'Nossa Igreja vive há muitíssimo tempo e já atravessou imune por muitos furacões. Esta dos nossos dias é somente uma onda de velha tempestade. E nós não queremos formar os nossos jovens de modo que sejam capazes de resistir a essa onda menos do que, em outros tempos, os outros estiveram em condições de enfrentar as dificuldades daqueles tempos. As heresias atuais lhes são explicadas pelos seus professores de filosofia e de ciência e lhes é ensinado como tratá-las' ".

Diante dessa realidade, Huxley, comparando o clero católico inglês com os "acomodados exemplares" do anglicanismo e dos protestantes, dizia que entre estes e os católicos há a mesma diferença que existe entre um bando improvisado de voluntários e os adestrados veteranos da Velha Guarda de Napoleão. Concluía ele: "Eu respeito uma organização que faz frente aos seus inimigos desse modo e desejo que todas as organizações eclesiásticas estivessem em tal condição de eficiência. Isso seria bom não somente para eles, mas também para nós". E isso porque Huxley pensava que "o espírito da ciência é essencialmente crítico" e que "o destino habitual das novas verdades é o de começar como heresias e acabar com superstições".

Homem de grande cultura e espírito brilhante, Huxley nos deixou escritos ainda hoje instrutivos, claros e plenos de inteligência. Eis como, em uma conferência, ele procurou explicar a idéia de "seleção natural" entendida como luta pela existência: "Recordo-me de ter lido uma descrição da famosa retirada das tropas napoleônicas de Moscou. Cansadas, esgotadas, extenuadas, as tropas por fim se encontraram diante de um grande rio, sobre o qual restava apenas uma ponte para a passagem daquele grande exército desorganizado e desmoralizado. Nessas condições, deve ter sido terrível a luta, cada qual cuidando de si mesmo, apertando-se nas longas filas e passando por cima dos corpos dos companheiros. O autor dessa descrição, que foi um dos poucos afortunados que conseguiram passar, diante dos milhares que foram deixados do outro lado do rio ou que foram jogados na correnteza, atribuiu a sua salvação ao fato de ter visto um imenso homem, um couraceiro com um grande capote azul, que abria caminho entre a massa, tendo ele então a presença de espírito de agarrar-se ao seu capote, sem largá-lo mais".

E continua Huxley: "Eis o que escreve ele: 'Grudei-me ao seu capote, malgrado as suas injúrias, os empurrões e os pontapés. Depois, quando viu que não conseguia me desgrudar, suplicou-me que o deixasse ir, pois caso contrário não conseguiria não só me salvar, mas nem mesmo salvar-se. Mas eu permanecei agarrado nele e não larguei a minha presa enquanto, por fim, ele não me tirou fora da multidão'. Como podeis ver, é um caso, se assim podemos chamá-lo, de salvação seletiva, cujo êxito dependeu da natureza robusta do tecido do capote de couraceiro. E o mesmo ocorre na natureza: toda espécie tem a sua ponte de Beresina. Nesse momento, ela deve combater para abrir caminho, lutando contra as outras espécies. E, quando está perto de ser vencida, pode ocorrer que uma probabilidade mínima — talvez, por exemplo, uma diferença de cor, em suma, a diferença mais ínfima — faça pender a balança para um ou outro sentido (...)."

E encerrava ele: "Para vos mostrar como os agentes seletivos naturais podem agir de modo indireto, concluirei esta lição pondo em evidência um caso, entre os mais curiosos do gênero, descrito por Darwin: é o caso do zangão. Nota-se que os zangões são muito mais freqüentes na periferia das cidades do que no campo aberto. E a explicação é a seguinte: o zangão constrói os seus ninhos, nos quais guarda o seu mel e deposita os ovos dos quais se desenvolverão as larvas: os ratos do campo são gulosíssimos pelo mel e pelas larvas; assim, no campo aberto, onde há muitos ratos do campo, os zangões ficam para trás; mas, na periferia das cidades, muitos gatos caçam os ratos; e, naturalmente, quanto mais gatos existem comendo ratos, menos ratos existem para atacar os ninhos dos zangões. Os gatos, portanto, são 'auxiliares indiretos' dos zangões. Dando outro passo atrás, podemos dizer que as velhas solteironas são amigas indiretas dos zangões e inimigas indiretas dos ratos do campo, pois mantêm os gatos que comem os ratos. É um exemplo que talvez tire um pouco da seriedade do nosso assunto, mas que me escapou. E, com isso, encerro a lição".

5. A física do século XIX

5.1. A física no início do século

No que se refere à pesquisa no campo da física, o século XIX foi inaugurado por duas realizações de fundamental importância: precisamente em 1800, A. Volta (1745-1827) anunciou a invenção da pilha e, mais ou menos no mesmo período (a publicação é de 1802), Th. Young (1773-1829) comprovou a interferência entre raios luminosos, com uma experiência histórica. As duas descober-

tas representam substanciais passos adiante para dois ramos da física clássica, a *eletrologia* e a *ótica,* que nesse século conhecerão um grande desenvolvimento, num primeiro momento colateral ao desenvolvimento da *mecânica.* E o mesmo acontecerá, como veremos, também com a *acústica* e a *termologia.*

Esse desenvolvimento implicará na progressiva especialização dos pesquisadores, que alcançou níveis exasperados no século XX. Mas, naquele período, a especialização ainda estava no início, como testemunham amplamente as próprias personalidades de Volta (que, além de eletricidade, também estudava o calor, a química, a meteorologia e outros temas) e de Young (que, antes de mais nada, era médico prático e estudioso de problemas biológicos, tendo se ocupado também de outros ramos da física e ainda atuado como valioso colaborador de Champollion na decifração da estela de Rosetta). E a coisa mais importante é compreender que o caráter unitário e não especialista da pesquisa científica no início do século XIX tem o seu *fundamento teórico* no primado que a *mecânica* conservaria durante a maior parte do século sobre os outros âmbitos da física e, mais geralmente, entre as ciências da natureza.

Precisamente na metade do século, a mecânica clássica alcançou seu nível mais elevado, inclusive através da aplicação sempre mais profunda da matemática. Aliás, a partir de sua aplicação à mecânica, a matemática ganhou um impulso decisivo para se desenvolver e progredir, especialmente na análise dos infinitesimais. Dessa aliança nasceu e logo se tornou autônoma nova disciplina: a *física matemática* (A. M. Legendre, 1752-1833; K. F. Gauss, 1777-1855; e outros).

O resultado de maior destaque alcançado nesse período pela mecânica como núcleo da física foi o *princípio de conservação da energia,* com todos os problemas relativos ao envolvimento progressivo dos fenômenos térmicos: sobre isso, falaremos adiante. E, no que se refere às suas relações com as outras ciências da natureza, deve-se notar que a mecânica foi componente essencial daquele ramo fundamental dos estudos biomédicos que é a fisiologia, que também nasceu como ciência moderna no século passado (C. Bernard, 1813-1878; o próprio Young; entre os físicos, J. L. M. Poiseuille, 1797-1869, H. L. F. von Helmholtz, 1821-1894, E. Mach, 1838-1916, todos grandes estudiosos de mecânica).

5.2. O mecanicismo determinista como "programa de pesquisa"

O estudo da mecânica, como fôra proposto por Galileu e Newton e como se desenvolvera posteriormente, conduziu à concepção rigidamente *determinista do mundo físico* e, conseqüente-

mente, da centralidade da mecânica em relação a toda a realidade natural. Como se sabe, a mecânica clássica baseia-se na lei da gravitação universal e nas três leis da dinâmica: em princípio, delas é possível deduzir com precisão e sem nenhuma margem de indeterminação a evolução segura de sistema material qualquer, desde que se conheçam as suas condições iniciais e as características mecânicas. A idéia do determinismo mecanicista permeia toda a cultura oitocentista e a personagem mais representativa do determinismo mais extremo é P. S. de Laplace (1749-1827).

A mecânica alcançara tanta precisão e profundidade, desempenhando papel tão central na física e nas ciências em geral, que desde o século anterior praticamente nenhum cientista punha em dúvida o fato de que qualquer fenômeno natural (físico, químico, biológico etc.) podia ser explicado com as leis da mecânica clássica. Durante todo o período que, a grosso modo, vai da segunda metade do século XVIII até o fim do século XIX, as pesquisas na física, como em outros campos, se caracterizavam pelo esforço por concretizar gigantesco *programa de pesquisa científica* que consistia no aprofundamento da mecânica e na extensão de suas leis à explicação de todos os fenômenos naturais. Nesse sentido, a pesquisa desse período em física se configura como "ciência normal", no sentido que Kuhn deu a esse termo, dominada pelo paradigma do mecanicismo. Na realidade a origem do mecanicismo era ainda anterior, podendo-se fazê-la remontar a Descartes. Entretanto, a realização do programa mecanicista só foi tentada no século XIX.

Esse programa se realizou plenamente, sem nenhuma dificuldade, no setor da *acústica,* já que precisamente nesse período a acústica encontra sua sistematização teórica como estudo mecânico das ondas nos meios materiais (J. W. Rayleigh, 1842-1919). A partir desse momento, o estudo dos sons deixa de ser objeto de pesquisa básica para ser considerado predominantemente do ponto de vista aplicativo, técnico e interdisciplinar.

O programa mecanicista também se realizou com a mesma plenitude, embora depois de numerosas dificuldades e da brilhante resolução de muitos problemas difíceis, no setor da *termologia.* O primeiro problema foi proposto pelo grande matemático J. B. Fourier (1758-1830), que estudara teoricamente a condução térmica: observou ele que o calor se propaga sempre segundo uma direção privilegiada, do corpo de temperatura mais elevada para o corpo de temperatura mais baixa, apresentando, portanto, uma tendência sempre ao equilíbrio. Isso parecia em contraste com a mecânica clássica, que exclui tanto a existência de direções privilegiadas quanto a tendência ao equilíbrio e à irreversibilidade.

A segunda questão veio do estudo das transformações energéticas. Em 1845, J. P. Joule (1818-1889) demonstrou que a energia mecânica pode se transformar integralmente em calor (primeiro princípio da termodinâmica). Alguns anos depois, R. J. E. Clausius (1822-1888), com base nos estudos de N. L. Sadi Carnot (1792-1832), enunciou o princípio segundo o qual não é possível nunca transformar integralmente certa quantidade de energia térmica em energia mecânica, já que parte da primeira é cedida ao exterior (segundo princípio da termodinâmica). E, assim, estamos diante do fundamento teórico do problema da energia: em qualquer transformação na qual esteja envolvido o calor, parte da energia se dispersa, aumentando a desordem do universo. Isso implica a tendência geral em direção ao equilíbrio final irreversível.

A primeira síntese teórica da *termodinâmica* foi elaborada por Lorde Kelvin (1824-1907) em 1865: foi ele quem introduziu o conceito de "entropia", grandeza que expressa a desordem que, em um sistema fechado, cresce irreversivelmente a cada transformação. Nesse ponto, seria grave a contradição com a mecânica de Newton, teoria que se disse "dos fenômenos reversíveis": entretanto, é contradição apenas aparente. Como demonstram J. W. Gibbs (1839-1903), L. E. Boltzmann (1844-1906), Clausius, Rayleigh, Maxwell (sobre o qual falaremos adiante) e outros, a composição pode ser encontrada através da aplicação dos métodos estatísticos a sistemas que, como os termodinâmicos, constam de número enorme de partículas: com base nessa premissa, demonstra-se que a passagem espontânea de calor de um corpo mais frio para um corpo mais quente ou uma transformação termodinâmica completa não ocorre na realidade, embora sendo possível em teoria, porque a sua probabilidade de se verificar é quase nula.

O sucesso do mecanicismo na *ótica* foi mais cômodo durante longo tempo. Neste ramo, como na termodinâmica, registramos a competição entre teorias corpusculares e ondulatórias: entretanto, enquanto a teoria do calor como substância material que passa de um corpo a outro é logo abandonada, no caso da luz continuam coexistindo ambas as famílias de teorias. Com efeito, enquanto a experiência de Young corroborava a teoria segundo a qual a luz é onda através de substância particular (o "éter"), outras experiências sobre a refração e a dupla refração (J. B. Biot, 1774-1862; D. Brewster, 1781-1868) corroboravam a teoria rival, isto é, segundo a qual os raios luminosos são feixes de corpúsculos. A controvérsia encontraria a primeira definição, em sentido ondulatório, com Maxwell. E só então nasceriam os contrastes com a mecânica, pois até aquele momento todos *acreditavam* que podiam inserir ambas as teorias no âmbito das leis da mecânica.

5.3. Da eletrostática à eletrodinâmica

O primeiro obstáculo insuperável no caminho da realização do programa mecanicista, porém, veio com o progresso dos estudos e das pesquisas sobre a eletricidade. A invenção da pilha por Volta revestiu-se de importância fundamental, enquanto permitiu evidenciar cargas elétricas relevantes por tempo suficientemente longo para que se pudesse observar seus movimentos, isto é, as correntes elétricas. Em outras palavras, com Volta nos situamos na transição da eletrostática para a eletrodinâmica. As duas leis da corrente elétrica nos condutores sólidos foram enunciadas em 1827 por G. S. Ohm (1787-1854) e ainda hoje são designadas pelo seu nome. Entre os efeitos das correntes, o primeiro a ser experimentado foi o efeito químico (hidrólise, eletrólise), o que acontece logo depois do anúncio da realização de Volta — e note-se que, como disciplina científica, a química nascera recentemente. Por volta de 1840, Joule estabelece a lei segundo a qual um segundo efeito se desenvolve a partir das correntes elétricas: o efeito térmico. Entretanto, não seriam as investigações sobre esses dois novos efeitos que proporiam elementos de crise para o programa mecanicista, mas sim o efeito *eletromagnético*. E, como veremos, a crise seria tão grande que contribuiria de modo deteminante para abalar as bases da construção do mecanicismo.

Para dizer a verdade, os primeiros estudos modernos de eletrostática se haviam inserido perfeitamente no mecanicismo, a ponto de a lei fundamental da interação eletrostática ter sido formulada por C. A. de Coulomb (1736-1806) com base em analogias com a interação da gravidade: a lei de Coulomb, precisamente, é formalmente semelhante à lei da gravidade universal de Newton.

Os primeiros experimentos sobre os efeitos magnéticos da eletricidade remontam ao século XVIII, mas também no caso desse fenômeno só se tornam possíveis experimentações adequadas com a disponibilidade da pilha. Em 1819, H. C. Oersted (1777-1851) verifica experimentalmente o efeito de corrente elétrica sobre a agulha magnética. No ano seguinte, A. M. Ampère (1775-1836) demonstrou a completa equivalência entre um magneto e uma espira de condutor percorrida por corrente elétrica. M. Faraday (1791-1877), já então uma das raras figuras de estudiosos de múltiplos interesses, como Volta ou Young, partindo do atento exame das pesquisas realizadas até aquele momento, hipotetizou que seria possível obter corrente elétrica com a variação de campo magnético. Esse fenômeno (indução eletromagnética) foi verificado experimentalmente por J. Henry (1799-1878), conhecido também por ter realizado o primeiro eletromagneto. A primeira lei quantitativa das correntes induzidas foi formulada em 1830 por F. E.

Neumann (1798-1895). A história posterior da eletrodinâmica e do eletromagnetismo é a história de quantidade enorme de aplicações técnicas e práticas de vastíssimo impacto sobre a sociedade: do motor aos geradores elétricos, do telefone às lâmpadas elétricas. Mas tratar de aplicações técnicas extrapola aos objetivos deste volume.

5.4. O eletromagnetismo e a nova síntese teórica

Faraday teve o mérito de realizar uma série de experimentos sistemáticos sobre o eletromagnetismo e de inserir os seus resultados em *quadro teórico novo*. Ele não se ocupava tanto das aplicações práticas dos seus estudos, e sim muito mais do seu valor cognoscitivo teórico: como Oersted ressentiu-se profundamente da influência de Schelling e de outros filósofos alemães da natureza, Faraday nutria a convicção, *no início puramente metafísica*, de que a eletricidade, o magnetismo, a luz e a própria gravidade eram manifestações diversas de força única. E, como aconteceu tantas vezes na história do pensamento, a ciência adquire traço de metafísica com o progresso de suas possibilidades técnicas. Foi precisamente Faraday quem abriu o caminho, verificando experimentalmente que um campo magnético pode fazer girar o plano de polarização da luz e estudando matematicamente as propriedades dos campos elétrico e magnético. Mas seria Maxwell quem alcançaria o sucesso.

J. C. Maxwell (1831-1879) parte da renúncia a inserir em uma mesma teoria também os fenômenos gravitacionais. E focaliza o seu interesse no eletromagnetismo (embora não deixando de lado, por exemplo, os estudos de termodinâmica). Entre os anos de 1861 e 1873, em uma série de trabalhos, ele expôs toda a teoria clássica do campo eletromagnético que leva o seu nome, que está resumida em quatro fórmulas vetoriais de derivadas parciais, as "equações de Maxwell". Sua expressão matemática é um tanto complicada, mas o conceito de fundo é simples: é verdadeira a hipótese de Faraday, segundo a qual as variações do campo magnético induzem um campo elétrico e as variações de fluxo do campo elétrico induzem um campo magnético.

Essa é a primeira grande síntese teórica no campo da física depois de Newton. E, como a de Newton, essa é uma construção puramente abstrata, matemática. Além disso, Maxwell morreu prematuramente, não tendo podido pô-la à prova com técnicas novas. Mas, como teoria científica, ela previa fenômenos que ainda não haviam sido observados, o que a expunha a controles futuros. A primeira grande série de experimentos, precisamente, tratou da hipótese da existência das ondas eletromagnéticas e suas propriedades, sendo dirigida por H. Hertz (1857-1894) nove anos depois da morte de Maxwell. Hertz verificou também que tais ondas têm

todas as propriedades geométricas das ondas luminosas (reflexão, refração, difração etc.). Em seguida, vieram outras verificações: no conjunto, ficou corroborada a hipótese de fundo, também proposta por Maxwell, de que a luz não era mais do que caso particular de onda eletromagnética. E logo a teoria se consolidou.

5.5. O confronto com a mecânica de Newton

Nesse ponto, estariam dadas as condições para novo período de ciência normal (no sentido de Kuhn), não fosse pela dualidade dos paradigmas: com efeito, logo apareceram os primeiros contrastes entre as duas teorias gerais. E o contraste chegou a tal ponto que tornou, definitivamente, inúteis todas as tentativas para conciliá-los. Com efeito, uma teoria "mecânica" das ondas eletromagnéticas postulava, como no caso da luz, que elas fossem vibrações (análogas às ondas sonoras nos meios materiais) de meio particular que permeia toda a matéria, de propriedades um tanto singulares, chamado "éter". E o próprio Maxwell, como muitos outros estudiosos anteriores, acreditava em sua existência. Essa existência, porém, implicava na exclusão de que duas cargas pudessem interagir diretamente à distância, como Newton acreditava que pudesse acontecer no caso da interação gravitacional entre duas massas. Mas, sobretudo, as tentativas de determinar as propriedades "mecânicas" do éter davam resultados desalentadores: ele deveria ser ao mesmo tempo rigidíssimo e extremamente pouco denso, deveria ter que interagir com as outras substâncias em alguns casos e em outros não, e assim por diante. Foram cogitadas muitas hipóteses engenhosas para fazer uma "conta de chegar" na conciliação entre as duas teorias; como quer que seja, isso, porém, já constitui a primeira fonte de dúvida, abalando a confiança da qual tinha gozado a mecânica clássica por mais de século e meio.

Na realidade, as duas teorias são fundamentalmente incompatíveis, o que pode ser visto facilmente através de consideração teórica. As equações de Maxwell, com efeito, mudam a sua forma matemática se mudar o seu sistema de referência com o método da mecânica clássica (transformações de Galileu), o que não acontece com as leis de Newton. Mas não se pode aceitá-lo de modo algum, porque levaria a excluir que uma das duas seja teoria geral, salvo se admita que, entre os sistemas de referência, exista um "especial", privilegiado pelo fato de ficar em silêncio em relação ao éter. Numerosas experiências foram realizadas para apurar essa circunstância, mas todas com resultados negativos. Por fim, as sofisticadas experiências de A. A. Michelson (1852-1931) de 1881, bem como as experiências dele com E. W. Morley (1838-1923) de 1887, a excluíram de modo decisivo.

Ademais, a fenomenologia do campo magnético induzido pela corrente elétrica constitui em si mesma novidade conceitual efetiva em relação à teoria de Newton, enquanto evidencia forças que têm direção diversa daquela da reta que liga os dois corpos que interagem (forças chamadas "não centrais", diferentemente das forças gravitacionais e coulombianas) e enquanto apresenta dependência de tais forças em relação ao estado de movimento dos próprios corpos.

E o contraste era bem mais vasto. Newton, por exemplo, acreditava no espaço e no tempo absolutos e na ação instantânea a distância entre dois corpos, ao passo que Maxwell excluía que duas cargas pudessem se atrair ou repelir diretamente e teorizava a sua interação através do éter, portanto, não instantânea, rejeitando assim o espaço e o tempo absolutos.

Mas outra série de evidências pôs a teoria de Newton em crise irreversível, precisamente naquilo que fôra a sua base empírica originária, ou seja, as leis de Kepler, particularmente a primeira. Em 1859, U. J. J. Léverrier (1811-1877), aquele mesmo que treze anos antes previra a existência de Netuno a partir de acuradas avaliações de anomalias no movimento de Urano, observa no movimento de Mercúrio uma anomalia diversa, não explicável com hipótese análoga. Mesmo tendo em vista todas as possíveis perturbações, há uma rotação da elipse em torno ao sol que se revela absolutamente inexplicável à luz da teoria de Newton. Trata-se de cerca de um décimo de milésimo de grau ao ano, anomalia mínima, mas já então claríssima, que seria confirmada por sucessivas e mais precisas observações.

A crise da mecânica clássica encontra uma referência epistemológica em E. Mach, que realiza uma crítica radical aos princípios da mecânica clássica, evidenciando as suas contradições mais graves, particularmente em torno da hipótese do movimento absoluto, e concluindo pela renúncia à formulação de qualquer modelo da natureza, mecânico ou de outro tipo, fundamentando então o conhecimento na pura e simples conexão de sensações.

Apesar das numerosas tentativas realizadas no fim do século XIX para sanar a crise da mecânica clássica, pode-se afirmar substancialmente que, naquele ponto, a teoria de Maxwell estava praticamente consolidada, ao passo que a de Newton já se tornara insustentável, permanecendo em vigor apenas porque ainda não havia em disponibilidade uma alternativa válida, para a qual seria preciso esperar o gênio de A. Einstein (1879-1955). Entrementes, porém, o terreno para Einstein estava sendo preparado por H. A. Lorentz (1853-1928), que, na tentativa de conciliar as teorias depois das experiência de Michelson e Morley, elabora um método para a mudança das coordenadas (as "transformações de Lorentz")

que se tornaria essencial para a síntese einsteiniana, embora sendo ainda impreciso: nele, o tempo não é mais absoluto, mas varia de um sistema para outro, ao passo que as equações de Maxwell são invariáveis.

Outra grande reviravolta teórica também estava se preparando nesse meio tempo: a que levaria à teoria dos quanta e ao estudo da estrutura interna do átomo. Em 1897, J. J. Thomson (1856-1940) demonstra a natureza corpuscular dos raios catódicos, isto é, estuda o elétron. Três anos depois, Max Planck (1858-1947), estudando a energia térmica emitida pelo "corpo negro", introduz o conceito de "quanto de ação". Mas a essas duas novas famílias de teorias físicas fundamentais retornaremos quando falarmos do desenvolvimento das ciências no século XX.

6. A lingüística: W. von Humboldt, F. Bopp, a "lei de Grimm" e os "neogramáticos"

Pode-se dizer que o iniciador da lingüística moderna foi Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Herder sustentara que devia haver nexo íntimo entre língua e caráter nacional. Pois bem, Humboldt precisou a idéia de Herder, afirmando que toda língua tem a sua própria estrutura, típica e distintiva, que por um lado reflete e por outro condiciona o modo de pensar e de se expressar das pessoas que a usam.

Herder também dissera que "a cadeia de pensamentos torna-se cadeia de palavras". Humboldt estudara muitas línguas que, como o chinês, o malaio, o basco, o hebraico e também as línguas ameríndias, não pertencem à esfera indo-européia. Impressionado com as grandes diversidades estruturais entre os diferentes idiomas, Humboldt pensava que era possível instituir uma relação tão estreita entre a língua e a mentalidade de um povo que facilitasse deduzir uma da outra.

Para Humboldt, a língua é *contínua* criação do espírito humano. Ela é uma *enérgeia* e não um *érgon*. E é ela, precisamente, que cria o pensamento: assim como os números servem para calcular, do mesmo modo as palavras nos servem para pensar. Escreve Humboldt: "A natureza da língua consiste em derramar a matéria do mundo sensível no molde dos pensamentos. Ou ainda: as línguas não são o meio para representar uma realidade já conhecida (...), mas (são o meio) para descobrir uma realidade antes desconhecida. Sua diversidade não é de sons e sinais, mas de óticas do mundo". A idéia humboldtiana de ligação entre língua nacional e raça foi transformada sob o nazismo em justificação (pseudoscientífica) da superioridade da raça "ariana".

Humboldt exerceu profunda influência sobre a ciência alemã da primeira metade do século XIX. E seus ensinamentos tiveram efeitos benéficos sobre os estudiosos de gramática comparada. Com efeito, por volta de fins do século XVIII descobrira-se que a antiga língua sagrada da Índia, isto é, o sânscrito, era aparentada com o latim, com o grego e com outras línguas européias. Sir William Jones (o orientalista inglês que, independentemente de outros, realizou essa descoberta), falando sobre o parentesco entre o sânscrito e as línguas européias, fez questão de dizer, em 1786, que se tratava de "afinidade tão forte que nenhum filólogo poderia examinar tais línguas sem pensar que elas foram originadas do mesmo tronco, que talvez não exista mais".

Nesse meio tempo, em 1795, foi fundada em Paris a *Escola nacional das línguas orientais,* na qual Friedrich Schlegel foi buscar subsídios para o seu famoso livro *Sobre a língua e a sabedoria dos indianos* (1808). Entretanto, quem apresentou as mais sérias provas do parentesco dessas línguas e, ao mesmo tempo, fundou a gramática comparada das línguas indo-européias foi Franz Bopp (1791-1867), alemão de Mogúncia que estudou persa, hindu, árabe e hebraico em Paris e que, em 1816, escreveu um relato *Sobre o sistema de conjugação da língua sânscrita em comparação com o das línguas grega, latina, persa e germânica.* Em honra da verdade, deve-se dizer que a prova das afinidades entre as línguas germânicas, o grego, o latim, o báltico e o eslavo foi dada naquela época (1818) também pelo dinamarquês Rasmus Rask (1787-1832), mas este, ao contrário de Bopp, não conhecia o sânscrito. Entre 1833 e 1849, Bopp concluiu a sua *Gramática comparada* (que republicou em 1857-1860 com adendos), que compara precisamente o sânscrito com o grego, o latim, o persa, o germânico (gótico e alemão) e ainda o lituano e o antigo eslavo.

Ao nome de Bopp deve-se ligar o nome de Jacob Grimm, que, em 1822, na segunda edição de sua *Gramática alemã,* tornou conhecidas pesquisas particularizadas sobre a história fonética das línguas germânicas. E, embora ela já houvesse sido indicada em 1818 por Rask e em 1821 por Bedsdorff, foi ele o descobridor da "lei de Grimm", isto é, a lei relativa à rotação consonântica. Essa descoberta é de grande importância, já que representa o primeiro exemplo da regularidade das transformações fonológicas da língua que constituem a base da lingüística histórica.

Em suma, o que Grimm observou era que, habitualmente, as línguas germânicas tinham: 1) f brando onde as outras línguas européias, como o grego e o latim, têm p; 2) p onde as outras línguas têm b; som de "th" onde as outras línguas têm t; 4) t onde as outras línguas têm d e assim por diante, até chegar à construção do seguinte esquema:

Gótico	f	p	b	√	t	d	h	k	g
Latim	p	b	f	t	d	t	c	g	h
Grego	p	b	ph	t	d	th	k	g	kh
Sânscrito	p	b	bh	t	d	dh	ś	j	h

O sonho desses primeiros comparatistas era precisamente o de, através da comparação, reconstruir um estágio lingüístico primordial. Assim, por exemplo, Bopp acreditava realmente que podia alcançar a língua originária pré-indo-européia, pois estava convencido de que as línguas indo-européias conhecidas eram somente formas evoluídas, pela degradação e corrupção, da língua originária. Escrevia Bopp em 1816: "Antes de mais nada, devemos aprender a conhecer o sistema de conjugação do antigo indiano e depois, comparando-as, examinar as conjugações do grego, do latim, do germânico e do persa. Dessa maneira, nos daremos conta de sua identidade e, simultaneamente, verificaremos a destruição progressiva e gradual do organismo lingüístico originário". E veremos também a tendência a substituí-lo por outros agrupamentos, dos quais derivou uma aparência de organismo novo.

Entretanto, contra a idéia de matriz romântica de que exista uma "protolíngua" pura e originária que se pode alcançar através da comparação, um grupo de estudiosos (chamados "neogramáticos"), a partir da década de 70, sustentou que "a gramática comparada não consiste em pôr em confronto as línguas atestadas com um sistema ideal originário, mas sim em procedimento que serve para traçar, entre duas datas fixadas, a história das línguas pertencentes à mesma família" (M. Leroy).

A principal censura dos neogramáticos aos velhos comparatistas era de que andavam em busca de uma mítica língua "originária" e "perfeita", com a conseqüência verdadeiramente grave, como diz um dos mais insignes neogramáticos, ou seja, K. Brugmann (1849-1919), de que "as recentes evoluções lingüísticas eram subestimadas e consideradas com certo desprezo, como períodos exauridos, decaídos, senis".

Mas, prossegue Brugmann, é preciso que nos decidamos "uma vez por todas a abandonar expressões tão nocivas como 'juventude' e 'velhice' das línguas", já que "dessas (expressões), até agora, só derivaram danos e muito pouco benefício". O que precisamos, ao contrário, é "construir a representação geral do desenvolvimento das formas lingüísticas, não através de hipotéticos símbolos

lingüísticos originários (...), mas com base em evoluções lingüísticas cujos precedentes possam ser seguidos, por meio de documentos disponíveis, durante um arco de tempo mais longo e cujo ponto de partida nos seja diretamente conhecido".

Por isso, outro neogramático, Hermann Paul (1846-1921), afirmou que "o único estudo científico da linguagem é o método histórico". E o estudo histórico das línguas levou aos êxitos obtidos pelas pesquisas dos neogramáticos, resultados de grande importância relativos à identificação das "leis fonéticas" que, como escreveu Osthoff (1847-1909), "agem cegamente, com cega necessidade". O melhor das pesquisas dos neogramáticos está exposto nos cinco volumes dos *Lineamentos de gramática comparada das línguas indogermânicas,* que K. Brugmann e B. Delbrück (1846-1921) publicariam nos anos transcorridos entre 1886 e 1900.

7. O nascimento da psicologia experimental

7.1. A "lei psicofísica fundamental" de Weber-Fechner

Se a sociologia científica nasce e se desenvolve sobretudo na França, sob o signo do positivismo, a psicologia científica nasce e se desenvolve sobretudo na Alemanha, em contato com ciências — então em rápido progresso — como a física, a biologia, a anatomia e, especialmente, a fisiologia. A gênese da psicologia científica está ligada aos nomes de Ernst Henrich Weber (1795-1888), Gustav Fechner (1801-1877), Hermann von Helmholtz (1821-1894) e Wilhelm Wundt (1832-1920).

Professor de anatomia em Lípsia, Weber dedicou-se muito intensamente, de 1829 a 1834, ao estudo das sensações táteis (sua obra, escrita em latim, *De tactu,* é de 1834), tendo calculado que, a fim de produzir um incremento igual de sensações, os estímulos deviam ser aumentados proporcionalmente à sua intensidade originária. Em outros termos, Weber procurou fixar quantitativamente a diferença mínima entre um peso e outro, por exemplo, para que se pudesse ter a sensação de que um é mais pesado que o outro. Em suma, ele tentou estabelecer a relação existente entre a intensidade do estímulo e os juízos que os sujeitos dão sobre essas diversas intensidades.

Foi Gustav Fechner que, através de acuradas pesquisas experimentais, aperfeiçoou os resultados alcançados por Weber, chegando àquela "lei psicofísica fundamental" (a lei de Weber-Fechner) segundo a qual "os estímulos crescem em progressão geométrica, as sensações em progressão aritmética e, portanto, a relação entre estímulos e sensações é representada por curva

logarítmica". Ou seja, as sensações são proporcionais ao logaritmo dos estímulos que os geram, de modo que (estabelecendo S para as sensações, E para os estímulos e C para a constante, a ser determinada experimentalmente) temos uma formulação matemática da lei que se expressa assim: $S = C \log. E$.

Essa equação de Fechner dá roupagem matemática a fatos facilmente observáveis: "Se, em um cômodo já iluminado por uma vela, acrescentamos segunda, o aumento de iluminação será certamente muito mais sensível do que se levamos uma vela para um cômodo onde já existem dez. Ou, ainda, a diferença de poucos gramas entre dois pacotes leves é logo notada, ao passo que nos passa despercebida a mesma diferença de poucos gramas entre duas malas pesadas". Da mesma forma, é possível ouvir um cochicho em um cômodo silencioso, mas é preciso gritar a alta voz para se fazer ouvir em uma rua barulhenta (G. Zunini).

Falando de nascimento da psicologia científica, juntamente com Weber e Fechner, deve-se recordar também o grande físico e fisiólogo Hermann Helmholtz, que, precisamente com base em vasto conhecimento dos órgãos dos sentidos e do sistema nervoso, afirmou que os órgãos dos sentidos não são tanto *registradores*, e sim muito mais *elaboradores:* com efeito, nós não registramos objetos que estão diante dos nossos olhos, mas julgamos sua forma, a distância, a sua disposição em um espaço e assim por diante. Os nossos órgãos dos sentidos trabalham analogamente ao astrônomo, que, para determinar a posição de um astro, mede, compara e efetua argumentações dedutivas: eles organizam os "objetos", elaborando-os e avaliando-os.

7.2. W. Wundt e o laboratório de psicologia experimental de Lípsia

Entretanto, apesar desses ilustres predecessores, foi Wilhelm Wundt que veio a ser tradicionalmente considerado como o primeiro psicólogo experimental. Assistente de Helmholtz em Heidelberga depois de ter sido professor em Zurique, obteve a cátedra de psicologia na Faculdade de Filosofia de Lípsia em 1875. Foi aí, em 1879 (data crucial para a história da psicologia), que Wundt fundou o primeiro Instituto de Psicologia experimental. Foi nesse instituto que receberam sua formação científica os estudiosos mais eminentes da nova disciplina, não apenas alemães (Külpe, Kraepelin, Lehmann), mas também norte-americanos (Catten, Stanley Hall, Warren, Stratton, Titchener e outros). E as contribuições mais significativas do laboratório de Lípsia são sobretudo relativas à *visão* (estudos sobre o contraste visual, sobre a cegueira para as cores, sobre as ilusões óticas, sobre a visão do movimento etc.), mas

também sobre o *tato,* o *sentido de tempo,* a *audição* e os *tempos de reação* (que depois revelar-se-iam de grande interesse para a seleção dos pilotos de aeronaves velozes).

Mas vejamos a teoria de Wundt. Para ele, a psicologia é "ciência de experiência", que indaga sobre os *fatos* dos quais temos experiência direta, fatos que percebemos diretamente, sem intermediários ou mediações, no palco da nossa consciência. Assim, por exemplo, são fatos da psicologia perceber um objeto que cai, ouvir um rumor, ter uma dor, captar a nuança de uma cor. No entanto, enquadrar a queda da pedra em uma lei física ou dela falar como de uma massa abstraída de uma massa maior já não é experiência imediata, mas sim mediata, tratando-se, portanto, de fato da física. E, segundo Wundt, é a experiência imediata, o fato "psicológico", que está na base na experiência mediata, isto é, do fato "físico".

Delimitados assim os "objetos" da ciência psicológica, Wundt afirma que o método da psicologia está na *introspecção,* ou seja, na observação direta de si nesmo. E, como "ter uma experiência" é o mesmo que "ter consciência", para Wundt coincidem o objeto e o método da psicologia. O objeto da psicologia é constituído pelos dados da experiência que é preciso analisar em seus "elementos". E esses elementos são *"processos mentais",* isto é, atos, operações ou atividades psicológicas, a propósito das quais o pesquisador deve determinar as leis que presidem o seu desenvolvimento, como é o caso da lei da causalidade psíquica (que é diferente da lei da causalidade física, já que não regula objetos, mas processos que levam a *sínteses criadoras)* ou da lei das *relações psíquicas* (segundo a qual um conteúdo de consciência assume significado na relação e a partir da relação com os outros conteúdos de consciência).

Duas considerações ainda. Wundt estabeleceu a introspecção como método da psicologia. Esse método, porém, não seria adequado para a investigação sobre os processos "superiores", como os processos intelectivos e volitivos. Por isso, o estudo desses processos superiores só é feito indiretamente, através do exame comparado dos seus produtos, isto é, da linguagem, do mito, do costume, da religião, da arte e do direito. Wundt realizaria investigação desse tipo em sua *Psicologia dos povos* (em vários volumes, 1900-1920). Outra contribuição original de Wundt diz respeito à idéia da tridimensionalidade dos sentimentos, aos quais ele atribui precisamente as três dimensões de prazer-desprazer, excitação-inibição e tensão-relaxamento.

Enquanto isso acontecia na Alemanha, na França, onde a psiquiatria podia se orgulhar de expoentes como Pierre Janet e Jean-Marie Charcot (que foi inclusive professor de Freud), a psicologia tomava impulso sobretudo por mérito de Théodule Ribot (1839-1916) e de Alfred Binet (1857-1911). Binet é conhecido por

ter idealizado uma escala para mensurar a inteligência das crianças, ao passo que a Ribot devem-se algumas obras clássicas de psicopatologia: *As doenças da memória* (1881), *As doenças da vontade* (1883) e *As doenças da personalidade* (1885). Para Ribot, o "eu" não é essência ou substância, e sim somente uma série de acontecimentos mentais que, dissociando-se, dão lugar precisamente às doenças da mente.

Na Inglaterra, Sir Francis Galton (1822-1911), com *A hereditariedade do gênio* (1869), sustenta, com base estatística, que o gênio se transmite por via biológica. Claro, com esse livro, Galton (que era primo de Darwin) propunha problema novo e interessante e, sobretudo, exemplificava a aplicação de uma metodologia fecunda; entretanto, o que causava perplexidade era a sua identificação entre "gênio" e "homem de sucesso" e o fato de não considerar a influência do meio e da educação sobre a formação de personalidades excepcionais. Até em nossos dias existem teorias (as teorias inatistas) e ilustres biólogos (além de psicólogos) que defendem a tese de que "gênio já se nasce". Outro interesse especial de Galton foi pelos problemas de mensuração das capacidades humanas, como testemunham as suas *Pesquisas sobre a capacidade humana e o seu desenvolvimento* (1883). Ainda na Inglaterra, não se deve esquecer Charles Spearman (1863-1945), James Ward (1843-1925) e George F. Stout (1860-1944).

Nos Estados Unidos, foi W. James quem deu impulso à psicologia. E as maiores contribuições entre os psicólogos experimentais foram dadas precisamente por aqueles que se haviam formado com Wundt em Lípsia, dentre os quais cabe mencionar J. Stanley Hall (1844-1924), que, em 1883, fundou o laboratório de psicologia experimental de Baltimore, e James Cattell (1860-1940), que, tendo se ocupado do emprego dos reativos mentais, é considerado como um dos fundadores da psicologia do trabalho.

Na Itália, cabe recordar E. Morselli, F. de Sarlo, A. Mosso e especialmente G. Sergi, que fundou um laboratório de psicologia na Universidade de Roma em 1889.

8. As origens da sociologia científica

8.1. Émile Durkheim e as "regras do método sociológico"

A sociologia do século XIX é a "sociologia dos filósofos sistemáticos". Ela é filha das esperanças ou dos temores suscitados pelo desenvolvimento da sociedade industrial, cujas características essenciais Saint-Simon intuíra: organização racional, despersonalização funcional, interdependência das funções, planificação e

divisão do trabalho, programação centralizada da produção (F. Ferrarotti). Diante desse fato, Comte teoriza um sistema autoritário, Spencer um sistema sociológico em evolução, mas sob o signo de individualismo radical, Proudhon vê na justiça a mola do progresso e Marx, por seu turno, "pré-vê", uma justiça que se realizará por força de leis inexoráveis que, mudando a estrutura material, convulsionarão as atuais relações sociais injustas.

Com Émile Durkheim (1855-1917), a sociologia "sistemática" entra em crise. Na opinião de Durkheim, a sociologia não é e não deve ser filosofia da história, que pretenda descobrir as *leis gerais* que giram a marcha do "progresso" de toda a humanidade. Ela também não é e não deve ser metafísica, que se julgue em condições de determinar a *natureza* da sociedade. E a sociologia não é nem psicologia nem filosofia. Como, da mesma forma, a sociologia não pode pretender se erigir em *scientia scientiarum.*

Para Durkheim, a sociologia é uma ciência: ciência autônoma e diferente das outras ciências. Entretanto, para que a sociologia possa se qualificar como ciência autônoma, deve-se especificar tanto o seu "objeto" como as "regras do método". E é isso o que faz Durkheim em *As regras do método sociológico* (1895). Antes de mais nada, enquanto Comte se preocupara em especificar as leis da "física social" (leis da "estatística social", que determinam o equilíbrio social, e leis da "dinâmica social", que determinam o desenvolvimento necessário) e enquanto Spencer pensava ter identificado as leis que determinam a evolução de tipo orgânico das formas sociais, Durkheim se empenha na especificação do objeto típico da sociologia, isto é, dos "fatos sociais". Escreve ele: "Eles consistem em modos de agir, pensar e sentir exteriores ao indivíduo e dotados de poder de coerção em virtude do qual se impõem. Conseqüentemente, não podem ser confundidos com os fenômenos orgânicos, porque consistem em representações e em ações, nem com os fenômenos psíquicos, que não têm outra existência senão a que experimentam na consciência individual e por meio dela". Os fatos sociais, portanto, são irredutíveis à vida biológica e, não tendo o indivíduo como substrato, têm como base a sociedade.

Como tal, o "fato social" não se reduz ao fato psíquico do simples indivíduo, o que fica evidente pela "coerção" que ele — o fato social — exerce sobre o indivíduo a partir do exterior, seja mediante sanções, seja mediante resistência que ele opõe às tentativas individuais de modificação de uma instituição, crença ou uso qualquer. Afirma Durkheim: "As naturezas individuais nada mais são do que a matéria indeterminada que o fator social determina e transforma. Certos estados psíquicos, como a religiosidade, o ciúme sexual, a piedade filial e o amor paterno, longe de serem inclinações inerentes à natureza humana, derivam da organização

coletiva (...). Quase tudo o que se encontra nas consciências individuais vem da sociedade".

Assim, existem os "fatos sociais", objeto específico de pesquisa daquela ciência autônoma que é a sociologia, que, ademais, poderá se ocupar de duas grandes categorias de fatos: os fatos "normais" e os fatos "patológicos". Ainda em *As regras do método sociológico,* podemos ler: "Nós chamamos normais os fatos que apresentam as formas mais gerais e daremos aos outros o nome de morbosos ou patológicos". Naturalmente, "as formas mais gerais" só se dão em relação a determinada sociedade e em fase específica do seu desenvolvimento. Desse modo, uma função preliminar da sociologia é o da classificação dos tipos de sociedade, o que é feito distinguindo as sociedades, com base em seu grau de complexidade, desde as hordas até as modernas sociedades complexas.

Existem, portanto os fatos sociais; estes podem ser distinguidos, sem que se os avalie, em fatos normais e fatos patológicos; a sociologia é a ciência que, considerando os fatos sociais "como coisas", procura "a causa determinante de um fato social (...) entre os fatos sociais anteriores e não entre os fatos da consciência individual".

8.2. O "suicídio" e a "anomia"

Para Durkheim, essas reflexões metodológicas não constituíram um exercício *in vacuo.* Ao contrário, elas brotaram do mais vivo de suas pesquisas concretas. Dentre elas, o seu primeiro trabalho importante trata *Da divisão do trabalho social* (1893), que busca oferecer explicação da divisão do trabalho, mas, sobretudo, procura investigar sobre a solidariedade social na sociedade moderna. Para tanto, Durkheim distingue entre sociedade *simples* (baseada nos vínculos da consangüinidade) e *sociedade* ou *tipo social secundário,* tipificado pela divisão e pela especialização das funções. Nas sociedades simples ou primitivas, Durkheim vê um patrimônio comum de idéias, avaliações e experiências que cimenta os membros da comunidade, dando-lhes coração único e uma só mente. Nesse tipo de sociedade, temos *solidariedade mecânica.* Essa solidariedade mecânica, porém, não se encontra na sociedade industrial moderna, onde os sujeitos se distinguem por profissão, por ambiente familiar e social, pela educação recebida, em suma, com base na divisão do trabalho. E, na opinião de Durkheim, a divisão do trabalho teria precisamente a função de fornecer o fator de coesão em condições de unir em solidariedade orgânica membros não mais homogêneos e com diferentes interesses.

Durkheim aprova o fenômeno da divisão orgânica do trabalho, vendo nela um desenvolvimento normal e, em última análise, feliz das sociedades humanas. Considera como coisas boas a diferen-

ciação dos ofícios e dos indivíduos, a redução da autoridade da tradição, o crescente domínio da razão, o desenvolvimento da parte deixada à iniciativa pessoal (R. Aron). Entretanto, registra também elementos de insatisfação e acena de passagem para o aumento do número de *suicídios,* tema sobre o qual, em 1897, publicou *O suicídio,* onde, depois de discutir sobre a predisposição psicológica e sobre a determinação social do suicídio, Durkheim, baseando-se em comparações estatísticas, distingue três tipos de suicídio, que correspondem a três tipos de solidariedade social.

Há o *suicídio altruísta:* trata-se do suicídio provocado por motivos sociais, como quando um homem se mata para evitar o opróbio da desonra ou como quando uma pessoa anciã de tribo nômade tira a própria vida para evitar ser peso para o grupo. O suicídio altruísta se verifica no seio de grupos fortemente coesos, onde os fins coletivos são vividos e considerados como superiores aos fins individuais e onde o indivíduo conta unicamente em função do grupo. Ao lado do altruísta, porém, há o *suicídio egoísta,* que se dá em pessoas pouquíssimo ligadas ao grupo. Em outros termos, o suicídio egoísta é típico de situação social em que prevalecem a responsabilidade, a iniciativa individual e a livre escolha pessoal, na qual a crise deve ser enfrentada mais com meios e recursos pessoais do que institucionais. Por fim, além do *suicídio altruísta* e do *egoísta,* há ainda o *suicídio anômico. Anomia* (a-nomos = privado de leis) é uma situação social na qual não existem mais leis ou regras ou, se existem, são confusas, contraditórias ou então ineficazes. Nessa situação, até quando o grupo permanece, não há mais qualquer solidariedade e o indivíduo não conta mais com sistemas de apoio nem com pontos de referências. A anomia é estado de desordem. Durkheim se deu conta de que o percentual de suicídios aumenta nas épocas de forte depressão econômica e dissenção social, mas viu que esse percentual também cresce nos períodos de prosperidade imprevista: segundo ele, a depressão e a prosperidade levariam à derrocada das expectativas e, com isso, ao aumento dos suicídios.

Por outro lado, Durkheim também apresenta muitas exemplificações de suicídios altruístas e egoístas, em confirmação às suas idéias. Assim, por exemplo, passamos a saber que o número de suicídios é muito elevado entre os livres-pensadores, bem como entre os protestantes, ao passo que entre os católicos o percentual é baixo e mais baixo ainda entre os judeus, devido à integração social produzida por suas respectivas crenças. Durkheim nos diz ainda que se registram mais suicídios entre os solteiros, os divorciados e os viúvos do que entre os casados, da mesma forma que, entre estes, são mais numerosos nas pessoas casadas sem filhos do que nas casadas com filhos.

Criticado por vários lados (pela idéia de "fato social", pela rigidez fechada de uma sociologia "autônoma" que é quase como que protegida das contribuições das outras ciências), Durkheim (ao qual devemos um trabalho de grande relevância sobre *As formas elementares da vida religiosa,* 1912) influiu decisivamente sobre uma numerosa gama de sociólogos, a começar por L. Lévy-Bruhl (1857-1939, autor de obras como *A moral e a ciência dos costumes,* 1903; *As funções mentais nas sociedades inferiores,* 1910; *O sobrenatural e a natureza na mentalidade primitiva,* 1931).

Raymond Aron vê no centro do pensamento de Durkheim "o esforço para demonstrar que o pensamento racionalista, individualista e o liberal é o termo provisoriamente último da evolução histórica. Essa escola de pensamento, que corresponde à estrutura das sociedades modernas, deve ser aprovada, mas ao mesmo tempo arriscaria a provocar a desagregação social e o fenômeno da anomia, se as normas coletivas, indispensáveis a todo consenso, não fossem reforçadas".

Capítulo X

O EMPIRIOCRITICISMO DE RICHARD AVENARIUS E DE ERNST MACH

1. Richard Avenarius e a crítica da "experiência pura"

1.1. O que é a "experiência pura"?

O termo *empiriocriticismo* foi cunhado por Richard Avenarius para indicar uma idéia de filosofia que se esforça por "alcançar posição acima das partes" e que se coloca como tentativa decisiva que o homem faz para considerar criticamente o que outros homens dizem experimentar. Nesse sentido, o empiriocriticismo pretende propor o retorno àquela experiência que precede a distinção entre o físico e o psíquico e que não pode ser interpretada nem de modo idealista nem à maneira materialista.

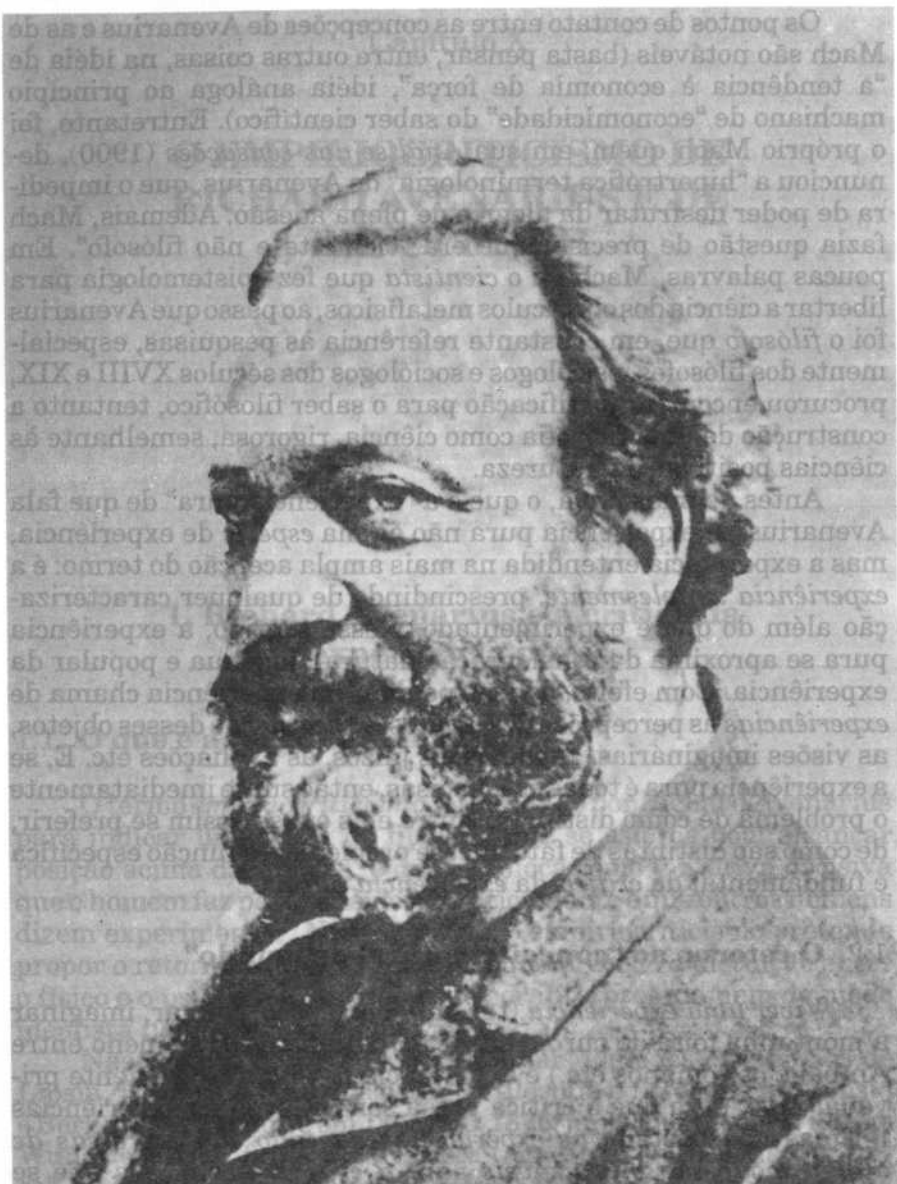
Nascido em Paris, em 1843, de pais alemães originários de Lípsia, Richard Avenarius estudou filosofia e fisiologia em Lípsia e Berlim, laureando-se em 1868. Em 1876, juntamente com Wilhelm Wundt e outros, fundou a "Revista trimestral de filosofia científica", destinada a exercer indiscutível influência sobre a cultura alemã. A partir de 1877 — até a sua morte, ocorrida em 1896, aos cinqüenta e três anos —, Avenarius ensinou *filosofia indutiva* na Universidade de Zurique. Em 1876, publicou o escrito *Filosofia como pensamento do mundo segundo o princípio do mínimo dispêndio de força. Prolegômenos a uma crítica da experiência pura.* A esse trabalho está ligada a que seria a principal obra de Avenarius: a *Crítica da experiência pura,* em dois volumes (1888-1890). De 1891 é *O conceito humano do mundo.*

Os pontos de contato entre as concepções de Avenarius e as de Mach são notáveis (basta pensar, entre outras coisas, na idéia de "a tendência à economia de força", idéia análoga ao princípio machiano de "economicidade" do saber científico). Entretanto, foi o próprio Mach quem, em sua *Análise das sensações* (1900), denunciou a "hipertrófica terminologia" de Avenarius, que o impedira de poder desfrutar da alegria de plena adesão. Ademais, Mach fazia questão de precisar que era "cientista e não filósofo". Em poucas palavras, Mach foi o *cientista* que fez epistemologia para libertar a ciência dos obstáculos metafísicos, ao passo que Avenarius foi o *filósofo* que, em constante referência às pesquisas, especialmente dos filósofos, psicólogos e sociólogos dos séculos XVIII e XIX, procurou encontrar justificação para o saber filosófico, tentanto a construção de uma filosofia como ciência rigorosa, semelhante às ciências positivas da natureza.

Antes de mais nada, o que é a "experiência pura" de que fala Avenarius? A experiência pura não é uma *espécie* de experiência, mas a experiência entendida na mais ampla acepção do termo: é a *experiência simplesmente,* prescindindo de qualquer caracterização além do que é experimentado. Nesse sentido, a experiência pura se aproxima da consideração natural, ingênua e popular da experiência. Com efeito, a visão popular da experiência chama de *experiências* as percepções dos objetos, a recordação desses objetos, as visões imaginárias, as idéias, os juízos, as avaliações etc. E, se a experiência pura é todas essas coisas, então surge imediatamente o problema de como distinguir entre elas ou, se assim se preferir, de como são distintas de fato. E esse problema é a função específica e fundamental da *crítica* da *experiência pura.*

1.2. **O retorno ao "conceito natural de mundo"**

Viver uma experiência (ter uma percepção, sonhar, imaginar a montanha feita de ouro, pensar na batalha de Trasímeno entre Aníbal e os romanos etc.) é experiência *íntima,* inteiramente privada. Mas, para que a crítica possa ser possível, as experiências íntimas não bastam: *as experiências que não são expressas de algum modo são inutilizáveis para a crítica.* Assim, eis que se apresenta nova interrogação: por que meios uma experiência deve ser expressa e fazer-se manifesta para que possa ser levada em consideração pela crítica?

A resposta de Avenarius a essa pergunta é a seguinte: "Uma parte constitutiva qualquer do nosso ambiente encontra-se em tal relação com os indivíduos humanos que, posta aquela, estes afirmam uma experiência: 'algo é experienciado' etc." Com isso, Avenarius define e identifica a experiência com a sua expressão:

Richard Avenarius (1843-1896) foi o teórico de uma experiência pura voltada para a eliminação de toda distinção entre o físico e o psíquico.

"E, se concordamos em que o constituinte do ambiente é o pressuposto da afirmação, então esta última se põe como experiência". *A experiência é tal só enquanto é afirmada.* Aliás, não é que a afirmação seja o meio de expressão da experiência: a afirmação é a experiência, ao passo que o conteúdo da afirmação *(das Ausgesagte)* é o experienciado.

A experiência de que fala Avenarius, portanto, não é a experiência íntima e inefável. Trata-se muito mais de *experiência tornada pública,* no processo de comunicação, através de *"meios comportamentais de expressão da experiência,* meios de expressão que se reduzem ao comportamento verbal *(das Aussagen).* Uma experiência não verbalizada e não verbalizável, portanto, é *contradictio in adiecto"* (A. Verdino).

Decorre daí que, para Avenarius, a experiência é tudo o que é afirmado, prescindindo do fato de que aquele que formula a afirmação seja louco ou sábio, sonhador ou realista, letrado ou ignorante, filósofo ou cientista. A experiência, portanto, se configura (diversamente do que ocorre no empirismo tradicional ou, por exemplo, no positivismo) como uma enorme massa de "experiências afirmadas", sobre a qual se exerce *depois* a crítica, que indaga sobre as diversas *condições* em que se situa ou se verifica cada experiência.

Um dos resultados mais importantes da crítica da experiência pura é o retorno ao *conceito natural de mundo.* A realidade é que existem diversos "conceitos de mundo", que são *construções históricas* que incluem conhecimentos, crenças e experiências desenvolvidas em âmbitos sociais precisos e diversos; são construções históricas que, ademais, se distinguem uma das outras, ainda que aqueles que as afirmam as caracterizem como "absoluta e eternamente verdadeiras", como "verdades em si e por si". Ora, a crítica se propõe precisamente despojar todos esses conceitos *diversos* de mundo dos acréscimos estranhos *(Beibegriffe),* a fim de evidenciar o seu núcleo comum, alcançando assim um conceito universal de mundo válido para todos, sempre e em toda parte.

Para Avenarius, esse *conceito universal de mundo* coincide com o *conceito natural de mundo,* ou seja, com o conceito de mundo que o homem tinha quando ainda não fôra enjaulado nos mitos e nas teorias filosóficos. Todos os sistemas filosóficos, isto é, todos os conceitos históricos de mundo, nada mais são do que *modificações* de visão originária, cujo conteúdo constitui *o conceito natural de mundo* e que, por seu turno, consta de três proposições fundamentais: a) existem indivíduos; b) existem constituintes do ambiente; c) entre os indivíduos e os constituintes do ambiente existem múltiplas relações, além das relações existentes entre os diversos constituintes do ambiente.

1.3. Além da distinção entre o "físico" e o "psíquico"

Assim como o filósofo grego que "anda na confusão do mercado não para vender ou comprar alguma coisa, mas sim para contemplar todo o vaivém" ou como "ele anda por distantes países e tem relações com povos estrangeiros não para realizar negócios mais ou menos importantes, mas sim com objetivos de estudo", da mesma forma Avenarius procura "fazer com que só as próprias coisas falem", *assumindo* (e esse é o *pressuposto empiriocrítico)* que "no espaço diante de nós, há sempre, por um lado, um ambiente com múltiplos constituintes e, por outro lado, indivíduos humanos que fazem múltiplas afirmações" e que "os constituintes do ambiente formam os pressupostos do que se afirma".

O ambiente (que Avenarius designa com o símbolo R) determina as expressões humanas (simbolizadas por E) através do sistema nervoso (designado por C) do indivíduo que se expressa e cujo sistema nervoso depende não apenas dos estímulos do ambiente, mas também do alimento que assimila (designado por S). *A experiência é reação vital contínua do organismo ao ambiente.* Nesse sentido, observa Avenarius, são experiências autênticas tanto a do louco que diz experienciar que Deus lhe ordena jogar-se pela janela como a do primitivo que diz experienciar em sonho a visita a países distantes.

Desse modo, a crítica não se exerce sobre os dados do mundo externo, e sim muito mais sobre os dados do comportamento lingüístico dos indivíduos. Escreve Avenarius: "Nós nos colocamos diante dos filósofos, de seus partidos e de suas controvérsias não diferentemente do que nos colocamos diante dos intercâmbios do mercado ou dos parlamentos". A crítica, portanto, se impõe como uma metafilosofia, onde o crítico da experiência pura *(Kritizierendes Individuum)* submete a análise os produtos dos indivíduos que formulam afirmações *(Aussagende Individuen).*

Na experiência pura, portanto, todo homem se encontra diante de situações de fato, nas quais o que se tem verdadeiramente — e originariamente — é um ambiente e outros indivíduos humanos, ambiente e indivíduos ligados por vínculo "que não pode ser dissolvido". O indivíduo e o ambiente não são duas realidades opostas: tanto uma como outra pertencem à mesma experiência, pois se tem a experiência do ambiente no mesmo sentido em que se tem a experiência de si mesmo e dos outros indivíduos. Assim, quando se diz que um eu vê uma árvore, o que verdadeiramente se tem é que "o eu e a árvore, em iguais condições, são o conteúdo de um só e mesmo dado. O eu e o ambiente estão absolutamente na mesma linha no que se refere ao seu ser dado".

Essencialmente, o que o crítico descreve é a experiência de inter-ação entre ambiente e sistema nervoso do indivíduo, é

acontecimento biológico cujos constituintes são os *elementos* (designados por expressões como "verde", "azul", "frio", "quente", "duro", "suave", "doce", "azedo" etc.) e as *características* (expressões de qualificação, como "agradável", "desagradável", "belo", "feio", "benéfico", "antipático" etc). Podemos dizer que os elementos são descrições de sensações, ao passo que as características expressam as relações entre o eu e o ambiente, relações como o prazer e a dor, a mesmice e a alteridade, o familiar e o não-familiar, a segurança e a insegurança, o ser conhecido e o não ser conhecido, e assim por diante. E nada mais existe para além dos elementos e das características.

Essa é a razão por que Avenarius elimina a contraposição entre o *físico* e o *psíquico,* que é contraposição derivada da dependência biológica do indivíduo ao ambiente, mas que não indica dualidade real na experiência. Da mesma forma, não há distinção entre *coisa* e *pensamento* ou entre *matéria* e *espírito.* E nem se dá a possibilidade de distinguir a priori, como faz Kant, um eu dotado de estruturas categoriais.

Tudo o que a análise fisiológica nos permite ver é um conjunto de estados, sempre mais complexos, do sistema nervoso central, que é tipificado pela capacidade de adaptação ao ambiente. Daí o princípio da "economia do pensamento" que, em Avenarius, parece assumir dupla acepção: por um lado, o pensamento é visto como fruto da adaptação progressiva dos indivíduos ao ambiente, fruto que tende a obter o máximo resultado com o mínimo esforço; por outro lado, a filosofia entendida como crítica da experiência pura assume o ônus de purificar o ambiente cultural daqueles produtos do cérebro que são as diversas *Weltanschauungen* (cosmovisões, como a espiritualista e a materialista), fontes perenes de estéreis contraposições e disputas sem conclusão.

1.4. **Os danos da "introjeção"**

Essas disputas estéreis e sem solução surgem quando o mundo, originariamente concebido de modo unitário — segundo um realismo ingênuo —, é dividido em "alma" e "corpo". Essa divisão verifica-se na interpretação das expressões dos homens. Enquanto eu digo que a árvore não existe somente para mim, mas que as expressões dos outros indivíduos me fazem supor que ela exista também para eles como para mim, não estou indo de modo algum além da legítima analogia entre eu e meus semelhantes. Mas, se digo que a árvore está presente no meu semelhante sob a forma de "imagens", de "sensações" ou de "representações", então eu *introduzo* ou *introjeto* a árvore, supondo para o meu semelhante algo que não encontro em absoluto na minha própria experiência,

que sempre me apresenta as partes constituitivas do ambiente em determinadas relações com o meu corpo e nunca na minha consciência.

Na realidade, a introjeção vai além da experiência: ela rompe a unidade natural do mundo, dividindo-o em mundo externo e mundo interno, em ser e pensamento, corpo e alma, objeto e sujeito. Mas, como a introjeção vai além da experiência, toda tentativa de registrar os seus produtos em harmonia com a experiência está destinada ao malogro, transformando-se em fonte inexaurível de problemas aparentes. Na opinião de Avenarius, porém, esses problemas poderão ser eliminados procurando-se demonstrar que todo comportamento teórico e prático é determinado por modificações do sistema nervoso central e se, na trilha da teoria da evolução de Darwin, concebemos toda a vida psíquica, inclusive a ciência, como fenômeno *biológico* ao qual são aplicáveis as idéias darwinianas de luta pela existência, seleção e adaptação.

Foi esse o modo pelo qual Avenarius tentou "alcançar posição acima das partes". E foi essa a razão por que os "filósofos partidários" sentiram-se todos no direito e no dever de atacá-lo: assim, o espiritualista Wundt o atacou, acusando-o de materialismo; Husserl o censurou por psicologismo; Lênin o acusou de idealismo. E também foi essa a razão pela qual, atacado por todas as principais correntes de pensamento da época, Avenarius foi marginalizado da história das idéias, apesar de suas sutis análises sobre a continuidade entre mundo subjetivo e mundo objetivo e a sua "concepção sistemática das atividades cerebrais do homem, que efetivamente antecipa em parte os modelos cibernéticos e em parte a teoria geral dos sistemas, estendendo seu alcance ao setor em que eles ainda não ousaram ir: a função biológica das concepções filosóficas do mundo e a sua redutibilidade a variantes de único esquema fundamental descritível, pelo menos em princípio, em termos puramente físico-matemáticos" (V. Somenzi).

2. Ernst Mach: base, estrutura e desenvolvimento da ciência

2.1. A análise das sensações

Muito ligada à visão de Avenarius está a concepção filosófica de Ernst Mach, que elaborou suas idéias independentemente das de Avenarius e que, a exemplo dele, propôs um conceito biológico do conhecimento, considerando-o como adaptação progressiva aos fatos da experiência. Mach nasceu em Turas, na Morávia, em 1838.

Foi professor de física em Graz e Praga e, posteriormente, professor de filosofia em Viena. Morreu em Haar, nas proximidades de Munique, em 1916. Dentre as suas principais obras, devem-se recordar: *A mecânica no seu desenvolvimento histórico-crítico* (1883), *A análise das sensações e a relação entre físico e psíquico* (1900), *Os princípios da termologia desenvolvidos de modo histórico-crítico* (1896), *Lições científico-populares* (1896) e *Conhecimento e erro* (1905). Deve-se observar logo que, para Mach, as coisas e a natureza de que fala a ciência estão bem distantes da coisa em si e para si, do "verdadeiro" dado objetivo. Escreve Mach em *A análise das sensações:* "Para nós, portanto, o mundo não consiste em essências misteriosas que, interagindo com outra essência também misteriosa, o eu, geram as 'sensações', as únicas que nos são acessíveis. As cores, os sons, os espaços, os tempos etc., são para nós, provisoriamente, os elementos últimos (...) de que devemos indagar a concepção dada. É nisso, precisamente, que consiste a investigação da *realidade*".

E continua: "Cores, sons, calor, pressões, espaços, tempos etc., estão ligados entre si de modo múltiplo e a eles estão ligados disposições, sentimentos e volições. Desse tecido emerge o que é relativamente mais estável e duradouro, imprimindo-se na memória e exprimindo-se na palavra. Como relativamente mais duráveis assinalamos antes de mais nada os *complexos coordenados* (funcionalmente) no espaço e no tempo de cores, sons, pressões etc., que, precisamente por isso, assumem nomes específicos, sendo designados como *corpos (Körper)*. Esses complexos não são de modo algum persistentes em absoluto (...). Como *relativamente* persistente também se apresenta aquele conjunto de recordações, disposições e sentimentos ligados a determinado corpo *(Leib), designado como 'eu'.*"

Para Mach, a sensação é fato global. É forma de adaptação do organismo vivo ao ambiente: acomodação dos olhos e ouvidos; o "fenômeno do contraste" de cores e formas; o reconhecimento do mesmo objeto em condições diversas de iluminação; o reconhecimento de um ritmo musical (Mach antecipa a *psicologia da forma).* E é fato que diz respeito ao indivíduo, mas que é resultado da evolução da espécie: "Torna-se compreensível uma memória (...) que vá além do indivíduo. Uma psicologia no sentido spenceriano-darwiniano, inspirado na teoria da evolução, mas baseada em pesquisas positivas particularizadas, promete resultados mais ricos do que os obtidos por todas as especulações anteriores". E diz ainda Mach: "A coisa, o corpo, a matéria nada mais é do que a *conexão* dos elementos, das cores, dos sons etc., nada mais que as referidas características *(Merkmale)*".

2.2. O conhecimento científico como acontecimento biológico

Portanto, existe alguma coisa na base da ciência, só que essa alguma coisa não são os fatos, e sim as sensações. E a idéia que Mach, a exemplo de Avenarius, tem do conhecimento é conceito biológico, como já observamos: "A função biológica da ciência é a de oferecer ao indivíduo humano de sensibilidade plenamente desenvolvida uma *orientação* o mais possível *completa*. Um ideal científico diferente não é realizável e também não tem nenhum sentido".

A pesquisa científica continua e aperfeiçoa o processo vital pelo qual os animais inferiores — por meio de órgãos e comportamentos — se adaptam ao ambiente. "A ciência surge sempre através de processo de adaptação das idéias a determinado setor de experiênica. O resultado desse processo são os elementos de pensamento que têm a capacidade de representar todo o setor. Se o setor de experiência se amplia ou então se se reúnem vários setores até então separados, os elementos de pensamento habituais, como nos foram transmitidos, não são mais suficientes para representar o setor mais extenso. Na luta entre o hábito adquirido e o esforço de adaptação surgem os *problemas,* que, uma vez realizada a adaptação, desvanecem para dar lugar a outros, que tenham emergido nesse meio tempo". E o que é um problema? Em *Conhecimento e erro,* Mach responde à pergunta do seguinte modo: "O desacordo entre os pensamentos e os fatos ou o desacordo entre pensamentos — eis a origem do problema".

2.3. Problemas, hipóteses e seleção das hipóteses

Assim, temos os problemas. E tentamos resolver os problemas mediante hipóteses: "O papel essencial de uma hipótese é o de nos levar a fazer novas observações e novas pesquisas, em condições de confirmar, contradizer ou modificar a nossa conjectura. Em suma, o papel da hipótese é o de ampliar a nossa experiência".

Nesse sentido, Mach entendia as hipóteses como tentativas de adaptação a um "ambiente" que apresenta algo de *novo* e, portanto, de *estranho*. Sua "formação nada mais é do que aperfeiçoamento do pensamento instintivo", razão por que "podemos encontrar todos os seus elos intermediários". A imaginação premia a natureza com grande multiplicidade e riqueza de idéias, idéias que devem ser passadas pelo filtro da prova para ver se se coadunam ou não com os fatos, isto é, se são verdadeiras ou falsas.

E, enquanto "a adaptação dos *pensamentos* aos *fatos* é, melhor dizendo, a *observação,* a adaptação dos *pensamentos entre si* é a *teoria*. Por outro lado, a observação e a teoria nunca se separam de modo claro,

já que quase sempre a observação já é influenciada pela teoria e, tendo suficiente importância, ela então exerce por sua vez ação sobre a teoria", podendo fazê-lo confirmando, contraditando ou corrigindo a própria teoria. E "aquilo que a experimentação pode nos fazer conhecer é a *dependência* relativa dos elementos de um fenômeno ou a sua *independência.* O método fundamental é o método das variações".

O que a ciência nos dá a conhecer, precisamente, são interdependências entre fenômenos. Com efeito, "quando as ciências são muito desenvolvidas, cada vez mais raramente empregam os conceitos de causa e efeito. A razão disso é que esses conceitos são provisórios, incompletos e imprecisos", ao passo que *"a noção de função* permite representar muito melhor as relações dos elementos entre si". Mach não critica somente o conceito de causa, mas também, o que é óbvio por tudo o que foi dito, o conceito de *substância:* "Permanece *um* só tipo de *persistência da conexão* (ou relação). Sequer a *substância, a matéria,* é um *persistente incondicionado.* O que nós chamamos matéria é certa conexão regular dos *elementos* (sensações). As sensações dos vários sentidos de *um* homem, assim como as sensações de *vários* homens, por norma, são *reciprocamente* dependentes. Nisso consiste a matéria".

2.4. A ciência como economia do pensamento

Assim, a *pesquisa* começa de problemas por detrás dos quais está toda *a evolução biológica e cultural* da espécie: "Boa parte da adaptação conceitual se realiza de modo inconsciente e involutário, sob a guia dos fatos sensoriais. Se essa adaptação tornou-se bastante ampla a ponto de corresponder à maior parte dos fatos que se apresentam e se nos defrontam agora com um fato que contrasta fortemente com a linha de pensamento que nos é habitual, sem que estejam em condições de *perceber* imediatamente o fator determinante, que poderia levar a *nova* diferenciação, então surge *problema.* O novo, o insólito e o maravilhoso agem como o estímulo que chama a atenção para si. Então, razões práticas ou ainda apenas um sentimento de inquietação intelectual podem fazer nascer a vontade de eliminar a contradição e alcançar nova adaptação conceitual. Surge assim a *adaptação conceitual intencional, a pesquisa".*

E a pesquisa reestabelece a adaptação com a descoberta de "elementos da mesma espécie sempre presentes, apesar da variedade de fatos". Como escreve Mach em *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico,* "somente desse modo torna-se possível a descrição e comunicação sintética dos fatos". E aí emerge o conceito de *ciência como economia de pensamento,* no sentido de que as leis científicas permitem alcançar o conhecimento de vasto domínio de fatos com o menor esforço intelectual possível.

Ernst Mach (1838-1916) foi o teórico do valor econômico dos conceitos científicos.

Escreve Mach: "É função da ciência pesquisar o que é constante nos fenômenos naturais, seus elementos, o modo da sua relação e sua dependência recíproca. Mediante a descrição clara e completa, a ciência procura tornar inútil o recurso a novas experiências, economizando assim experiências. Uma vez que se conheça a dependência recíproca de dois fenômenos, a observação de um torna supérflua a observação do outro, que é co-determinado e pré-determinado pelo primeiro. Também na descrição pode ser economizado trabalho, usando métodos que permitam descrever de uma só vez e do modo mais breve o maior número de fatos".

E continua: "Toda a ciência tem o objetivo de substituir, ou seja, de *economizar* experiências, através da reprodução e da antecipação de fatos no pensamento. Essas reproduções são mais manejáveis do que a experiência direta e, sob certos aspectos, as substituem. Não é preciso reflexões muito profundas para que nos demos conta de que a função econômica da ciência coincide com a sua própria essência (...). A transmissão do saber através do ensino passa ao aluno a experiência realizada por outros, isto é, permite-lhe economizar experiências. Os conhecimentos experimentais de gerações inteiras tornam-se patrimônio das gerações posteriores por meio de escritos conservados nas bibliotecas. Até a linguagem, que é o meio da comunicação, é um instrumento econômico."

Ademais, nós "nunca reproduzimos os fatos completamente, mas somente naqueles seus aspectos importantes para nós (...). E também aqui se manifesta a tendência à economia". E a especificação da classificação e a descrição das interdependências, em suma, "todo o processo do conhecimento científico, têm significado econômico", já que "toda a ciência tem (...) a função de substituir a experiência". "Por isso, a ciência deve permanecer no *âmbito* do experimentável. Embora preceda à experiência, desta espera a confirmação ou o desmentido. E aquilo sobre o qual não é possível confirmação ou desmentido é algo que não lhe diz respeito".

Embora vendo a ciência dentro da teoria da evolução e embora sustentando que a ciência "constitui indubitavelmente o fator mais importante do ponto de vista da biologia e da civilização, (enquanto) começou a substituir a adaptação hesitante e inconsciente pela adaptação *metódica*, mais rápida e claramente *consciente*", Mach não nega em absoluto que, "embora no início o conhecimento fosse apenas meio, posteriormente, uma vez que se desenvolveram as suas exigências, não se pensa mais na necessidade material".

2.5. Críticas à mecânica newtoniana

Para Mach, o homem é parte da natureza; não há oposição entre instinto e inteligência; esta aperfeiçoa historicamente o que

o outro construiu; a linguagem, a consciência e a razão são resultados da evolução e, agora, poderosos instrumentos da evolução; com isso, também a ciência tem o seu desenvolvimento histórico. Mach é bem claro sobre a importância da consciência desse desenvolvimento: "Quem conhece todo o curso do desenvolvimento da ciência avaliará a importância de qualquer movimento científico atual de modo muito mais livre e correto do que poderia fazê-lo quem, limitado no seu juízo ao período de tempo que ele próprio viveu, via somente a direção que a ciência tomara momentaneamente".

Mach escreveu uma famosa história da mecânica onde critica a possibilidade de estender leis e conceitos mecânicos a outros domínios. E, no prefácio à sétima edição (1912) de *A mecânica no seu desenvolvimento histórico-crítico,* Mach faz questão de dizer peremptoriamente: "Em particular, não retrato nada das minhas críticas no espaço e no tempo absolutos, que continuo a considerar *monstruosidades* conceituais. Nesta edição, fica mais claro o fato de que Newton, embora falando muito dessas entidades, não fez delas nenhum uso efetivo." Embora conseguisse encontrar os pontos fracos da mecânica, encontrando-se portanto no bom caminho, Mach não conseguiu aceitar a relatividade (nem a existência dos átomos).

A obra epistemológica de Mach foi muito influente entre os convencionalistas e mais ainda entre os neopositivistas. Discutida em cada um de seus pontos, foi atacada energicamente por Lênin em sua obra *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária* (1908, publicada em 1909). Sem meios termos, Lênin escreve que, enquanto Engels segue o caminho do materialismo, Mach segue o do idealismo: "Nenhum subterfúgio e nenhum sofisma (...) pode eliminar o fato claro e indiscutível de que a doutrina de Ernst Mach, a doutrina das coisas consideradas como complexos de sensações, é idealismo subjetivo, é simples renascimento da doutrina de Berkeley". Na realidade, para Lênin, "a função objetiva, de classe, do empiriocriticismo se reduz a servir os fideístas em sua luta contra o materialismo em geral e contra o materialismo histórico em particular".

Diante dessas acusações, sem se perturbar muito, Mach replicou: "Em minhas palavras foram identificadas facilmente opiniões comuns, correntes, e eu fui transformado em idealista, em berkeleyano (...), culpas das quais, porém, creio ser inocente".

Capítulo XI

O CONVENCIONALISMO DE HENRI POINCARÉ E PIERRE DUHEM

1. O convencionalismo moderado de Henri Poincaré

1.1. Poincaré: a convenção não é arbítrio

Foi Edouard Le Roy (1870-1954), espiritualista ligado ao modernismo e autor de várias obras (como *Ciência e filosofia,* 1899-1900; *A ciência positiva e a filosofia da liberdade,* 1900; *Um novo positivismo*, 1901, livro dedicado a Bergson; *Dogma e crítica,* 1906), que propugnou um *convencionalismo exasperado* na teoria da ciência, afirmando que leis e teorias científicas têm caráter convencional, tanto que é vão toda sua verificação ou controle a fim de determinar uma presumida objetividade das próprias teorias. Para Le Roy, o próprio *fato* é algo de elaborado e construído pelas categorias do cientista, pelas quais, precisamente, o fato é definido.

Exatamente como correção a tal convencionalismo extremado o físico Pierre Duhem (1861-1916) e o matemático Henri Poincaré (1854-1912) criaram uma forma de *convencionalismo moderado,* que foi e continua sendo uma teoria da ciência influente e fecunda. Poincaré expôs a sua concepção em dois célebres volumes, *A ciência e a hipótese* (1902) e *O valor da ciência* (1905), mostrando-se disposto a reconhecer o elemento *convencional* na ciência sem que isso o leve a sacrificar o menos presente e real caráter cognoscitivo e objetivo das teorias científicas.

Escreve Poincaré em *O valor da ciência:* "Para Le Roy, a ciência nada mais é do que norma de ação. Não nos é possível conhecer nada. Entretanto, aqui estamos e somos obrigados a agir. Desse modo, por acaso, fixamo-nos normas. E é ao conjunto dessas

Henri Poincaré (1854-1912) proclamou o valor Hipotético dos postulados geométricos e foi o criador de convencionalismo moderado na concepção das ciências empíricas.

normas que chamamos ciência. Da mesma forma, desejosos de divertirem-se, os homens instituíram algumas regras de jogo, como, por exemplo, do trique-traque, que poderiam se apoiar no consenso universal melhor do que a própria ciência. E, do mesmo modo, sendo obrigados a escolher, mas incapazes de fazê-lo, lançam ao ar uma moeda. A regra do trique-traque é certamente uma regra de ação como a ciência, mas deve-se acreditar verdadeiramente que a comparação seja justa e que não vemos a diferença?"

E prossegue ele: "As regras do jogo são convenções arbitrárias. Teríamos podido também adotar a convenção oposta, *que não teria sido menos boa que a outra*. A ciência, ao contrário, é norma de ação que tem êxito, pelo menos em linhas gerais, ao passo que, acrescento, a norma contrária não teria êxito. Se digo 'para produzir hidrogênio, faça um ácido agir sobre o zinco', estou formulando uma norma de ação que têm êxito. Eu teria podido dizer "faça a água destilada agir sobre o ouro', o que também teria sido uma norma, só que não teria obtido êxito. Portanto, se as 'receitas' científicas têm valor como norma de ação, isso depende do fato de nós sabermos que elas alcançam êxito, pelo menos geralmente. Mas saber isso significa saber alguma coisa. Então, por que nos dizeis que não podemos conhecer nada? A ciência prevê — e exatamente porque prevê ela pode ser útil e servir de norma de ação."

1.2. A teoria institui o fato e "a experiência é a única fonte da verdade"

Claro, existem elementos convencionais na ciência, mas eles encontram seus limites tanto na *base* como no *edifício* da própria ciência. Na base, porque não é verdade aquilo que diz Le Roy, isto é, que o cientista cria o fato, ainda que seja verdade que o cientista cria o "fato científico", *dele falando no interior de uma teoria científica: "Tudo o que o cientista cria em fato é a linguagem na qual ele o enuncia"*. O cientista, portanto, não cria os fatos: os fatos existem em estado de fatos *brutos*. E o cientista faz alguns desses fatos brutos tornarem-se "fatos científicos". Por isso, "parece supérfluo procurar saber se o fato bruto está fora da ciência, pois não pode haver ciência sem fato científico nem fato científico sem fato bruto, enquanto o primeiro é a tradução do segundo".

Mas, então, o que resta da tese de Le Roy? É isso o que se pergunta Poincaré, para responder: "Resta o seguinte: o cientista intervém ativamente, escolhendo os fatos que merecem ser observados. Um fato isolado, em si mesmo, não tem valor algum; mas adquire interesse se pensamos que ele poderá nos ser de ajuda para prever outros ou ainda se, antes de ser previsto, a sua verificação constitui a confirmação de uma lei. E quem escolhe os fatos que,

respondendo a essas condições, merecem o direito de cidadania na ciência? É a atividade livre do cientista".

Por outro lado, é bem verdade que os cientistas erigem por vezes leis dentre as mais universais e confirmadas em princípios indiscutíveis e "cristalizados, não mais submetidos ao controle da experiência"; entretanto, também é verdade que, dentro desses princípios, cria-se toda uma série de hipóteses que, embora criadas pelo homem, são passíveis de controle empírico. Com efeito, "a experiência é a única fonte da verdade". Naturalmente, "toda generalização é uma hipótese" e "a hipótese tem, portanto, papel necessário, que ninguém jamais contestou", como, por exemplo, na escolha dos fatos "de grande rendimento", como lemos em *Ciência e método* (1909). Em todo caso, a hipótese, "tão logo seja possível e o mais freqüentemente possível, deve ser submetida a verificação". E é óbvio, escreve Poincaré em *A ciência e a hipótese,* que, "se ela não suportar semelhante prova, deve-se sem dúvida abandoná-la".

Por vezes, esse repúdio à hipótese se faz a contragosto, mas, para Poincaré, esse sentimento não tem justificação: "Pelo contrário, o físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria encher-se de alegria, porque encontra assim inesperada oportunidade de descoberta".

1.3. **Os axiomas da geometria como definições mascaradas**

Convencionalista moderado nas ciência físico-naturalistas, Poincaré ficou conhecido por sua famosa e hoje clássica tese convencionalista relativa à natureza dos axiomas (da geometria). Com efeito, naquele momento, depois da descoberta das geometrias não-euclideanas, erguia-se a questão da natureza do espaço físico: ele teria estrutura euclideana ou não-euclideana? O que vale para ele: os teoremas de Euclides, os de Lobačewskij ou os de Riemann?

Poincaré deu a seguinte resposta clássica a essa questão: *"Os axiomas geométricos não são (...) nem juízos sintéticos a priori nem fatos experimentais.* Eles são *convenções.* Entre todas as convenções possíveis, a nossa escolha é *guiada* por fatos experimentais, mas permanece *livre* e só é limitada pela necessidade de evitar toda contradição . É assim que os postulados podem permanecer *rigorosamente* verdadeiros ainda quando até as leis experimentais que determinaram a sua adoção são apenas aproximativas. Em outros termos, *os axiomas da geometria* (não estou falando dos da aritmética) *nada mais são que definições mascaradas.* Então, o que devemos pensar da seguinte questão: a geometria euclideana é verdadeira? Bem, essa interrogação não tem nenhum sentido (...). Uma geometria não pode ser mais verdadeira que outra: ela só pode ser apenas *mais cômoda".*

2. Pierre Duhem e a natureza da teoria física

2.1. Duhem: o que é uma teoria física?

Como já observamos, outro prestigioso representante do convencionalismo é Pierre Duhem, físico e historiador da ciência, que, com o seu famoso livro *A teoria física: o seu objeto e a sua estrutura* (1906), pretendia efetuar "uma simples análise lógica do método com o qual progride a ciência física", convencido de que sua obra metodológica se houvesse "desenvolvido da prática cotidiana da ciência".

Para Duhem, antes de mais nada, *"uma teoria física não é uma explicação. É um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de número restrito de princípios, que têm o objetivo de representar do modo mais simples, mais completo e mais exato um conjunto de leis experimentais"*. Portanto, nada de explicações: "Uma teoria *verdadeira* não dá explicações das aparências físicas conforme à realidade, mas representa de modo satisfatório um conjunto de leis experimentais; teoria *falsa* não é tentativa de explicação baseada em suposições contrárias à realidade, mas conjunto de proposições que não concordam com as leis experimentais. *Para uma teoria física, a concordância com a experiência é o único critério de veracidade."*

A teoria física, portanto, é um conjunto de proposições matemáticas, conjunto convencional e econômico tão mais poderoso quanto mais vasto é o número de leis deriváveis dele: "A redução das leis físicas a teorias contribui para essa *economia intelectual* na qual Ernst Mach vê o fim e o princípio de ciência". E, na opinião de Duhem, existe o desenvolvimento da física no qual vemos luta contínua entre "a natureza que não se cansa de produzir" e a razão que não quer "cansar-se de compreender": com efeito, "incansavelmente, o experimentador revela fatos até então insuspeitados e formula novas leis e o teórico elabora continuamente representações mais concisas e sistemas mais econômicos para que a mente humana possa acumular tais riquezas."

A teoria física é construção do intelecto humano. E ela "não nos dá nunca a explicação das leis experimentais e não nos revela em caso algum as realidades que se ocultam por trás das aparências sensíveis. Mas, quanto mais se aperfeiçoa, mais percebemos que a ordem lógica em que ela dispõe as leis experimentais é o reflexo de uma estrutura ontológica".

2.2. Controles holísticos e negação do *experimentum crucis*

Diante do *fetichismo* dos fatos proclamado pelo positivismo, a consciência dos convencionalistas em relação à relevância do *teó-*

rico constitui grande passo adiante, que lhes permitiu compreender o *dinamismo da ciência,* que, além de ter método, também tem história. E a física "progride" (...) porque a experiência produz continuamente novas concordâncias entre leis e fatos e porque, incessantemente, os físicos retocam e modificam as leis para poderem representar os fatos de modo mais exato".

Precisamente nesse ponto, a propósito do experimento, Duhem deu uma de suas contribuições mais notáveis, levantando a idéia dos controles chamados "holísticos" (idéia retomada em nossos dias pelo lógico W. V. O. Quine, tanto que é chamada de "tese Duhem-Quine") e a outra teoria, derivada da idéia dos controles holísticos, de que não ocorrem *experimenta crucis.*

Escreve ele: "O físico se propõe demonstrar a inexatidão de uma proposição. Para deduzir dessa proposição a previsão de um fenômeno, para realizar o experimento que deve demonstrar se o fenômeno se produz ou não, para interpretar os resultados de tal experiência e constatar que o fenômeno previsto não se produziu, ele não se limita a fazer uso de proposição em discussão. Usa também todo um conjunto de teorias aceitas sem reservas. A previsão do fenômeno, cuja falta de concretização deve cortar o debate, não brota da proposição em contestação tomada isoladamente, mas dela relacionada com todo o conjunto das teorias".

Tudo isso significa que a prova de uma *hipótese* não pode se efetuar em condições de isolamento dessa hipótese: precisamos também de hipóteses auxiliares (isto é, que ajudem a hipótese em questão a produzir conseqüências observáveis), de instrumentação (englobando e pressupondo outras teorias) etc. Desse modo, "o físico não poderá nunca submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas apenas todo um conjunto de hipóteses. Quando a experiência está em desacordo com suas previsões, ela nos indica que pelo menos uma das hipóteses que constituem o conjunto é inaceitável e deve ser modificada, mas não aponta qual deverá ser modificada".

E continua Duhem: *"O único controle experimental da teoria física que não é ilógico consiste em confrontar* todo o sistema da teoria física com todo o conjunto das leis experimentais *e avaliar se o segundo conjunto é representado pelo primeiro de modo satisfatório".* E isso, sustenta Duhem, determina a impossibilidade de realizar em física o "experimentum crucis", segundo o qual (basta pensar no experimento de Foucault para determinar a veracidade da hipótese corpuscular da luz, defendida por Newton, Laplace e Biot, ou da hipótese ondulatória, defendida por Hygens, Young e Fresnel), dadas duas hipóteses incompatíveis, dever-se-ia decidir de modo *irrefutável* e *inequívoco* a veracidade de uma ou de outra, realizando uma condição que, em conexão com a primeira,

deveria dar certo resultado e, em conexão com a segunda, deveria dar outro resultado. Entretanto, afirma Duhem, isso não é possível: o *experimentum crucis* pretende afirmar que, se uma hipótese é falsa, a outra necessariamente é verdadeira.

Mas, pergunta Duhem, "duas hipóteses de física constituem alguma vez dilema tão rigoroso? Ousaríamos afirmar que nenhuma outra hipótese é imaginável? (...) O físico nunca está certo de ter efetuado todas as suposições imagináveis: a veracidade de uma teoria se decide por cara ou coroa".

3. Por uma avaliação do convencionalismo

O convencionalismo é uma filosofia da ciência *consistente* e profunda. Ela demistificou o fetichismo oitocentista e positivista do "fato"; tornou clara a função da fantasia na ciência; criou instrumentos para compreender o dinamismo da ciência e, sobretudo (como evidenciou o próprio Popper, em sua *Lógica da descoberta científica),* teve o mérito de ter "contribuído para esclarecer as relações entre teoria e experimento".

Entretanto, deve-se notar que é muito discutível a idéia convencionalista da *simplicidade* do mundo "como é revelada pelas leis da física". Ademais, deve-se atentar para o fato de que é verdade que o *experimentum crucis* não dá a verdade definitiva, mas, dado o saber da época, não se compreende por que os resultados dos *experimenta crucis* não sejam aceitáveis (provisoriamente). E, por fim, mesmo sendo verdade que o controle de uma hipótese nunca é o controle de hipótese isolada, entretanto, seja por motivos práticos, seja por razões lógicas, o controle de uma hipótese não envolve *todo* o saber, enquanto, por exemplo, devemos aceitar como válida (pelo menos no momento) aquela parte do saber que serve para estabelecer um protocolo que determina a falsidade da teoria e o que essa parte de saber implica e pressupõe.

Outro perigo que se identifica, pelo menos em alguns convencionalistas (por exemplo, Dingler), é o seguinte: exigindo do saber científico mais a *certeza* do que o *progresso,* há o risco de teorizar e avaliar a emissão de hipóteses *ad hoc* nas teorias periclitantes — essa é operação logicamente sempre possível, mas que, no entanto, teria como efeito a estagnação da ciência.

Oitava parte

A FILOSOFIA NA PASSAGEM DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX

"Sócrates foi um equívoco: toda a moral do aperfeiçoamento, inclusive a cristã, foi um equívoco (...)"

Friedrich Nietzsche

"Nós estamos abertos para a possibilidade de que o sentido e o significado surjam apenas no homem e na sua história. Mas não no homem isolado e sim no homem histórico. Porque o homem é ser histórico".

Wilhelm Dilthey

"Ser superados no palco científico é (...) não apenas o nosso destino, de nós todos, mas também o nosso objetivo."

Max Weber

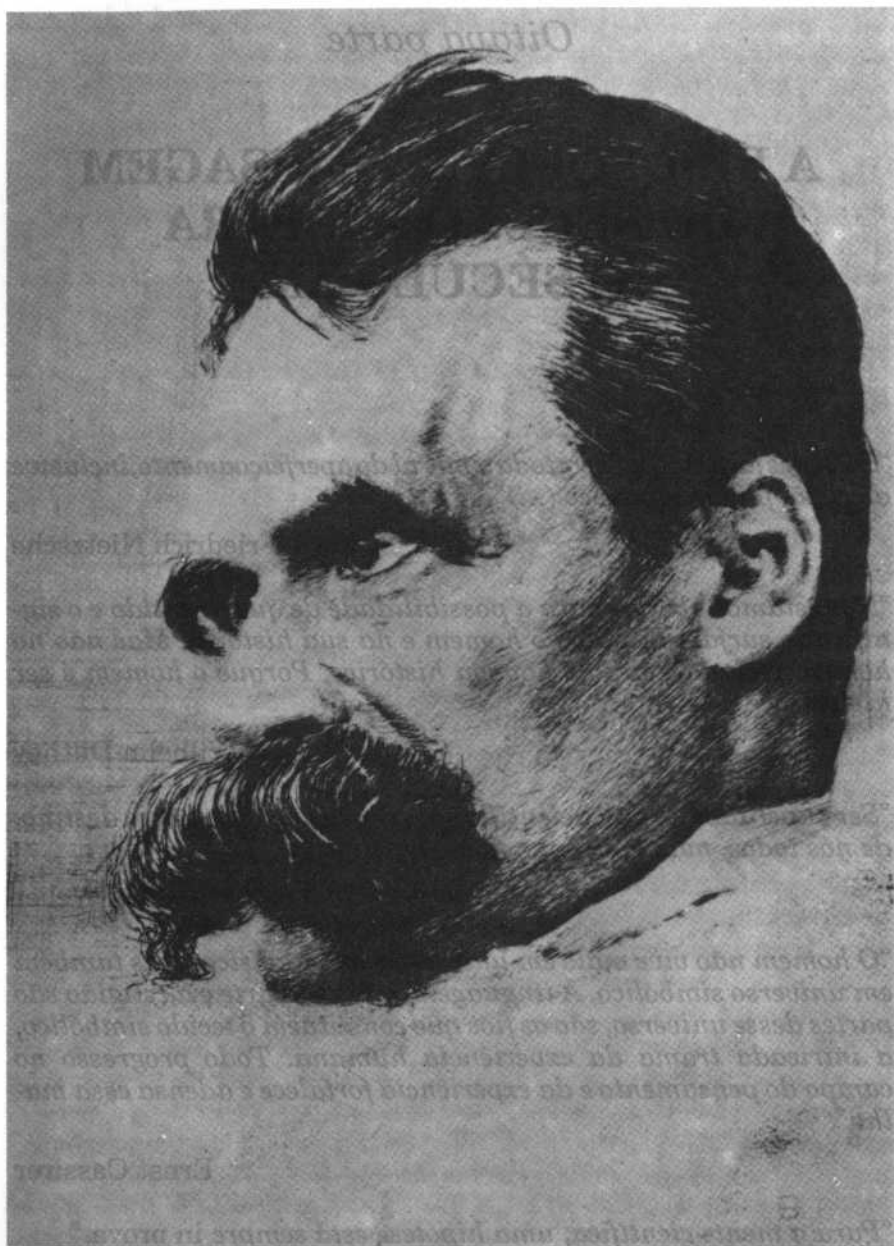
"O homem não vive mais em universo somente físico, mas também em universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo, são os fios que constituem o tecido simbólico, a intricada trama da experiência humana. Todo progresso no campo do pensamento e da experiência fortalece e adensa essa malha".

Ernst Cassirer

"Para a mente científica, uma hipótese está sempre in prova.*"*

Charles S. Peirce

"Todo erro nos indica um caminho a evitar, mas nem toda descoberta nos indica um caminho a seguir."

Giovanni Vailati

F. Nietzsche (1844-1900) foi profeta da "morte de Deus" e o fundador de uma moral "além do bem e do mal".

Capítulo XII

NIETZSCHE: FIDELIDADE À TERRA E TRANSMUTAÇÃO DE TODOS OS VALORES

1. Nietzsche, intérprete do próprio "destino"

Crítico impiedoso do passado e "inatual" profeta do futuro, dessacrador dos valores tradicionais e propugnador do homem que está por vir, Friedrich Nietzsche (1844-1900) possuía forte consciência do seu destino: "Eu conheço a minha sorte. Um dia, meu nome irá ligado à recordação de uma crise como nunca houve outra semelhante na terra, ao mais profundo conflito de consciência, à decisão proclamada contra tudo o que até então fôra criado, exigido e consagrado. Não sou homem, sou dinamite (...). Contradigo como nunca foi contradito e, apesar disso, sou a antítese de espírito negador (...). E, malgrado tudo, sou também, necessariamente, homem do destino. Com efeito, se a verdade entra em luta com a mentira de milênios, teremos tais abalos e tais convulsões de terremoto que nunca antes haviam sido sequer sonhados. O conceito de política entrou agora completamente em guerra entre espíritos, todas as formas de domínio da velha sociedade saltaram pelos ares; como elas repousam todas na mentira, haverá guerras como nunca houve sobre a terra. Somente comigo começa sobre a terra a *grande política.*"

Nietzsche se considera como homem do destino, como aquele que contradiz "como nunca foi contradito". Ele contradiz o positivismo e sua crença no *fato,* pela simples razão de que "o fato é sempre estúpido e em todos os tempos sempre se assemelhou mais a um bezerro que a um deus". Contradiz o entusiasmo dos idealistas e dos historicistas por um *sentido evidente* e *progressivo* da história: "O 'progresso' é simplesmente uma idéia moderna, isto é,

uma idéia falsa". Ataca as pretensões de veracidade das ciências exatas.

Contra todos os espiritualismos, ele proclama a morte de Deus. Diz que o cristianismo "é vício", já que "nada é mais malsão, em meio à nossa malsã humanidade, do que a compaixão cristã". E "Paulo foi o maior de todos os apóstolos da vingança". Contra a "moral dos escravos", ele exalta a "moral dos aristocratas": enquanto toda a moral aristocrática surge do triunfante *sim* a si mesmo, a moral dos escravos desde o início diz *sim* a outro, sustenta Nietzsche, isto é, a um "não-ele-mesmo". Portanto: "Transvalorização de todos os valores!"

Nietzsche, portanto, é espírito que contradiz. Mas o é porque pensa ter algo de grande e novo a anunciar: "Eu vos conclamo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não deis fé aos que vos falam de esperanças sobrenaturais! São envenenadores, conscientes ou inconscientes. São depreciadores da vida, moribundos, eles próprios envenenados: a terra está cansada deles; expulsai-os para sempre!" Fidelidade à terra e, ligado a esse, outro ensinamento: "Não escondais mais a cabeça na areia das coisas celestes, mas portai-a livremente: cabeça terrena, que cria, ela sim, o sentido da terra". E mais: "O super-homem é o sentido da terra! Proclamai a vossa vontade: que o super-homem seja o sentido da terra!"

2. O destino de Nietzsche foi o de "profeta do nazismo"?

A filosofia de Nietzsche, portanto, se propõe como inversão das idéias filosóficas e dos valores morais tradicionais. A natureza dos temas tratados, a forte vontade provocatória que se irradia nas direções mais disparatadas, o estilo aforístico e, por fim, algumas vicissitudes ligadas à publicação da *Vontade de poder* e do *Epistolário* fizeram com que as interpretações de Nietzsche fossem as mais díspares e controversas.

Assim, vez por outra, viu-se em Nietzsche o *antipositivista* demolindo a confiança na ciência ou o *antidemocrático* que despreza o povo, a "plebe" e a nova classe emergente; já foi interpretado como o representante mais persuasivo do *irracionalismo* e do *vitalismo;* no início do século, foi-lhe oferecida a imagem *de artista aristocrático e decadente* (no sentido de D'Annunzio ou de Gide); foi apresentado como decidido *materialista;* já se disse também que foi *o primeiro verdadeiro existencialista;* é certo que, em mais de um ponto importante, ele antecipou Freud; já se analisou a sua influência sobre as *vanguardas artísticas* da década de 20 (expressionismo alemão e surrealismo francês) em virtude de sua crítica à

cultura burguesa; está fora de dúvida que ele influiu sobre homens como Rilke e Thomas Mann. Ademais, há toda uma vertente de interpretação que viu em Nietzsche o *profeta do nazismo,* da violência militarista e da superioridade da raça ariana.

Ora, não é o caso, aqui, de submeter à crítica essas e outras interpretações, mas, enquanto achamos necessário dizer que a interpretação decadentista de Nietsche é equivocada, pelo fato de que ele viu na vida uma *profunda e cruel tragédia,* não podemos deixar de nos deter um pouco nos acontecimentos que levaram (por exemplo, no trabalho de A. Baeumler, *Nietzsche, o filósofo e o político,* Lípsia, 1931) à interpretação de Nietzsche como "profeta do nazismo", interpretação que, entre outros, George Lukàcs, ainda em 1954, aceita em seu livro *A destruição da razão.*

Na realidade, o que aconteceu é que a irmã de Nietsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, zelosa guardiã dos manuscritos do irmão, movida pela idéia de uma palingênese universal a confiar à nação alemã, quis fazer do irmão o guia espiritual dessa palingênese. E, com intervenções arbitrárias e tendenciosas nas páginas manuscritas do irmão, publicou a *Vontade de poder,* onde idéias como a de "super-homem", "vontade de poder" etc., que tinham significado bem diferente no contexto global do pensamento de Nietzsche, aparecem como negações de todo humanitarismo e da democracia e como os fundamentos teóricos da política mais violenta e agressiva, do Estado totalitário e da raça "pura dos super-homens".

Entretanto (o que confirma também a edição autêntica dos seus escritos), essa interpretação do "super-homem" de Nietzsche como profeta do nazismo deve ser excluída do contexto de sua filosofia: o super-homem não é o nazista, mas o filósofo que anuncia nova humanidade, humanidade que, libertando-se de antigas cadeias, vai "além do bem e do mal". E, entre essas antigas cadeias, Nietzsche relaciona também a *idolatria ao Estado:* " 'Estado' é o nome do mais frio de todos os monstros. Ele é frio até no mentir. E a mentira que sai de sua boca é esta: 'Eu, o Estado, sou o povo!' 'Não existe nada de maior do que eu sobre a terra, eu sou o dedo de Deus!' — assim ruge o monstro. (...) O Estado está onde todos, bons e maus, se embriagam de veneno; onde todos perdem-se a si mesmos; onde o lento suicídio de todos se chama 'vida' ". O Estado é ídolo que fede: "O seu ídolo cheira mal — o frio monstro — e todos fedem, esses adoradores do ídolo (...). Fujam do mau cheiro! Fujam da idolatria dos homens inúteis (...). Somente onde o Estado deixa de existir começa o homem não inútil". Tudo isso Nietzsche põe na boca de Zaratustra.

No ensaio *Schopenhauer como educador,* podemos ler ainda: "Assim, sofremos (...) as conseqüências daquela doutrina pregada ultimamente por sobre todos os telhados, segundo a qual o fim

supremo da humanidade seria o Estado e, para o homem, não haveria dever mais elevado do que servir ao Estado: eu não vejo nisso a recaída no paganismo, mas sim na estupidez". E ainda: "O Estado deseja que os homens possam idolatrá-lo". Mas, reafirma Nietzsche, "fujam da idolatria dos homens inúteis", pois "todos fedem, esses adoradores do ídolo". Ademais, no *Crepúsculo dos idolos,* Nietzsche sustenta que "a cultura e o Estado são antagonistas".

3. A vida e as obras

Friedrich Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844, em Röcken, nas proximidades de Lutzen. Estudou filologia clássica em Bonn e em Lípsia, onde teve por mestre Friedrich Ritschl. Em Lípsia, leu *O mundo como vontade e representação,* de Schopenhauer, leitura destinada a deixar marca decisiva no pensamento de Nietzsche.

Nesse meio tempo, com somente vinte e quatro anos, Nietzsche foi chamado, em 1869, a ocupar a cátedra de filologia clássica da Universidade de Basiléia, onde estreitou amizade com o famoso historiador Jakob Burckhardt. É desse período o seu encontro com Richard Wagner, que naquelas dias vivia com Cosima von Bülow em Triebschen, no lago dos Quatro Cantões. Nietzsche se converte à causa de Wagner, que sente como "o seu insigne precursor no campo de batalha", passando a colaborar com ele na organização do teatro de Bayreuth.

Em 1872, saiu *O nascimento da tragédia,* que suscitou violentas polêmicas e foi ferozmente atacado por Wilamowitz-Moellendorf. Entre 1873 e 1876, Nietzsche escreveu as quatro *Considerações inatuais.* Nesse meio tempo, por motivos pessoais (Wagner é "histrião", sedento de sucesso mundano) e por razões teóricas (Wagner nada tem de reformador da cultura), rompe sua amizade com Wagner. O testemunho desse rompimento pode ser encontrado em *Humano, muito humano* (1878), onde o autor também toma distância da filosofia de Schopenhauer.

No ano seguinte, em 1879, por razões de saúde, mas também por motivos mais profundos (a filologia não era o seu "destino"), Nietzsche demite-se do ensino e inicia a sua irrequieta peregrinação de pensão a pensão pela Suíça, a Itália e o sul da França. Em 1881, publicou a *Aurora,* onde já tomam corpo as teses fundamentais do seu pensamento. A *Gaia ciência* é de 1882: aqui, o filósofo prometeu novo destino para a humanidade. Escreveu esses dois livros em Gênova, onde também teve oportunidade de ouvir a *Carmen,* de Bizet, que o entusiasma: "Aqui fala outra sensualidade, outra sensibilidade, outra serenidade. Essa música é serena (...), tem

sobre si a fatalidade e sua felicidade é breve, imprevista, sem remissão (...). Essa obra também redime (...), com ela despeço-me do *úmido* Norte, de todos os vapores do ideal wagneriano".

Ainda em 1882, Nietzsche conhece Lou Salomé, jovem russa de vinte e quatro anos. Acreditando nela, quer desposá-la. Mas Lou Salomé o rejeita e se une a Paul Ré, amigo e discípulo de Nietzsche. Elizabeth, não foi estranha ao insucesso da relação entre o filósofo e a jovem russa.

Em 1883, em Rapallo, ele concebe sua obra-prima: *Assim falou Zaratustra,* obra que foi concluída entre Roma e Nice, dois anos depois. Em 1886, publicou *Além do bem e do mal.* A *Genealogia da moral* é de 1887. No ano seguinte, Nietzsche escreve: *"O caso Wagner, O crepúsculo dos ídolos, O anticristo, Ecce Homo.* Do mesmo período é também o escrito *Nietzsche contra Wagner.*

Nesse período, ainda, lê Dostojewskij. Entrementes, parece-lhe ter encontrado lugar satisfatório em Turim, "a cidade que se revelou como a *minha* cidade". É em Turim que ele trabalha em sua última obra, a *Vontade de poder,* que, no entanto, não consegue concluir. Com efeito, em 3 de janeiro de 1889, cai vítima da loucura, lançando-se ao pescoço de um cavalo que o dono estava espancando diante de sua casa em Turim. Inicialmente, foi confiado à sua mãe e, morta esta, à irmã. Morreu em Weimar, imerso nas trevas da loucura, em 25 de agosto de 1900, sem poder se dar conta do sucesso que estavam tendo os livros que mandara publicar por sua própria conta.

Claro, também existem pontos vulneráveis em Nietzsche, sobretudo a polêmica agressiva e furiosa, que nem sempre dá o devido valor aos seus inimigos". Contudo, depois de tantos anos de sua morte, está fora de discussão a sua influência, não só em literatura, psicanálise, estética e filosofia, mas também na reflexão moral e na filosofia da religião. É verdade que o cristão poderia responder a Nietzsche com as mesmas palavras que o jovem Nietzsche usava, por carta, a um seu amigo: "Meu caro, as visões da vida não são criadas nem anuladas pela lógica! Eu me encontro bem nestes ares, tu em outros. Respeita o meu nariz como eu respeito o teu!" Isso é verdade. Mas também é verdade que uma ética séria e uma fé consciente não podem e não devem evitar a prova de fogo do desafio de Nietzsche.

4. O "dionisíaco", o "apolíneo" e o "problema Sócrates"

Em Lípsia, Nietzsche leu *O mundo como vontade e representação,* de Schopenhauer, ficando fascinado. Mais tarde, escre-

veria: "Encontrei o livro no antiquariato do velho Rohn (...). Em casa, joguei-me sobre o sofá (...) e deixei que aquele gênio enérgico e tenebroso começasse a agir sobre mim. Em cada página, renúncia, rejeição e resignação erguiam bem alta a voz: tinha diante de mim um espelho, no qual vi (...) o mundo, a vida e o meu próprio espírito. Aqui, semelhante ao sol, fixava-me o grande olho da arte, afastado de tudo; aqui via doença e cura, exílio e refúgio, inferno e paraíso". A vida, pensa Nietzsche nas pegadas de Schopenhauer, é cruel e cega irracionalidade, dor e destruição. Só a arte pode oferecer ao indivíduo a força e a capacidade de enfrentar a dor da vida, dizendo sim à vida.

E, em *O nascimento da tragédia,* que é de 1872, Nietzsche procura mostrar como a civilização grega pré-socrática explodiu em vigoroso sentido trágico, que é aceitação extasiada da vida, coragem diante do destino e exaltação dos valores vitais. A arte trágica é corajoso e sublime *sim* à vida. E, com isso, Nietzsche subverte a imagem romântica da civilização grega. Entretanto, a Grécia de que fala Nietzsche não é a Grécia da escultura clássica e da filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, e sim a Grécia dos pré-socráticos (sec. VI a. C.), a Grécia da tragédia antiga, na qual o coro era a parte essencial, senão tudo. Nietzsche identifica o segredo desse mundo grego no *espírito de Dioniso.* Dioniso é a imagem da força instintiva e da saúde, é embriaguez criativa e paixão sensual, é o símbolo de uma humanidade em plena harmonia com a natureza. Ao lado do dionisíaco, diz Nietzsche, o desenvolvimento da arte grega também está ligado ao *apolíneo,* que é visão de sonho e tentativa de expressar o sentido das coisas na medida e na moderação, explicitando-se em figuras equilibradas e límpidas.

Escreve Nietzsche: "O desenvolvimento da arte está ligado à dicotomia do apolíneo e do dionisíaco, do mesmo modo como a geração provém da dualidade dos sentidos, em contínuo conflito entre si e em reconciliação meramente periódica (...). Em suas [dos gregos] duas divindades artísticas, Apolo e Dioniso, baseia-se a nossa teoria de que no mundo grego existe enorme contraste, enorme pela origem e pelo fim, entre a arte figurativa, a de Apolo, e a arte não figurativa da música, que é especificamente a de Dioniso. Os dois instintos, tão diferentes entre si, vão um ao lado do outro, as mais das vezes em aberta discórdia (...), até que, em virtude de um milagre metafísico da 'vontade' helênica, apresentam-se por fim acoplados um ao outro. E nesse acoplamento final gera-se a obra de arte, tão dionisíaca quanto apolínea, que é a tragédia ática".

Entretanto, quando, com Eurípides, tenta-se eliminar da tragédia o elemento dionisíaco em favor dos elementos morais e intelectualistas, então a luminosidade clara em relação à vida se

transforma em superficialidade silogística: surge então Sócrates, com sua louca presunção de compreender e dominar a vida com a razão e, com isso, a verdadeira decadência. Sócrates e Platão são "sintomas de decadência, os instrumentos da dissolução grega, os pseudogregos, os antigregos". E a dialética, escreve ele, "só pode ser o *recurso extremo* nas mãos de quem não tem mais armas (...). Aquilo que se limita a deixar-se demonstrar tem pouco valor".

A verdade é que "os filósofos e moralistas enganam-se a si mesmos, acreditando sair da *décadence* pelo simples fato de que travam guerra contra ela (...); o que eles escolhem como remédio, como âncora de salvação, nada mais é do que nova expressão da *décadence: transformam* a sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi equívoco: toda a moral do aperfeiçoamento, inclusive a cristã, foi equívoco (...). A mais crua luz diurna, a racionalidade a qualquer custo, a vida clara, prudente, consciente e sem instintos, em contraste com os instintos, isso era apenas doença diferente — e de modo algum retorno à 'virtude', à 'saúde', à felicidade". E ainda: "Sócrates simplesmente esteve longamente doente". Era hostil à vida, "quis morrer". Disse não à vida e abriu uma época de decadência que esmaga até a nós.

É verdade que Sócrates combateu o fascínio dionisíaco. Mas "o fascínio dionisíaco não retoma somente os vínculos entre homem e homem: a natureza, afastada, hostil ou subjugada, celebra a festa de reconciliação com seu filho pródigo, o homem. A terra lança de bom grado os seus dons e as feras rapaces das matas e dos desertos se aproximam em paz. O carro de Dioniso é coberto de flores e guirlandas; a pantera e o tigre avançam sob o seu jugo. Que se transforme o 'hino à alegria' de Beethoven em quadro pintado e não se ponha freio à imaginação quando milhões de seres prostram-se tremendo sobre o pó, abalados pelo prodígio: somente assim podemos nos aproximar daquilo que é o fascínio dionisíaco. Eis que o escravo está livre, eis que todos transpõem as rígidas e adversas barreiras que a necessidade, o arbítrio ou a 'moda insolente' puseram entre os homens. Eis que, no Evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não apenas reunido, reconciliado e fundido com o seu próximo, mas também se sente de fato uma só coisa com ele, quase como se o véu de Maia fosse despedaçado e esvoaçado em pedacinhos diante do mistério do uno primigênio".

5. Os "fatos" são estúpidos e a "saturação de história" é perigo

O *Nascimento da tragédia* foi escrito sob a influência das idéias de Wagner. Com efeito, Nietzche vislumbrava em Wagner o

protótipo do "artista trágico" destinado a renovar a cultura contemporânea. E dedicou a Wagner o *Nascimento da tragédia,* assim escrevendo no fim da dedicatória: "Eu considero a arte como a tarefa suprema e como a atividade metafísica própria da nossa vida, segundo o pensamento do homem ao qual pretendo dedicar esta obra como ao meu insigne precursor no campo de batalha".

Logo que saiu, embora defendida pelo próprio Wagner e por Erwin Rohde, a obra de Nietzsche foi violentamente atacada, em nome da *seriedade da ciência filológica,* pelo grande filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, o qual escreveu que "com o Nietzsche apóstolo e metafísico não pretendo ter nada a ver" e o acusou de "ignorância e escasso amor pela verdade".

Mas, entre 1873 e 1876, contra a exaltação da ciência e da história, Nietzsche escreve as *Considerações inatuais,* onde o velho hegeliano D. F. Strauss, juntamente com Feuerbach e Comte, passa por encarnação do filisteísmo e da mediocridade: "autor de um evangelho de cervejaria", ele é o homem desejado e inventado por Sócrates. Ao mesmo tempo, Schopenhauer é exaltado como precursor da nova cultura "dionisíaca". Mas no livro Nietzsche também combate o que ele chama de *saturação de história.* Não que ele negue a importância da história: ele combate muito mais a *idolatria do fato,* por um lado, e as *ilusões historicistas,* por outro, com as implicações políticas que elas comportam.

Antes de mais nada, na opinião de Nietzsche, os fatos são sempre estúpidos: eles necessitam de intérprete. Por isso, só as teorias é que são inteligentes. Em segundo lugar, quem crê "no poder da história" torna-se "hesitante e inseguro, não podendo crer em si mesmo". E, em terceiro lugar, não crendo em si mesmo, ele será dominado pelo existente, "seja ele um governo, seja uma opinião pública, seja ainda uma maioria numérica". Na realidade, "se todo sucesso contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é a vitória do 'lógico' ou da 'idéia', então que nos ajoelhemos logo e percorramos ajoelhados a escada dos 'sucessos' ".

São três as atitudes que Nietzsche distingue diante da história. Existe a *história monumental,* que é a história de quem procura no passado modelos e mestres em condições de satisfazer as suas aspirações. Existe a *história antiquária,* que é a história de quem compreende o passado de sua própria cidade (as muralhas, as festas, os decretos municipais etc.) como fundamento da vida presente: a história antiquária procura e conserva os valores constitutivos estáveis nos quais se radica a vida presente. E, por fim, existe a *história crítica,* que é a história de quem olha para o passado com as intenções do juiz que condena e abate todos os elementos que constituem obstáculos para a realização de seus próprios valores.

Esta última foi a atitude de Nietzsche diante da história. E essa é a razão pela qual ele combate o excesso ou "saturação de história": "Os instintos do povo são perturbados por esse excesso e o indivíduo, não menos que a totalidade, é impedido de amadurecer; esse excesso destila a crença sempre danosa na velhice da humanidade, a crença de que somos frutos tardios e epígonos; por causa desse excesso, uma época cai no perigoso estado de espírito da ironia sobre si mesma e daí no estado mais perigoso ainda do cinismo".

6. O afastamento de Schopenhauer e de Wagner

Nesse meio tempo, porém, Nietzsche vinha amadurecendo o seu afastamento de Schopenhauer e mais ainda de Wagner. Esse distanciamento testemunham-no obras como *Humano, muito humano,* a *Aurora* e *Gaia ciência.* São dois os tipos de pessimismo: o primeiro é o romântico, ou seja, "o pessimismo dos renunciantes, dos falidos e dos vencidos"; o outro é o de quem aceita a vida, embora reconhecendo sua dolorosa tragicidade. Pois bem, em nome deste último pessimismo, Nietzsche rejeita o primeiro, o de Schopenhauer, que por toda parte cheira a resignação e renúncia e que é mais fuga da vida do que "vontade de tragicidade". Schopenhauer "nada mais é do que herdeiro da interpretação cristã". Escreve Nietzsche: "Oh, como Dioniso falou diferente a mim! Oh, como tal espírito de resignação estava longe de mim mesmo!"

Por outro lado, o afastamento em relação a Wagner foi acontecimento ainda mais significativo e doloroso para Nietzsche. Ele vira na arte de Wagner o instrumento da regeneração, mas logo teve de admitir que estava iludido. Em *O caso Wagner,* podemos ler: Wagner "lisonjeia todo instinto niilista(-budista) e o camufla com a música, brandindo toda cristandade, toda forma de expressão religiosa da *décadence* (...). Tudo o que se alinha no terreno da vida empobrecida e toda a cunhagem de moedas falsas da transcendência e do mundo ultraterreno têm na arte de Wagner a sua mais sublime defesa". Wagner é doença: "ele adoece tudo o que toca — *ele adoeceu a música"*. Wagner é "gênio histriônico", ele *"est une névrose"*.

O afastamento de Nietzsche em relação aos seus dois grandes mestres significou para ele muito mais do que o desvanecimento de um fascínio e o rompimento de uma amizade. Significou muito mais afastamento e distanciamento crítico em relação ao romantismo, com o seu falso pessimismo, a resignação e a ascese quase-cristã de Schopenhauer e com a retórica daquele "romântico desesperado que murchou" que era Wagner. Significou distanciamento e crítica daquelas pseudojustificações e camuflagens metafísicas do homem

e de sua história que são o idealismo (que cria um "antimundo"), o positivismo (cuja pretensão de enjaular solidamente a vasta realidade em suas pobres malhas teóricas é ridícula e absurda), os redentorismos socialistas das massas ou através das massas e também o evolucionismo (entre outras coisas, "mais afirmado do que provado [...]. As espécies não crescem na perfeição: os fracos voltam sempre a acossar os fortes [...]. Darwin se esqueceu do espírito — e isso é bem inglês —, os fracos têm mais espírito").

Desse modo, Nietzsche parece basear suas reflexões em raízes iluministas. E, com efeito, é o que acontece. A desconfiança em relação às metafísicas, a abertura a respeito das possíveis interpretações "infinitas" do mundo e da história e, portanto, a eliminação da atitude dogmática, o reconhecimento do limite e da finitude humana e a crítica à religião são elementos que fazem Nietzsche dizer em *Humano, muito humano:* "Podemos levar novamente adiante a bandeira do iluminismo".

Obviamente, esse iluminismo de Nietzsche, que vem *depois* do romantismo, será menos entusiástico e superficial do que o velho iluminismo. Ele constituirá muito mais a lúcida consciência de uma tragédia a cujo encontro se vai com o grito de desafio. Assim, não se trata mais daquele otimismo superficial em relação à vida, que caracterizou os iluministas freqüentemente, mas também não se trata da resignação de Schopenhauer ou dos falsos remédios de Wagner.

7. O anúncio da "morte de Deus"

A crítica ao idealismo, ao evolucionismo, ao positivismo e ao romantismo não cessa. Essas teorias são coisas "humanas, muito humanas", que se apresentam como verdades eternas e absolutas que é preciso desmascarar. Mas as coisas não ficam nisso, já que Nietzsche, precisamente em nome do instinto dionisíaco, em nome daquele sadio homem grego do século VI a.C., que "ama a vida" e que é totalmente terreno, por um lado anuncia a "morte de Deus" e por outro realiza profundo ataque contra o cristianismo, cuja vitória sobre o mundo antigo e sobre a concepção grega do homem envenenou a humanidade. E, por outro lado ainda, vai às raízes da moral tradicional, examina a sua genealogia e descobre que ela é a moral dos escravos, dos fracos e dos vencidos *ressentidos* contra tudo o que é nobre, belo e aristocrático.

Na *Gaia ciência,* o homem louco anuncia aos homens que Deus está morto: "O que houve com Deus? Eu vos direi. *Nós o matamos* — eu e vós. Nós somos os seus assassinos!" Pouco a pouco, por diversas razões, a sociedade ocidental foi se afastando de Deus: foi

assim que o matou. Mas, "matando" Deus, eliminam-se todos os valores que serviram de fundamento para a nossa vida e, conseqüentemente, perde-se qualquer ponto de referência: "O que fazemos separando a terra do seu sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós, longe de qualquer sol? Não continuaremos a nos precipitar para trás, para os lados e para a frente? Ainda existem um alto e um baixo? Não estaremos talvez vagando por um nada infinito? (...) Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos!"

Para Nietzsche, nós eliminamos o mundo do sobrenatural, mas, assim fazendo, infringimos também o quadro dos valores e ideais a ele ligados. E, assim, nos encontramos sem ponto de referência: nós matamos Deus e com ele desapareceu o homem *velho,* mas o homem novo ainda não apareceu. Diz o louco em *Gaia ciência:* "Venho cedo demais, ainda não é o meu tempo. Esse acontecimento monstruoso ainda está em curso e não chegou aos ouvidos dos homens."

A morte de Deus é fato que não tem paralelos. É acontecimento que divide a história da humanidade. Não é o nascimento de Cristo, e sim a morte de Deus, que divide a história da humanidade: "Quem quer que nascer depois de nós, por isso mesmo, pertencerá a uma história mais elevada do que qualquer outra transcorrida". E esse acontecimento, a morte de Deus, anuncia antes de mais nada Zaratustra, que, depois, sobre as cinzas de Deus, erguerá a idéia do super-homem, do homem novo, impregnado do ideal dionisíaco, que "ama a vida" e, voltando as costas para as quimeras do "céu", voltará à "sanidade da terra".

Proclama, portanto, Zaratustra: "Oh, meus irmãos, aquele Deus que eu criei era a obra louca de um homem, como são todos os deuses (...), o cansaço, que de um só salto — com salto mortal — pretendia alcançar o cume, esse pobre e ignorante cansaço, que ademais não sabe sequer querer: ele criou todos os deuses e o sobrenatural". E aqueles que pregam mundos sobrenaturais são "pregadores da morte", porque *"todos os deuses estão mortos".*

8. O Anticristo ou o cristianismo como "vício"

A morte de Deus é acontecimento cósmico, pelo qual os homens são responsáveis e que os liberta das cadeias daquele sobrenatural que eles próprios haviam criado. Falando sobre os padres, Zaratustra afirma: "Dão-me pena esses padres (...), para mim eles são prisioneiros murchos. Aquele que eles chamam de redentor os carregou de grilhões de falsos valores e loucas palavras! Ah, se alguém pudesse redimi-los do seu redentor!"

Precisamente esse é o objetivo que Nietzsche quer alcançar com o *Anticristo,* que é uma *"maldição do cristianismo"*. Para ele, um animal, uma espécie ou um indivíduo é *pervertido* "quando perde os seus instintos, quando escolhe e quando *prefere* o que lhe é nocivo". Mas, pergunta-se Nietzsche, o que fez o cristianismo senão defender tudo o que é *nocivo* ao homem? O cristianismo considerou pecado tudo o que é valor e prazer na terra. Ele "tomou partido de tudo o que é fraco, abjeto e arruinado; fez um ideal da *contradição* contra os instintos de conservação da vida forte; desgastou até a razão das naturezas intelectualmente mais fortes, ensinando a sentir os supremos valores da intelectualidade como pecaminosos, como fontes de desvio, como *tentações.* O exemplo mais censurável foi a ruína de Pascal, que acreditava na corrupção de sua razão por causa do pecado original, quando fôra apenas o cristianismo a corrompê-la!"

Para Nietzsche, o cristianismo é a religião de *compaixão.* "Mas se perde força quando se tem a compaixão (...); a compaixão obstaculiza em bloco a lei do desenvolvimento, que é a lei da *seleção.* Ela conserva o que está maduro para o declínio, opõe resistência em favor dos deserdados e dos condenados pela vida". A realidade, diz ele, é que "a compaixão é a *práxis* do niilismo" e que "nada é mais malsão, em meio à nossa malsã humanidade, do que a compaixão cristã".

Nietzsche vislumbra no Deus cristão "a divindade dos doentes (...); um Deus degenerado a ponto de *contradizer* a vida, ao invés de ser a sua transfiguração e o seu eterno sim. Em Deus, está declarada inimizade à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus, a fórmula de toda calúnia do 'aquém' e de toda mentira do 'além'! Em Deus, está divinizado o nada, está consagrada a vontade do nada!" O budismo também é religião da decadência, mas Nietzsche o considera pelo menos "cem vezes mais realista do que o cristianismo": com efeito, o budismo não luta contra o *pecado,* mas sim contra a *dor.* E, ademais, "um clima muito suave, uma grande tranqüilidade e liberalidade de costumes, sem nenhum militarismo, são os pressupostos do budismo".

Apesar de tudo isso, Nietzsche é tomado pela figura de Cristo ("Cristo é o homem mais nobre"; "o símbolo da cruz é o símbolo mais sublime que jamais existiu") e faz distinção entre Jesus e o cristianismo ("o cristianismo é algo profundamente diferente do que o seu fundador quis e fez"). Cristo morreu para apontar como se deve viver: "A prática da vida é o que ele deixou em herança aos homens: a sua atitude diante dos juízes, dos sicários, dos acusadores e de toda espécie de zombaria e calúnia, a sua atitude sobre a *cruz* (...). As palavras dirigidas ao *ladrão* sobre a cruz encerram em si todo o Evangelho".

Para ele, Cristo foi "espírito livre", mas com Cristo morreu o Evangelho: o Evangelho também ficou "suspenso na cruz", ou melhor, transformou-se em igreja, em cristianismo, isto é, em ódio e ressentimento contra tudo o que é nobre e aristocrático: "Paulo foi o maior dentre todos os apóstolos da vingança". Os cristão, do primeiro ao último (que Nietzsche pensa em chegar a conhecer), "são por instinto profundo rebeldes contra tudo o que é privilegiado — vivem e combatem sempre por 'direitos iguais' ".

No *Novo Testamento,* Nietzsche só encontra uma personagem digna de ser elogiada, Pôncio Pilatos, em virtude do seu sarcasmo em relação à "verdade". Mais tarde, na história da nossa civilização, o Renascimento tentou a *transvalorização dos valores cristãos* e procurou levar à vitória os valores aristocráticos, os nobres instintos terrenos. Feito papa, César Bórgia teria sido grande esperança para a humanidade.

Mas o que aconteceu? Aconteceu que "um monge alemão, Lutero, veio a Roma. Trazendo dentro do peito todos os instintos de vingança de padre mal-sucedido, esse monge, em Roma, indignou-se *contra* o Renascimento (...). Lutero viu a corrupção do papado, quando se podia tocar com a mão justamente o contrário: na cadeira papal, *não* estava mais a antiga corrupção, o *peccatum originale,* o cristianismo! Que boa é a vida! Que bom o triunfo da vida! Que bom o grande *sim* a tudo o que é elevado, belo e temerário! (...) E Lutero *restaurou novamente a Igreja* (...) Ah, esses alemães, quanto nos custaram!"

São dessa natureza, portanto, as razões que levam Nietzsche a condenar o cristianismo: "A Igreja cristã não deixou nada intacto em sua perversão: ela fez de cada valor um desvalor, de cada verdade uma mentira, de toda honestidade uma abjeção da alma". A Igreja, "com o seu ideal clorídrico da 'santidade', vai bebendo até a última gota todo sangue, todo amor e toda esperança de vida". O além é a negação de toda realidade e a cruz é conjuração "contra a saúde, a beleza, a constituição bem-sucedida, a valentia de espírito, a *bondade* da alma, *contra a própria vida".* Assim, o que devemos nos augurar senão que este seja o último dia do cristianismo? E "a partir de hoje? A partir de hoje, *transvalorização de todos os valores",* responde Nietzsche.

9. A genealogia da moral

Juntamente com o cristianismo, aliás condenando o cristianismo, Nietzsche também submete a moral a cerrada crítica. Essa é a "grande guerra" que Nietzsche trava em nome da "transformação dos valores que dominaram até hoje". E essa revolta contra "o

sentimento habitual dos valores" explicita-se especialmente em dois livros, *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral.* Escreve Nietzsche: "Até hoje, não se teve sequer a mínima dúvida ou a menor hesitação em estabelecer o 'bom' como superior, em valor, ao 'mau' (...). Como? E se a verdade fosse o contrário? Como? E se no bem estivesse inserido também um sistema de retrocesso ou então um perigo, uma sedução, um veneno?"

Essa é a questão proposta pela *Genealogia da moral.* E é aí que Nietzsche começa a indagar os mecanismos psicológicos que iluminam a gênese dos valores: a compreensão da gênese psicológica dos valores, em si mesma, será suficiente para pôr em dúvida a sua pretensa absoluticidade e indubitabilidade. Antes de mais nada, a moral é máquina construída para dominar os outros e, em segundo lugar, devemos logo distinguir entre a *moral aristocrática dos fortes* e a *moral dos escravos.* Estes são os fracos, os mal-sucedidos. E, como diz o provérbio, os que não podem dar maus exemplos dão bons conselhos. É assim que os constitutivamente fracos agem para subjugar os fortes.

E prossegue Nietzsche: "Enquanto toda moral aristocrática nasce da triunfal afirmação de si, a moral dos escravos opõe desde o começo um *não* àquilo que não pertence a ela mesma, àquilo que é diferente dela e constitui o seu não-eu — esse é o seu ato criador. Essa subversão (...) pertence propriamente ao ressentimento". É o ressentimento contra a força, a saúde e o amor à vida que torna dever e virtude e eleva à categoria de bons comportamentos como o desinteresse, o sacrifício de si mesmo, a submissão.

Assim, por exemplo, se examinarmos a psicologia do asceta, aparentemente ele demonstrará profundo desinteresse pelas coisas e acontecimentos deste mundo; entretanto, a análise um pouco mais aprofundada descobrirá nele forte vontade de domínio sobre outros. Sua moral é o único modo e o único instrumento com que ele pode subjugar os outros. E é fruto do ressentimento. A moral dos fortes ou dos senhores é a moral do orgulho, da generosidade e do individualismo; a moral dos escravos, ao contrário, é a moral dos "filisteus" ressentidos, é a moral da democracia e do socialismo. E essa moral dos escravos é legitimada por metafísicas que a suportam com bases presumidamente "objetivas", sem que se perceba que tais metafísicas nada mais são do que "mundos superiores" inventados para poder "caluniar e sujar este mundo" que elas querem reduzir a mera aparência.

Escreve Nietzche: "Olhai os bons e os justos! Quem eles odeiam mais que a qualquer outro? Aquele que rompe o quadro dos valores, o violador, o corruptor. Mas este é aquele que cria. Olhai os crentes de todas as religiões! Quem eles odeiam mais que a qualquer outro? Aquele que rompe o seu quadro de valores, o

violador, o corruptor. Mas este é aquele que cria". E esse ódio, que impediu os instintos mais sadios, isto é, os instintos que ligam o homem à terra (que é a alegria, a saúde, o amor, a intelectualidade superior etc.), fez com que esses instintos "se voltassem para trás, se revoltassem contra o próprio homem". E foi assim que, ao invés de se desenvolver externamente e criar um mundo de beleza e de grandes obras, desenvolveu-se interiormente, fazendo nascer "a alma", mas uma alma enferma da doença "mais grave e obscura".

10. Niilismo, eterno retorno e *amor fati*

O niilismo, diz Nietzsche, é "a conseqüência necessária do cristianismo, da moral e do conceito de verdade da filosofia". Quando as ilusões perdem a máscara, então nada resta: o abismo do nada. "Como *estado psicológico,* o niilismo torna-se necessário, *em primeiro lugar,* quando procuramos em todo o acontecimento um 'sentido' que ele não tem, até que, por fim, começa a faltar coragem a quem procura". Aquele "sentido" podia ser a realização ou o fortalecimento de um valor moral (amor, harmonia de relações, felicidade etc.). Mas o que devemos constatar é que a desilusão quanto a esse pretenso fim é "uma causa do niilismo".

Em segundo lugar, "postulou-se *totalidade, sistematização* e até *organização* em todo o acontecer e em sua base". Entretanto, o que se viu é que esse *universal,* que o homem construíra *para poder crer no seu próprio valor, não existe!* No fundo, o que aconteceu? "Alcançou-se o sentimento da *falta de valor* quando se compreendeu que não é lícito interpretar o caráter geral da existência nem com o conceito de *'fim',* nem com o conceito de 'unidade', nem com o conceito de 'verdade'."

Caem assim "as mentiras de vários milênios" e o homem fica sem os enganos das ilusões, mas fica só. Não há valores absolutos; aliás, os valores são desvalores; não existe nenhuma estrutura racional e universal que possa sustentar o esforço do homem; não há nenhuma providência, nenhuma ordem cósmica: "A condição geral do mundo, por toda a eternidade, é o caos, não como ausência de necessidade, e sim no sentido de falta de ordem ou de estrutura, de forma, de beleza, de sabedoria (...) "O mundo não tem sentido: "Eu encontrei em todas as coisas esta certeza feliz: elas preferem dançar com os pés do acaso".

Não há ordem, não há sentido. Mas há *necessidade:* o mundo tem em si a necessidade da *vontade.* Desde a eternidade, o mundo é dominado pela vontade de se aceitar e de *se repetir.* É essa a doutrina do *eterno retorno* que Nietzsche retoma da Grécia e do Oriente. O mundo não procede de modo retilíneo em direção a um

fim (como acredita o cristianismo), nem o seu devir é progresso (como pretende o historicismo hegeliano e pós-hegeliano), mas "todas as coisas eternamente retornam e nós com elas; nós já existimos eternas vezes e todas as coisas conosco". Toda dor e todo prazer, todo pensamento e todo suspiro, toda coisa indizivelmente pequena e grande retornará: "Voltarão até essa teia de aranha e este raio de lua entre as árvores, até este idêntico momento e eu mesmo".

O mundo que se aceita a si mesmo e que se repete: essa a doutrina cosmológica de Nietzsche. E, a ela, Nietzsche vincula a sua outra doutrina, do *amor fati:* amar o necessário, aceitar este mundo e amá-lo. O homem descobre que a essência do mundo é vontade, vê que ele é eterno retorno e se reconcilia voluntariamente com o mundo: recolhe em sua própria vontade de aceitação do mundo a mesma vontade que se aceita a si mesma. Ele segue voluntariamente o caminho que outros homens seguiram cegamente, aprova esse caminho e não procura mais fugir dele, como fazem os doentes e decrépitos. É o que ensina Zaratustra: "Tudo aquilo que existiu é fragmento, enigma, acaso espantoso, até que a vontade criadora agrega: assim queria eu que fosse, assim quero que seja, assim eu quererei que seja".

11. O super-homem é o sentido da terra

O *amor fati* é a aceitação do *eterno retorno,* é aceitação da *vida.* Mas não se deve ver nele a aceitação do homem. A mensagem fundamental de Zaratustra, com efeito, está em pregar o *super-homem.* "O super-homem é o sentido da terra! Que a vossa vontade proclame: que o super-homem seja o sentido da terra! Eu vos conclamo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças sobrenaturais! (...) Outrora, o delito contra Deus era o maior dos malefícios, mas Deus está morto (...). Agora, a coisa mais triste é pecar contra o sentido da terra!"

E é o homem, o novo homem, que deve *criar* novo sentido da terra, abandonar as velhas cadeias e cortar os antigos troncos. O homem deve inventar o *homem novo,* isto é, o *super-homem,* o homem que vai *além do homem* e que é o homem que ama a terra e cujos valores são a saúde, a vontade forte, o amor, a embriaguez dionisíaca e novo orgulho. Diz Zaratustra: "Um novo orgulho ensinou-me o meu Eu e eu o ensino aos homens: não deveis mais esconder a cabeça na areia das coisas celestes, mas mantê-la livremente: cabeça terrena, que cria ela mesma o sentido da terra".

O super-homem substitui os velhos deveres pela vontade própria. Existe "um dragão enorme, que o espírito não quer mais chamar de seu patrão e seu Deus. Chama-se ele: 'Tu deves'. Mas, contra ele, o espírito do leão proclama as palavras 'Eu quero' ". E existem os pregadores da vida eterna: eles pregam mundos sobrenaturais, mas Zaratustra quer ser "a voz do corpo de novo entregue à saúde". É a voz da coragem e do orgulho: pretende-se o amor ao próximo, mas "não foi a vossa compaixão, e sim o vosso valor que até agora salvou quem estava em perigo".

"O homem é uma corda estendida, estendida entre o bruto e o super-homem, uma corda estendida sobre uma voragem". E não está longe o momento da passagem do velho homem, embrutecido por seus desvalores e com a cabeça enterrada na areia das coisas celestes, para o homem que cria o sentido da terra, isto é, novos valores, todos terrenos: "E o grande sol meridiano da vida resplandecerá quando o homem se encontrar no meio do seu caminho entre o bruto e o super-homem e celebrar o seu crepúsculo como a sua maior esperança, já que o seu crepúsculo será o anúncio de nova aurora. O perituro então se abençoará a si mesmo, feliz de ser alguém que vai além: o sol do seu conhecimento resplandecerá de luz meridiana. *"Todos os deuses estão mortos: agora, queremos que viva o super-homem"*. É bem verdade que "o povo e a glória giram em torno dos comediantes", mas também é verdade que "o mundo gira em torno dos inventores de novos valores".

Assim como para Protágoras, também para Nietzsche o homem deve ser a medida de todas as coisas, deve criar novos valores e pô-los em prática. O homem embrutecido tem a espinha curvada diante das ilusões cruéis do sobrenatural. O super-homem "ama a vida" e "cria o sentido da terra" — e é fiel a isso. Aí está a sua *vontade de poder*.

"Deus já está morto! Oh, homens superiores, aquele Deus era o vosso perigo mais grave. Somente agora, que ele jaz em seu sepulcro, é que podeis vos dizer ressuscitados. Agora, está próximo o grande sol meridiano; somente agora o homem superior torna-se senhor! Compreendeis essas palavras, irmãos? Vós estais aterrorizados: atingiu-vos talvez a vertigem? Abre-se talvez diante de vós um abismo escancarado? Talvez o cão infernal ladra contra vós? Pois bem, erguei-vos, homens superiores! Agora, somente a montanha do futuro humano se agita nas dores do parto. Deus morreu: agora, *nós* queremos que viva o super-homem." *Assim falou Nietzsche-Zaratustra.*

Capítulo XIII

O NEOCRITICISMO: A ESCOLA DE MARBURGO E A ESCOLA DE BADEN

1. Lineamentos gerais

Por volta de meados do século XIX, sobretudo na Alemanha, assistiu-se à retomada sistemática da filosofia kantiana, no sentido preciso de reflexão sobre os fundamentos, os métodos e os limites da ciência. E, posteriormente, essa retomada levaria à ampliação dos âmbitos de exercício da reflexão crítica, que não se limitariam mais ao campo da ciência, mas abrangeriam também outros produtos da atividade humana, como a história e a moral e, depois, a arte, o mito, a religião, a linguagem.

Da mesma forma que o espiritualismo, o criticismo pretende combater o fetichismo positivista do "fato" e a idéia da ciência metafisicamente absoluta. Entretanto, o neocriticismo é contrário a qualquer metafísica, tanto de tipo espiritualista como idealista. E, igualmente, é avesso a toda redução da filosofia à ciência empírica (trate-se da fisiologia ou da psicologia), à teologia ou à metafísica. Para o neocriticismo, a filosofia deve voltar a ser o que era com Kant: *análise das condições de validade da ciência e dos outros produtos humanos, como a moral, a arte ou a religião.* Assim, só para exemplificar, ao neokantiano não interessam as situações de fato (psicológicas, institucionais ou econômicas) que podem se entrelaçar com a produção e a difusão de uma teoria científica: só lhe interessa a validade da teoria, isto é, as condições dessa validade. Igualmente ocorre em relação à norma moral ou jurídica ou ao produto artístico: em que condições é válida a norma? Em que condições é bela esta ou aquela pintura? Assim, o objeto da filosofia crítica não está nas questões factuais ("quid

facti?"), mas sim nas questões de direito ("quid juris?"), questões, repetimos, de *validade*.

Desse modo, está clara a razão pela qual os neokantianos propõem uma filosofia dominada por problemas gnosiológicos ao invés de problemas empírico-factuais ou enigmas metafísicos. O neocriticismo exclui e combate o factualismo positivista, a metafísica idealista do espírito e a consideração religiosa dos espiritualistas. Tampouco devemos esquecer que os neokantianos tiveram atitude crítica em relação à "metafísica" marxista (basta pensar em Windelband ou em Rickert) e que alguns deles (Cohen, por exemplo) tornaram-se propugnadores do socialismo visto não como resultado do materialismo dialético, e sim muito mais baseado no imperativo moral que ordena tratar a humanidade, em si e nos outros, sempre como fim e nunca como meio. Perguntava-se Cohen: "Como se concilia a dignidade da pessoa com o fato de que o valor do trabalho seja determinado pelo mercado, como o de uma mercadoria?" Por essa razão, Cohen e outros neokantianos configuraram-se como grupo de socialistas não-marxistas. Por outro lado, durante a Segunda Internacional, todo um grupo de pensadores marxistas (Adler e, com ele, os austromarxistas, mas também outros), assumindo seriamente os resultados mais importantes da filosofia neokantiana, dariam vida a uma das mais vivas, interessantes e promissoras correntes revisionistas e reformistas no seio da tradição marxista.

Na verdade, inclusive no período de hegemonia do idealismo, a tradição kantiana nunca havia desaparecido inteiramente na Alemanha. Entretanto, em 1865, Otto Liebmann (1840-1912) publicou um livro, *Kant e os epígonos,* onde examinava as quatro orientações da filosofia alemã pós-kantiana (o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel; o realismo de Herbart; o empirismo de Fries; as concepções de Schopenhauer) e, ao término da análise de cada uma dessas orientações, concluía com o lema: "Devemos, portanto, retornar a Kant".

Por sua própria conta, já retornara a Kant o grande cientista Hermann Helmholtz (1821-1894), que, com base em estudos de fisiologia e de física (*Sobre a vista humana,* 1855; *Doutrina das sensações sonoras,* 1863; *Os fatos da percepção,* 1879), chegara à tese segundo a qual a nossa estrutura fisiopsíquica é uma espécie de a priori kantiano. Para Helmholtz, as sensações (sonoras ou luminosas) são sinais que forças externas produzem sobre os nossos órgãos dos sentidos. Esses sinais não são cópias ou representações das coisas, e sim têm alguma relação com as coisas, no sentido de que o mesmo objeto, na mesma situação, produz o mesmo sinal.

Também chegaram autonomamente ao criticismo Friedrich Albert Lange (1828-1875), autor de uma *História do materialismo*

(1866), e Alois Riehl (1844-1924), autor de *O criticismo filosófico e seu significado para a ciência positiva* (1876-1887).

Os dois centros de elaboração do neocriticismo foram Marburgo, com Cohen e Natorp, ao qual se liga Cassirer, e Heidelberga, com Windelband e Rickert. Entretanto, não devemos deixar em silêncio o fato de que, embora tenha alcançado na Alemanha os seus resultados mais significativos, o neocriticismo não foi uma filosofia somente alemã. Na Inglaterra, o neokantismo foi desenvolvido por S. H. Hodgson (1832-1912), Robert Adamson (1852-1902) e Geoerge D. Hicks (1862-1941). Na Itália, foi Antônio Banfi (1886-1957) quem adotou as teses do neocriticismo, juntamente com outras instâncias (como a da filosofia de Simmel e, depois, do marxismo). Mas, antes de Banfi, já haviam retornado a Kant também Carlos Cantoni (1840-1906) e Félix Tocco (1845-1911), além de Francisco Fiorentino (1834-1884) e Tiago Barzellotti (1844-1917).

Foi notável e influente a presença do neocriticismo na França. Aqui, basta mencionar Carlos Renouvier (1815-1903), para quem o único fim da filosofia está no estabelecimento de leis gerais e dos limites do conhecimento; Otávio Hamelin (1856-1941), que, na obra *O idealismo contemporâneo* (1905), fez questão de sustentar que não cabe à filosofia aumentar a quantidade do saber, já que a filosofia nada mais faz do que refletir sobre a qualidade do saber. E, como o saber humano está em contínuo desenvolvimento histórico, então, afirma Brunschvicg, a história do saber humano é "o laboratório da filosofia".

2. A escola de Marburgo

2.1. Hermann Cohen: a crítica como metodologia da ciência

O fundador reconhecido da escola de Marburgo foi Hermann Cohen (1842-1918), professor em Marburgo e autor, entre outros, dos seguintes trabalhos: *A teoria de Kant da experiência pura* (1871), *O fundamento da ética kantiana* (1871), *A influência de Kant sobre a cultura alemã* (1883) e *O fundamento da estética kantiana* (1889). Defensor de um socialismo não-materialista, Cohen estudou profundamente Platão e escreveu uma história do cálculo infinitesimal *(O princípio do método infinitesimal e sua história,* 1882). (Comentando este último escrito, Gottlob Frege escreveu que Cohen "não brilha pela clareza e, por vezes, é até ilógico").

A ciência, mais precisamente a física matemática, assume papel de máxima importância na concepção de Cohen. Aceita ele a ciência como válida e concebe a filosofia exatamente como o estudo

das condições de validade da ciência. Ora, o positivismo vira o valor da ciência no fato sagrado, absoluto e intocável: para o positivista, em suma, objetivo é o fato, objetiva é a sensação, isto é, o a posteriori. Cohen retorna a Kant, subvertendo a concepção positivista. Como escreve ele em *A teoria de Kant da experiência pura,* o fundamento da objetividade da ciência está no a priori.

Para ele, com efeito, a ciência não é e não se desenvolveu como caos de percepções, nem é acúmulo de sensações ou de fatos observados. A realidade é que a ciência não se constituiu tanto pela acumulação de fatos, e sim muito mais pela unificação dos fatos por meio de e sob hipóteses, leis e teorias. Mas as leis e teorias não extraímos nós dos fatos, e sim os impomos aos fatos: a teoria é o a priori. E a filosofia indaga exatamente os elementos "puros", ou seja, os elementos a priori, do conhecimento científico. A filosofia, portanto, deve ser metodologia da ciência. Assim como o foi para Kant.

Com efeito, Cohen identifica a crítica kantiana com "a crítica do sistema, dos métodos e dos princípios de Newton". Em outros termos, por exemplo, Kant não extraiu as suas doze categorias estudando as faculdades cognoscitivas em geral, mas elas são o fruto maduro de sua reflexão filosófica sobre os princípios de Newton. Assim, nem a interpretação idealista de Kant, nem a interpretação psicologista (como a sustenta Fries), mas a interpretação "lógica" de Kant: a crítica é metodologia da ciência. É essa a condição para que a filosofia conserve o seu caráter rigoroso sem ceder às tentações da metafísica idealista (que, segundo Cohen, reconduziu a filosofia à Idade Média), das reduções psicologistas ou dos erros positivistas.

É preciso, portanto, voltar a Kant. Mas Kant também não é infalível. E Cohen contesta dois pontos de Kant. Antes de mais nada, ele rejeita a referência à coisa em si, reinterpretando-a como princípio de autolimitação da experiência: nós procuramos o todo, com teorias sempre mais gerais, mas sempre encontramos partes. Ademais, Cohen também refuta a distinção kantiana entre sensibilidade e intelecto: ele identifica espaço e tempo, isto é, as formas da sensibilidade, com as categorias — o tempo é a condição da pluralidade dos fenômenos, enquanto o espaço o é da sua exterioridade.

2.2. Paul Natorp: "o processo e o método são tudo"

Outro prestigioso representante da escola de Marburgo foi Paul Natorp (1854-1924), estudioso de amplos interesses, autor de *A doutrina platônica das idéias* (1903), de *Os fundamentos lógicos das ciências exatas* (1910) e também de escritos de pedagogia, psicologia e política, como *Guerra e paz* (1916) e *A missão mundial*

dos alemães (1918). A exemplo de Cohen, Natorp afirma que a filosofia não é a ciência das coisas: das coisas falam precisamente as ciências, ao passo que a filosofia é a teoria do conhecimento. Entretanto, a filosofia não estuda o pensamento subjetivo, ou seja, ela não indaga sobre a atividade cognoscente, sobre a atividade psíquica, e sim sobre conteúdos. E estes são determinações progressivas do objeto.

Em *Os fundamentos lógicos das ciências exatas,* podemos ler que o conhecimento é síntese e a análise consiste na inspecção das sínteses já efetuadas. Sínteses que devem ser submetidas a reelaboração contínua de modo a aperfeiçoar sempre mais as determinações dos objetos. Por isso, o objeto não é um dado, não é um ponto de partida, senão um ponto de chegada que se desloca sempre. Em suma, o *obiectum* é um *proiectum:* é conhecimento sempre mais determinado que se projeta sobre a realidade. E não há termo para essa determinação; portanto, o objeto está sempre *in fieri,* é tarefa infinita (Vanni-Rovighi).

A realidade, portanto, não a constitui o indeterminado, que não é nada sem as suas determinações, nem estas se reduzem às determinações sempre provisórias. O real é muito mais o processo do determinar. Natorp recorda a frase do *Fausto,* de Goethe, *"Im Anfang war die Tat"* ("no princípio era a ação") e escreve: "O processo e o método são tudo. Por conseguinte, o 'fato' da ciência deve ser entendido somente como 'fazer'. O que importa é o que se vai fazendo, não o que é fato. Só o *fieri* é o fato: todo o ser que a ciência procura estabelecer *(fest-stellen)* deve se resumir de novo na corrente do devir".

Cohen também afirmara que a atividade do pensamento está no julgar e que julgar é *produzir.* E também afirmara que o "dado", como fica claro na matemática, não é um material bruto que se oferece ao pensamento, mas sim aquilo que o pensamento pode encontrar. Entretanto, diferentemente de Cohen, Natorp não restringe a reflexão à experiência físico-matemática, mas a exige também para a experiência moral, a estética ou a religiosa. Mas, como veremos dentro em pouco, o desenvolvimento dessa ampliação realizá-lo-ia Ernst Cassirer. Ainda um último ponto importante: deixando de lado aqui o seu valor historiográfico, a interpretação que Natorp dá da doutrina platônica das Idéias está em plena coerência com a sua filosofia. Para Natorp, as Idéias de Platão não são o que a tradição interpretativa, iniciada por Aristóteles, pretendia que fossem, isto é, objetos, supercoisas fixas. Não, as Idéias de Platão não são objetos ou supercoisas: "A Idéia expressa o termo, o ponto situado no infinito, para o qual estão voltados os caminhos da experiência; ela, por conseguinte, é a lei do procedimento científico". A Idéia é ideal normativo.

3. Ernst Cassirer e a filosofia das formas simbólicas

3.1. Substância e função

Ernst Cassirer (1874-1945) nasceu em Breslau, de família judaica de boas condições, tendo estudado filosofia sob a guia de Cohen e Natorp. De 1906 a 1919, ensinou em Berlim como livre-docente e, depois, em Hamburgo. Em 1933, forçado a emigrar, vai primeiro para a Inglaterra, depois para a Suécia e finalmente para os Estados Unidos, onde ensinou na Yale University e, em seguida, na Columbia University. Interessado pela história das idéias filosóficas, que Cassirer vê entrelaçadas com as idéias científicas, ele é autor de obras famosas, como *O problema do conhecimento na filosofia e na ciência da época moderna* (vols. I e II, 1906-1907; vol. III, 1920; vol. IV, 1940, publicado postumamente), *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento* (1927), *A filosofia do iluminismo* (1932).

E a consciência histórica acompanharia sempre até as obras mais caracteristicamente teóricas de Cassirer: "O uso (...) de pôr (...) no vazio os próprios pensamentos, sem pesquisar a sua relação e a sua conexão com o trabalho de conjunto das ciências filosóficas, nunca me pareceu oportuno e fecundo". Dentre as obras de natureza teórica de Cassirer, podemos recordar: *O conceito de substância e o conceito de função* (1910); *A filosofia das formas simbólicas* (3 vols., 1923-1925-1929); *A teoria einsteniana da relatividade* (1921); *Determinismo e indeterminismo na física moderna* (1937); *Ensaio sobre o homem* (1944).

Em 1910, portanto, Cassirer publica *O conceito de substância e o conceito de função.* Nesse trabalho, através de seguro domínio da história da ciência, ele realiza uma investigação sobre o conhecimento matemático, geométrico, físico e químico, a fim de mostrar que esses conhecimentos não buscam o comum, isto é, a *substância,* e sim a lei, a relação, isto é, a *função.* Relações e funções instituem os entes matemáticos e constituem as expressões geométricas. No conhecimento científico e também no conhecimento comum encontramos muito mais do que dados sensíveis. Olhamos as coisas através de pontos de vista, teorias, leis, isto é, relações.

Em suma, o desenvolvimento do pensamento científico nos leva a passar do conceito de *substância* ao de *função.* A metafísica de Aristóteles falava de mundo de coisas das quais era preciso abstrair as características comuns, a essência. Mas, por um lado, enquanto esse método levou a toda uma massa de estéreis resultados (entre outras coisas, não há garantia alguma de que o *comum* seja o *essencial),* por outro lado, viu-se que as ciências progrediram porque se matematizaram (na matemática não entra o conceito de

substância, senão o de função): progrediram porque deixaram de buscar substâncias e voltaram-se para a busca de *relações funcionais* entre os objetos.

E assim como as funções matemáticas não se obtém por abstração, mas constroem-nas o pensamento, da mesma forma também os pontos de vista, as teorias ou relações funcionais que instituem e vinculam os objetos do conhecimento científico (e do conhecimento comum) são produtos do pensamento, que tornam "possível a priori" o conhecimento, estabelecendo suas condições de possibilidade. E o fato de que a ciência consiste em teorias por relações construídas pelo homem e que os objetos da ciência sejam instituídos por esses pontos de vista, por essas teorias, não significa de modo algum cair no subjetivismo.

Escreve Cassirer: "Nós não conhecemos os objetos, como se eles fossem dados e determinados como objetos, antes e independentemente de nosso conhecimento. Ao contrário, nós conhecemos objetivamente, já que, no transcorrer uniforme dos conteúdos da experiência, criamos determinadas delimitações e estabelecemos determinados elementos duráveis e determinados nexos entre eles."

3.2. **As formas simbólicas**

Cassirer não submeteu somente as ciências a análise filosófica. Indo além dos marcos das "duas culturas", ele também pretendeu, com *A filosofia das formas simbólicas,* "delimitar as diversas formas fundamentais da 'compreensão' do mundo umas em relação às outras e captar cada uma delas o mais claramente possível em sua tendência peculiar e em sua forma espiritual peculiar". Essas formas fundamentais de "compreensão" do mundo são "formações simbólicas" como o mito, a arte, a linguagem ou também o conhecimento.

Somos nós que plasmamos o mundo com a nossa atividade simbólica, criando e fazendo mundos de experiências: "o mito e a arte, a linguagem e a ciência são (...) sinais que tendem a realizar o ser", direções da vida humana, formas típicas da ação humana. E uma filosofia do homem, escreve Cassirer, deveria ser "filosofia que faça conhecer a fundo a estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas e que, nesse meio tempo, faça por onde entendê-las como um todo orgânico". As formas simbólicas — isto é, a linguagem, a arte, o mito e a ciência — "dão forma e sentido", vale dizer, estruturam o modo de ver o mundo, criam mundos de significados, organizam a experiência.

Com efeito, "inserido entre o sistema receptivo e o sistema relativo (encontráveis em todas as espécies animais), existe no homem terceiro sistema, que se pode chamar de *sistema simbólico,*

cujo aparecimento transforma toda a sua situação existencial. Confrontando com os animais, observa-se que o homem não somente vive em realidade mais vasta, mas também, por assim dizer, em nova *dimensão* da realidade".

O homem é animal cultural, diriam os etólogos. E Cassirer o chama de "animal symbolicum". Os animais têm sinais, os homens produzem *símbolos*. "A diferença entre *linguagem proposicional* e *linguagem emotiva* constitui o verdadeiro limite entre o mundo humano e o mundo animal". É o nascimento da linguagem descritiva ou proposicional que desencadeia o desenvolvimento da "cultura", isto é, da "civilização". Com efeito, escreve Cassirer, "é inegável que o pensamento e o comportamento simbólico são os aspectos mais característicos da vida humana e que todo o progresso da cultura baseou-se neles".

O homem é *animal symbolicum*. Com a sua atividade simbólica, ele superou "os limites da vida orgânica". E agora "não se pode fazer nada contra essa subversão da ordem natural. O homem não pode se subtrair às condições de existência que ele próprio criou: deve se conformar a elas. Ele não vive mais em universo somente físico, e sim em universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes integrantes desse universo, são os fios que constituem o tecido simbólico, a intricada trama da experiência humana. Todo progresso no campo do pensamento e da experiência fortalece e adensa essa rede".

De fato, afirma Cassirer, está fora de qualquer dúvida que "o homem não se encontra mais diretamente diante da realidade: por assim dizer, ele não pode mais vê-la face a face. A realidade física parece retroceder à medida que a atividade simbólica do homem avança. Ao invés de se defrontar com as próprias coisas, em certo sentido o homem está continuamente em colóquio consigo mesmo. Ele cercou-se de formas lingüísticas, de imagens artísticas, de símbolos míticos e de ritos religiosos a tal ponto que não pode mais ver e conhecer nada senão por meio dessa mediação artificial".

E a situação é a mesma no campo teórico e no campo prático. Também no campo prático o homem não vive em um mundo de puros fatos: ele vive muito mais "entre emoções suscitadas pela imaginação, entre medos e esperanças, entre ilusões e desilusões, entre fantasias e sonhos. Como disse Epicteto, 'aquilo que perturba e agita o homem não são as coisas, senão suas opiniões e fantasias em torno das coisas' ".

3.3. O homem, *animal symbolicum*

Chegando a esse ponto, Cassirer é da idéia de que se pode e deve corrigir a definição tradicional de homem. Naturalmente, a

definição de homem como *animal rationale* "mantém o seu valor", não obstante pretenda ela trocar a parte pelo todo, "pois, além da linguagem conceitual, existe uma linguagem do sentimento e das emoções, além da linguagem lógica e científica, existe a linguagem da imaginação poética. A linguagem não expressa somente pensamentos e idéias, mas, em primeiro lugar, sentimentos e afetos". Os filósofos que definiram o homem como *animal rationale* não eram empiristas, observa Cassirer, e não pretenderam dar "explicação empírica da natureza humana. Com essa definição, eles propuseram muito mais um imperativo moral".

Em suma, a razão é termo pouco adequado se quisermos abraçar em toda a sua riqueza e variedade as formas da vida cultural do homem. "Essas formas são essencialmente formas simbólicas. Ao invés de definir o homem como *animal rationale,* dever-se-ia, portanto, defini-lo como *animal symbolicum.* Desse modo, estar-se-á indicando o que verdadeiramente o caracteriza e o que o diferencia em relação a todas as outras espécies, podendo-se entender o caminho especial que o homem tomou: o caminho para a civilização".

Nesse caminho, na opinião de Cassirer, a ciência corresponde à última fase do desenvolvimento intelectual do homem, "podendo ser considerada como a mais elevada e significativa conquista da cultura. É produto muito raro e refinado, que só pôde tomar forma em condições especiais". O trabalho científico de Galileu e Newton, de Maxwell e Helmholtz, de Planck e Einstein, não consistiu em simples coleta de fatos: "foi trabalho teórico, mas construtivo", fruto daquela "espontaneidade e produtividade que estão verdadeiramente no centro de todas as atividades humanas".

Com a linguagem, a religião e a ciência, o homem construiu *o próprio universo,* universo simbólico que o põe em condições de compreender e interpretar, de articular e organizar, de sintetizar e universalizar sua experiência. E, desse modo, na cultura tomada em seu conjunto "pode-se observar o processo da autolibertação progressiva do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são fases desse processo. Em todas elas, o homem descobre e demonstra novo poder, o poder de construir um mundo próprio, um mundo 'ideal' ".

Sem esconder a multiplicidade, a variedade e a peculiaridade estrutural de cada forma simbólica, a filosofia, diz Cassirer, não pode renunciar à busca da unidade fundamental desse mundo ideal. "Todas as funções se completam e se integram mutuamente. Cada qual descerra novo horizonte e mostra novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo; os contrários não se excluem reciprocamente, mas dependem um do outro; é a 'harmonia no contraste, como entre o plectro e a lira'."

4. A escola de Baden

4.1. Wilhelm Windelband e a filosofia como teoria dos valores

Os representantes mais prestigiosos da escola de Baden (assim chamada porque teve seus pontos centrais em Heidelberga e Friburgo, cidades situadas na região de Baden) foram Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936), de quem falamos também no capítulo sobre o historicismo, no que se refere às suas reflexões sobre a fundação da história como ciência. Aqui, falaremos a propósito de sua *filosofia dos valores,* que, embora os tornando expoentes de primeiro plano do neocriticismo, os diferencia, porém, da escola de Marburgo.

Em seu "retorno a Kant", Windelband certamente atribui à filosofia a função de buscar os princípios a priori que garantem a validade do conhecimento. Entretanto, são duas as coisas novas que ele introduz nessa questão: por um lado, esses princípios são interpretados como *valores necessários e universais,* tipificados pelo caráter *normativo* independente de sua realização efetiva; por outro lado, diferentemente da escola de Marburgo, Windelband se liberta da referência privilegiada ao âmbito do conhecimento para considerar a atividade humana também nos campos da moralidade e da arte.

Em suma, para Windelband, a filosofia "pesquisa se existe ciência, ou seja, pensamento, que possua o valor de verdade com validade universal e necessária; pesquisa se existe moral, isto é, valor e agir, que possua o valor de bem com validade universal e necessária; pesquisa se existe arte, vale dizer, intuir e sentir, que possua o valor de beleza com validade universal e necessária. Em todas essas três partes, a filosofia não se coloca diante do seu objeto (...) assim como as outras ciências colocam-se diante dos seus objetos particulares, mas sim criticamente, isto é, de modo a comprovar o material objetivo do pensamento, da vontade e do sentimento diante do objetivo da validade universal e necessária e de modo a separar e rejeitar aquilo que não consegue passar por essa prova".

Assim, concluiu-se que a filosofia não tem por objeto os juízos de fato, mas *Beurteilungen,* isto é, juízo valorativos do tipo "esta coisa é verdadeira", "esta coisa é boa", "esta coisa é bela". E é assim que os valores — que têm precisamente validade normativa — distinguem-se das leis naturais: a validade das leis naturais é a validade do *Müssen,* a validade empírica de não poder ser de outro modo; a validade das normas ou valores é a do *Sollen,* isto é, do dever ser.

Eis algumas afirmações explícitas de Windelband a esse respeito: "Por meio das leis naturais nós apreendemos os fatos, ao passo que segundo as normas devemos aprová-los ou desaprová-los (...). A norma nunca é princípio de explicação, como, ademais, a lei natural nunca é princípio de avaliação. O sol da necessidade natural brilha igualmente sobre o justo e o injusto, mas a necessidade que percebemos na validade das determinações lógicas, éticas e estéticas é necessidade ideal."

Concluindo, deve-se dizer, portanto, que, para Windelband, a filosofia consiste na teoria de valores: que a função da filosofia, mais especificamente, está em estabelecer quais são os valores que estão na base do conhecimento, da moralidade e da arte; que a teoria do conhecimento, para além da concepção de alguns neokantianos de Marburgo, é apenas uma parte da teoria dos valores.

4.2. **Heinrich Rickert: conhecer é julgar com base no valor da verdade**

Rickert retoma de Windelband a concepção da filosofia como teoria dos valores e, ao mesmo tempo, os resultados mais válidos de sua investigação metodológica. Entretanto, ele tenta sistematizar resultados semelhantes em concepção orgânica da teoria do conhecimento e procura *fundar* (ao invés de, mais ou menos simplesmente, registrar) *a autonomia do conhecimento histórico.*

A orientação sistemática de Rickert já pode ser claramente encontrada em seu trabalho de 1892 intitulado *O objeto do conhecimento,* onde se analisa o tríplice significado da *antítese entre sujeito e objeto:* 1) como antítese entre a individualidade psicofísica e o ambiente que a circunda; 2) como antítese entre a consciência e a realidade corpórea fora da consciência; 3) como antítese entre a pura atividade da consciência e os seus conteúdos. Para Rickert, a terceira antítese é a que conta. E a ela Rickert liga a crítica à gnosiologia de matriz realista, no sentido de que ele nega que o conhecimento seja a relação do sujeito com um objeto transcendente, independente dele e com o qual o conhecimento deve se defrontar. A representação e a coisa representada são ambos objetos e conteúdos de consciência. Por isso, a sua relação é a que existe entre dois objetos de pensamento. Conseqüentemente, a garantia da validade do conhecimento não reside no ser, e sim no dever ser.

Conhecer quer dizer julgar, isto é, aceitar ou rejeitar, aprovar ou reprovar, o que implica no reconhecimento de um *dever ser* que está na base do conhecimento. Negar o dever ser, isto é, a norma, equivaleria a ratificar a impossibilidade de qualquer juízo, inclusive daquele que nega. Um juízo não é verdadeiro porque expressa

aquilo que é; pode-se afirmar muito mais que algo é somente se o juízo que o expressa é *verdadeiro* por força do seu *dever ser*. E o dever ser, isto é, os valores, ou seja, as normas, são transcendentes em relação a cada simples consciência empírica.

Quando se julga, o "juízo que eu formulo, por mais que diga respeito a representações que vão e vêm, tem valor duradouro, enquanto não poderia ser diferente daquilo que é. No momento em que se julga, se pressupõe algo que vale eternamente". Para Dilthey, o sujeito do conhecer é o homem como ser histórico. Já para Rickert é o sujeito transcendental, além de qualquer condicionamento de espaço e de tempo; é a consciência em geral *(Bewusstsein überhaupt);* "a pura atividade do conhecer, que se exerce além da subjetividade individual e das condições de fato do processo de pesquisa". E essa "consciência em geral" não é somente *lógica,* mas também *ética* e *estética.*

Desse modo, sendo os valores transcendentes às consciências individuais e sendo o sujeito do conhecimento entendido como sujeito transcendental, é óbvio que as investigações de Rickert, diferentemente das de Max Weber, se colocam em plano que abstrai completamente as condições e os problemas efetivos dos processos de pesquisa, sejam estes científicos, sejam históricos. Segundo Rickert, a filosofia não tem em absoluto a função de se interessar por tais problemas: ela deve muito mais cumprir a função de estabelecer de que modo as ciências generalizantes e as individualizantes encontram a garantia de sua validade universal e necessária tendo em vista os valores que constituem seus princípios *a-priori* e o seu fundamento.

Posteriormente, em 1921, no *Sistema de filosofia,* Rickert apresenta sistematização de tipo escolástico da teoria dos valores. Ele distingue seis domínios do valor: 1) a *lógica,* que é o domínio do valor de verdade; 2) a *estética,* que é o domínio do valor de beleza; 3) a *mística,* que é o domínio da santidade impessoal; 4) a *ética,* que é o domínio da moralidade; 5) a *erótica,* que é o domínio da felicidade; 6) *a filosofia religiosa*, que é o domínio da santidade pessoal. E a cada um desses domínios ele faz corresponder um *bem* (ciência, arte, uno-todo, comunidade livre, comunidade de amor, mundo divino), uma *relação ao sujeito* (juízo, intuição, adoração, ação autônoma, unificação, decisão) e determinada *intuição do mundo* (intelectualismo, esteticismo, misticismo, moralismo, eudemonismo, teísmo ou politeísmo).

Como se pode ver, todas essas classificações têm algo de artificioso, não constituindo certamente a parte mais duradoura da filosofia de Rickert. São mais interessantes as obras que se colocam entre os dois pontos extremos rapidamente examinados. Esses trabalhos consistem essencialmente na elaboração das idéias de

Windelband, idéias que Rickert procurou desenvolver, enquadrar ou, como dizia ele, *fundamentar* no quadro de sua filosofia sistemática dos valores.

Em *Os limites da formação dos conceitos das ciênicas naturais* (1806-1902), Rickert retoma de Windelband a distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas. Mas, como já observamos, ele não se limita, como Windelband, a constatar a existência de dois grupos de disciplinas e a diversidade de seus objetivos. Mais do que qualquer outra coisa, ele faz questão de demonstrar a autonomia do conhecimento histórico e fazer ver a diferença de estrutura lógica implicada na diferença do tipo de elaboração conceitual das duas formas de conhecimento.

O objetivo da ciência natural está em estabelecer a uniformidade do real. Ela tende a traduzir a multiplicidade do dado empírico em conceitos gerais. Sua orientação é generalizante. E seu resultado é uma explicação necessária da realidade, realizada por obra de leis incondicionalmente válidas, nas quais os conceitos de coisa são gradualmente traduzidos em conceitos de relações: em outros termos, nas quais os dados empíricos são traduzidos em traumas de puras relações formais.

Para Rickert, como antes para Windelband, as ciências generalizantes dizem respeito tanto ao mundo físico como ao mundo psíquico. A distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas, pelo menos no momento, é uma distinção metodológica realizada, através de uma orientação específica de elaboração conceitual. Por isso, escreve Rickert, "a natureza é a realidade em referência ao geral". A natureza não é conjunto *delimitado* de objetos ou eventos, mas a realidade inteira, estudada a fim de se estabelecer as uniformidades gerais.

Agora, porém, afirma Rickert, as ciências da natureza ou ciências generalizantes deixam fora de si todo o mundo da individualidade. Com efeito, todo processo, corpóreo ou espiritual que seja, é indivíduo, alguma coisa de único e irrepetível, "isto é, alguma coisa que ocorre uma vez neste determinado lugar do espaço e do tempo, sendo diferente de qualquer outro ser corpóreo ou espiritual". E é assim que a ciência natural, feita de leis gerais, encontra na individualidade única e irrepetível o seu limite.

Mas como poderemos, então, conhecer a realidade em sua individualidade? Há uma forma de conhecimento, diferente do generalizante, capaz de captar as manifestações singulares e irrepetíveis da realidade? Eis como, precisamente dos limites em que se debate a ciência natural, surge a questão de se é possível uma forma diversa de conhecimento, capaz de captar a individualidade.

Para Rickert, como antes para Windelband, esse tipo diferente de conhecimento existe: é a *história,* que representa a "realidade

não em referência ao geral, mas somente em referência ao particular, já que só o particular é que acontece realmente". Assim, estamos então raciocinando em nível puramente metodológico. A própria realidade "torna-se natureza quando considerada em referência ao geral, mas torna-se história quando, ao contrário, considerada em referência ao particular". Assim, a contraposição entre natureza e história perde sua conotação objetivo-metafísica para se transformar em uma contraposição de tipo metodológico.

Capítulo XIV

O HISTORICISMO ALEMÃO

1. Lineamentos gerais

O século XVIII foi o século dos grandes historiadores alemães da política, da arte, da filologia e da filosofia: basta recordar os nomes de Leopold Ranke (1795-1886), autor de uma *História dos papas nos séculos XVI e XVII* e de uma *História da Alemanha nos tempos da Reforma;* de Berthold Niebuhr (1776-1831), que escreveu uma *História romana;* de Theodor Mommsen (1817-1903), autor de monumental *História romana;* de Jakob Burckardt (1818-1897), de quem é justamente famosa a obra *A civilização do Renascimento na Itália;* de Karl Julius Beloch (1854-1929), que escreveu importante *História grega;* de Gustav Droysen (1808-1884), autor de uma *História do helenismo;* de Eduard Zeller (1814-1908), cuja *A filosofia dos gregos em seu desenvolvimento histórico* continua fundamental.

A história da política e da economia, da religião e da arte, da filosofia e da filologia encontra no século XVIII alemão o seu século de ouro, que foi chamado de "o século da história". Erwin Rohde (1845-1898) e Ulrich Wilmowitz-Möllendorff (1848-1931), dois grandes filólogos, foram protagonistas de um debate sobre as teorias que Nietzsche havia proposto a propósito do mundo grego. E não devemos esquecer que é nesse período que se realiza o paciente trabalho de coleta sistemática e recuperação dos textos literários e papíricos relativos aos epicuristas (Hermann Usener), aos estóicos (Hans von Arnim) e aos pré-socráticos (Hermann Diels).

O século XVIII também assistiu a portentoso desenvolvimento da lingüística histórica e da lingüística comparada (falamos de

Franz e Jacob Grimm). Ademais, foi intenso o interesse pela história do direito na "escola histórica" de F. C. von Savigny (1779-1861), que quis mostrar como as instituições jurídicas não são fixadas pela eternidade, mas sim produtos da consciência de momento preciso. Nesse interesse pela história certamente se encontra a influência do romantismo, do seu sentido da tradição, do seu culto pela consciência coletiva dos povos, da sua tentativa de reviver o passado em sua própria posição histórica. E, por outro lado, justamente com a abstração de sua filosofia da história, Hegel ensinara a ver a história não como um amontoado de fatos separados uns dos outros, e sim como uma totalidade em desenvolvimento dialético.

Com base nesses elementos, não é difícil compreender a gênese e o desenvolvimento do movimento filosófico conhecido com o nome de *historicismo* e cujos representantes mais conhecidos, além de Max Weber (do qual falaremos à parte, dada a relevância, a complexidade e a válida e grande influência de sua obra), são Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918). Oswald Splenger (1880-1936), Ernst Troeltsch (1865-1923) e Friedrich Meinecke (1862-1954). A esses, costuma-se acrescentar os nomes de Wilhelm Windelband (1848-1915) e de Heinrich Rickert (1863-1936), que estão ligados mais propriamente à "filosofia dos valores" dentro do neocriticismo, mas dos quais não se pode deixar de falar em uma exposição sobre o historicismo, por razões que explicitaremos.

O historicismo surge nos últimos dois decênios do século passado e se desenvolve até a vigília da Segunda Guerra Mundial. Como escreve Pedro Rossi, a primeira expressão do movimento historicista alemão foi a *Introdução às ciências do espírito,* de Dilthey (1883), e sua última grande manifestação — um re-exame retrospectivo das origens do historicismo, além de testemunho de sua crise final — o constitui a obra *Origens do historicismo* (1936), de Meinecke.

Assim, o arco do desenvolvimento temporal do historicismo abrange acontecimentos como a Primeira Guerra Mundial, a ruína do poder germânico, a Revolução Russa de 1917, a difusão do marxismo, a República de Weimar, o nascimento do fascismo e do nazismo e os preparativos para o segundo grande conflito internacional. E é certo que esses acontecimentos não foram indiferentes para os filósofos do historicismo.

O historicismo alemão não é uma filosofia compacta. Entretanto, entre as suas várias expressões, é possível detectar certo "ar de família", identificável nos seguintes pontos:

1) Como diz Meinecke, "o primeiro princípio do historicismo consiste em substituir a consideração generalizante e abstrativa

das forças histórico-humanas pela consideração do seu caráter individual".

2) Para o historicismo, a história não é a realização de um princípio espiritual infinito (Hegel) ou, como queriam os românticos, uma série de manifestações individuais da ação do "Espírito do mundo" que se encarna em cada "Espírito dos povos". Para os historicistas alemães contemporâneos, *a história é obra dos homens,* ou seja, de suas relações recíprocas, condicionadas pela sua pertença a um processo temporal.

3) Do positivismo, os historicistas rejeitam a filosofia comtiana da história e a pretensão de reduzir as ciências históricas ao modelo das ciências naturais, não obstante os historicistas concordem com os positivistas na exigência de pesquisa concreta dos fatos empíricos.

4) Com o neocriticismo, os historicistas vêem a função da filosofia como função crítica, voltada para a determinação das condições de possibilidade, isto é, o fundamento, do conhecimento e das atividades humanas. O historicismo estende o âmbito da crítica kantiana a todo aquele conjunto de ciências que Kant não considera, ou seja, as ciências histórico-sociais. É por isso que uma exposição sobre o historicismo não pode excluir Windelband e Rickert, ou seja, os neocriticistas, que se haviam proposto nos mesmos termos o problema das ciências histórico-sociais.

5) É fundamental para o historicismo a distinção entre *história* e *natureza,* como também o é o pressuposto de que os objetos do conhecimento histórico são específicos, no sentido de serem diferentes dos objetos do conhecimento natural.

6) O problema cardeal em torno do qual gira o pensamento historicista alemão é o de encontrar as razões da distinção das ciências histórico-sociais em relação às ciências naturais e investigar os motivos que fundamentam as ciências histórico-sociais como conjuntos de conhecimentos válidos, isto é, objetivos.

7) O objeto do conhecimento histórico é visto pelos historicistas como estando na *individualidade* dos produtos da cultura humana (mitos, leis, costumes, valores, obras de arte, filosofias etc.), individualidade oposta ao caráter uniforme e repetível dos objetos das ciências naturais.

8) Se o instrumento do conhecimento natural é a explicação causal (o *Erklären),* o instrumento do conhecimento histórico, segundo os historicistas, é o compreender (o *Verstehen).*

9) As ações humanas são ações que tendem a fins e os acontecimentos humanos são sempre vistos e julgados na perspectiva de valores precisos. Por isso, mais ou menos elaborada, sempre há uma teoria dos valores no pensamento dos historicistas.

10) Por fim deve-se recordar que, se o problema cardeal dos historicistas é problema de natureza kantiana, no entanto, para os

historicistas, o sujeito do conhecimento não é o sujeito transcendental, com suas funções *a priori,* e sim homens concretos, históricos, com poderes cognoscitivos condicionados pelo horizonte e pelo contexto histórico em que vivem e atuam.

2. Wilhelm Dilthey e a "crítica da razão histórica"

2.1. Rumo à crítica da razão histórica

A obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) representa uma articulada e tenaz tentativa de construção de "crítica da razão histórica". Em outros termos, a intenção de Dilthey é a de fundamentar a validade das ciências do espírito *(Geisteswissenschaften).* Contrário à filosofia da história de Hegel, ele também é avesso ao positivismo, que reduz o mundo histórico à natureza ao pretender aplicar ao mundo histórico o esquema causal-determinista, que, para Dilthey, só é válido para a natureza.

E, embora Dilthey esteja de acordo com os neocriticistas em relação ao "retorno a Kant", ele pretende levar a problemática do criticismo ao interior das ciências histórico-sociais, que tratam de homens que não são apenas *conhecimento,* mas também *sentimento* e *vontade.* Dilthey, portanto, pretendeu concluir uma "crítica da razão histórica". E não devemos de modo algum esquecer que ele próprio foi historiador, como atestam os seus trabalhos *Vida de Schleiermacher* (1867-1870), *A intuição da vida no Renascimento e na Reforma* (1891-1900), *A história do jovem Hegel* (1905-1906), *Experiência vivida e poesia* (sobre o romantismo, 1905) e *As três épocas da estética moderna* (1892).

Já na *Introdução às ciências do espírito* (que é de 1883), Dilthey sustentava que as ciências da natureza e as ciências do espírito se diferenciam antes de mais nada por seu *objeto.* O objeto das ciências da natureza constituem-no os fenômenos externos ao homem, ao passo que as ciências do espírito estudam o mundo das relações entre os indivíduos, mundo do qual o homem tem consciência imediata. A diferença dos objetos de estudo implica na diferença gnosiológica: é a observação externa que nos dá os dados das ciências naturais, ao passo que é a observação interna, isto é, o *Erlebnis* (experiência vivida), que nos dá os dados das ciências do espírito.

E também são diferentes as categorias ou conceitos de que se servem as ciência do espírito: as categorias de significado, objetivo, valor e assim por diante não pertencem às ciências da natureza. Escreve Dilthey: "Nós compreendemos os fatos sociais do interior: é-nos possível reproduzi-los até certo ponto em nós, baseando-nos

na observação dos nossos próprios estados; e, intuindo-os, acompanhamos a representação do mundo histórico com o amor e o ódio, com toda a gama dos nossos afetos. A natureza, porém, é muda para nós (...). A natureza nos é estranha. Ela é para nós algo de externo, não de interior. A sociedade é o nosso mundo". E esse mundo humano, que tem o seu centro no indivíduo, se configura — através das relações dos indivíduos — em sistemas de cultura e de organizações sociais que possuem existência histórica. A estrutura do mundo humano é estrutura *histórica.*

Nas *Idéias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894) e nas *Contribuições ao estudo da individualidade* (1895-1896), Dilthey enfrenta respectivamente o problema da psicologia analítica (diferente da psicologia explicativa de tipo possitivista) como fundamento das outras ciências do espírito e o problema da relação entre uniformidade e identificação histórica: as ciências do espírito estudam tanto as leis e a uniformidade dos fenômenos como os acontecimentos em sua singularidade e o "tipo" tem a função de ligar esses dois opostos. Por outro lado, neste último escrito, Dilthey parece persuadido de que o *Erlebnis* não pode ser considerado como fundamento exclusivo das ciências do espírito: a experiência interna deve ser integrada com o *Verstehen* (entender), que é reviver *(Nacherleben)* e *reproduzir (Nachbilden),* porque só assim se terá a compreensão dos outros indivíduos.

2.2. A fundamentação das ciências do espírito

Como se vê, à medida que avança, o pensamento de Dilthey amplia os seus horizontes e os problemas se multiplicam, ligando-se uns aos outros. Entretanto, o núcleo para o qual todos esses problemas convergem e do qual partem é sempre o da *fundamentação das ciências do espírito.* Pergunta-se Dilthey nos *Estudos para a fundamentação das ciências do espírito* (1905): "Como é que as ciências do espírito podem ser delimitadas pelas ciências da natureza?" Onde estão a essência da história e a sua diferença em relação às outras disciplinas? Pode-se alcançar um saber histórico objetivo?

Na obra citada e em outra, intitulada *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), ele apresenta em forma definitiva o seu projeto de fundamentação das ciências do espírito. Operando uma distinção entre *Erlebnis* e *Erleben* (o *Erlebnis* é uma etapa do *Erleben,* isto é, da vida), Dilthey sustenta que aquilo que é comum às ciências do espírito, ou seja, o que constitui o seu domínio, é "que todas elas estão baseadas no *Erleben,* nas *expressões* encontradas pelos *Erlebnisse* e no *entender* voltado para essas expressões". Por outros termos, a corrente da vida se realiza em

complexo de objetivações cujo significado deve ser entendido graças ao esforço de compreensão. "Os estados de consciência se expressam continuamente em sons, em gestos de vulto, em palavras e têm sua objetividade em instituições, estados, igrejas e institutos científicos — e precisamente nessas conexões é que se move a história".

É o nexo entre *Erleben, expressão* e *entender* que institui a peculiaridade do mundo humano e fundamenta a autonomia das ciências do espírito. Esse nexo não pode ser encontrado na natureza nem nas ciências naturais. A vida, o *Erleben,* torna-se espírito objetivo, isto é, se objetiva em instituições (Estados, igrejas, sistemas jurídicos, movimentos religiosos, filosóficos, literários e artísticos, sistemas éticos etc.). E o entender, na referência retrospectiva, dá origem às *ciências do espírito:* "tais disciplinas são a história, a economia política, as ciências do direito e do Estado, a ciência da religião, o estudo da literatura e da poesia, da arte figurativa e da música, das intuições do mundo e dos sistemas filosóficos e, por fim, a psicologia. Todas essas ciências se referem ao mesmo grande fato: o gênero humano", isto é, "a realidade histórico-social do homem".

Uma realidade que tem um lado externo investigável pelas ciências naturais, claro, mas cujo lado interno — o significado ou essência — só pode ser alcançado pelas ciências do espírito. E pode ser alcançado porque, através do entender — que é "um encontro do eu no tu" —, o homem pode compreender as obras e as instituições dos homens. "Aqui, o sujeito do saber é idêntico ao seu objeto", pois "aqui a vida capta a vida". Em suma, o entender é possível porque "a alma anda pelos caminhos habituais, nos quais já gozou e sofreu, sofreu e agiu em situações de vida semelhantes. Há infinitas estradas no passado e nos sonhos do futuro".

Através de uma "transferência interior" implica um "consentimento" *(Mitfühlen)* e uma "penetração simpatética", o homem pode reviver várias outras existências: "Diante dos confins impostos pelas circunstâncias, abrem-se para ele outras belezas do mundo e outras regiões da vida (...). Em termos gerais, ligado às realidades da vida e por elas determinado, o homem vem a se libertar não somente mediante a arte — o que tem ocorrido com maior freqüência —, mas também através da compreensão daquilo que é histórico". Abre-se a cortina do palco, aparece Ricardo "e, seguindo as suas palavras, os seus gestos e os seus movimentos, o espírito penetrante pode reviver algo que está fora de toda possibilidade de sua vida real".

Esse reviver nos torna possível a aquisição das coisas espirituais. Assim, por exemplo, escreve Dilthey, "quando percorro as cartas e os escritos de Lutero, os relatos de seus contemporâneos,

os anais das conferências religiosas e dos concílios, bem como suas atas oficiais, vivo um processo religioso de tal força de erupção e de tal energia que, na vida e na morte, ele está além de toda possibilidade de Erlebnis para cada homem dos nossos dias. Eu, porém, posso revivê-lo". Mais: "Vejo nos claustros uma técnica de contato com o mundo invisível que dá às almas dos monges constante orientação em direção às coisas transcendentes: aqui, as controvérsias teológicas tornam-se questões de existência interior. Vejo como é que, no mundo laico, se prepara em numerosos canais — púlpitos, confessionários, cátedras, escritos — o que é elaborado nos claustros. E, assim, esse processo nos revela um mundo religioso que está presente nele (em Lutero) e nos seus companheiros dos primeiros tempos da Reforma, ampliando o nosso horizonte através de possibilidades de vida que só desse modo se tornam acessíveis para nós".

2.3. A historicidade constitutiva do mundo humano

A *objetivação da vida* é a primeira característica da estrutura do mundo histórico, devendo-se atentar para o fato de que o *espírito objetivo* de Dilthey não é, como para Hegel, a manifestação de uma Razão absoluta, mas é o produto da atividade de homens históricos. Tudo saiu da atividade espiritual dos homens e, portanto, diz Dilthey, tudo é histórico. "Da distribuição das árvores em um parque à ordem das casas em uma rua, do instrumento do trabalhador manual à sentença em tribunal, tudo em torno de nós, a todo momento, ocorre historicamente: aquilo que o espírito emite hoje da sua característica na própria manifestação de vida, amanhã, quando estiver adiante, será história. Enquanto o tempo passa, nós estamos cercados pelas ruínas de Roma, por catedrais, por castelos. A história não é nada de separado da vida, nada de distinto do presente por sua distância temporal".

A segunda característica fundamental do mundo humano é a que Diltley chama de "conexão dinâmica", que se distingue da conexão causal da natureza enquanto produz *valores* e realiza *objetivos*. O indivíduo, as instituições, as civilizações e as épocas históricas são conexões dinâmicas. E, como o indivíduo, da mesma forma todo sistema de cultura e toda comunidade tem o seu próprio centro em si mesmo. E essa "autocentralidade", intrínseca a toda unidade histórica, faz com que essas unidades históricas (os sistemas de cultura, os sistemas de organização social, as épocas históricas) se caracterizam por *horizonte fechado,* que torna as diversas histórias irredutíveis, tornando-as singularmente compreensíveis só sob a condição de que possamos compreender os valores e os objetivos particulares que as tipificam.

O homem, conclui Dilthey, é um ser histórico. E históricos são todos os seus produtos culturais, inclusive a filosofia. É bem verdade que, na história do pensamento, Dilthey distingue três formas típicas de intuição do mundo ou filosofias: 1) o primeiro tipo é o *naturalismo materialista,* que se baseia no conceito de causa (Demócrito, Lucrécio, Epicuro, Hobbes, os enciclopedistas, Comte); 2) o segundo tipo é o *idealismo objetivo,* para o qual toda a realidade é dominada por princípio interior (Heráclito, os estóicos, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel); 3) o terceiro tipo é o *idealismo da liberdade,* que distingue o espírito da natureza (Platão, a filosofia helenístico-romana, Cícero, a filosofia cristã, Kant, Fichte, Maine de Biran).

Entretanto, segundo Dilthey, é ilegítima a pretensão da metafísica de apresentar explicação absoluta e global da realidade. As metafísicas também são produtos históricos. E uma função do filósofo consciente é a de dar vida a uma "filosofia da filosofia", entendida como exame crítico das possibilidades e dos limites da filosofia. E é assim que a razão histórica se transforma em crítica "histórica" da razão. Não existem filosofias que valham *sub specie aeternitatis:* "não há valores que valham em todas as nações" e "sem dúvida a relatividade de todo fenômeno histórico está ligada ao fato de que ele é finito".

Mas, afirma Dilthey, o importante é que *"a consciência histórica da finitude* de todo fenômeno histórico, de toda situação humana ou social, a consciência da relatividade de toda forma de fé, é o último passo no sentido da libertação do homem. Através dele, o homem alcança a soberania de atribuir a cada *Erlebnis* o seu conteúdo e de entregar-se a ele completamente, com franqueza, sem vínculo de nenhum sistema filosófico ou religioso. A vida se liberta do conhecimento conceitual e o espírito torna-se soberano diante das teias de aranha do pensamento dogmático".

"Toda beleza, toda santidade, todo sacrifício, revividos e interpretados, descerram perspectivas que revelam uma realidade. E, da mesma forma, atribuímos a tudo o que existe de mau, de temível e de feio em nós um lugar no mundo, uma realidade própria, que deve ser justificada na conexão do mundo: é algo sobre o qual não podemos nos iludir. E, diante da relatividade, faz-se valer a continuidade da força criadora como o elemento histórico essencial (...). Como as letras de uma palavra, a vida e a história têm sentido. E, como uma partícula ou uma conjugação, na vida e na história há momentos sintáticos que possuem significado (...). Nós não atribuímos à vida nenhum sentido do mundo. Nós estamos abertos à possibilidade de que o sentido e o significado surjam somente no homem e na história. Mas não no homem individual e sim no homem histórico. Porque o homem é um ser histórico (...)".

3. Wilhelm Windelband e a distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas

Depois de Dilthey, *a crítica da razão histórica* daria substanciais passos adiante — que ainda causam impacto por sua originalidade e validade — com Max Weber. Mas, entre Dilthey e Weber, situa-se um grupo de pensadores que, movendo-se em torno dos problemas levantados e discutidos por Dilthey, introduzem algumas novidades metodológicas (como é o caso de Windelband e de Rickert) ou então levam às últimas conseqüências o relativismo de Dilthey (o que fazem Simmel e Spengler) ou ainda reagem a esse relativismo propondo valores absolutos (esse o caminho trilhado sobretudo por Troeltsch e Meinecke, mas também pelo último Windelband e por Rickert).

Wilhelm Windelband (1848-1915) — representante da escola de Baden juntamente com Rickert, como já sabemos, enfrenta o problema do conhecimento histórico como *neocriticista:* para ele, "a ciência histórica constitui o problema da crítica, a exemplo da pesquisa natural". Em 1894, no escrito *História e ciência natural,* ele faz questão de precisar que a filosofia não podia permanecer estranha ao portentoso desenvolvimento das ciências históricas, sob pena de correr o risco de se defasar em relação a efetivas aquisições científicas. Mas pode-se considerar satisfatórios os resultados conseguidos por Dilthey em seu trabalho? Sobre que bases sólidas Dilthey apoiava a distinção entre ciências da natureza e ciência do espírito?

Windelband rejeita com firmeza tal distinção, por se tratar de distinção *metafísica* infundada que contrapõe a "natureza" ao "espírito". Na opinião de Windelband, a distinção de Dilthey é o mascaramento metodológico de pressuposta, ilegítima e não proclamada distinção metafísica entre natureza e espírito. Conseqüentemente, Windelband (prescindindo aqui da sua interpretação nem sempre muito correta de Dilthey) contrapõe à distinção de *base objetual* (natureza e mundo humano) de Dilthey uma *distinção de método.*

Windelband distingue as disciplinas científicas em *ciências nomotéticas* e *ciências idiográficas.* As primeiras são as que procuram determinar as leis gerais que expressam a regularidade dos fenômenos; as segundas são as ciências que voltam sua atenção para o fenômeno singular, visando compreender sua especificidade e individualidade. Escreve Windelband: "As ciências de experiência procuram no conhecimento do real ou o geral, sob a forma de lei da natureza, ou particular, em sua fisionomia historicamente determinada. Elas consideram, por um lado, a forma permanente e, por outro lado, o conteúdo singular, determinado em si, do devir

real. As primeiras são ciências da lei, as outras são ciências do acontecimento; aquelas mostram o que é sempre, estas o que foi outrora. No primeiro caso, o pensamento científico é nomotético, no segundo é idiográfico."

Assim, perde todo o seu valor a distinção objetual proposta por Dilthey: *qualquer* fenômeno e *qualquer* acontecimento pode ser estudado como caso particular de uma uniformidade ou para se compreender o seu caráter típico e a sua irrepetibilidade. Desse modo, por exemplo, "a ciência da natureza orgânica tem caráter nomotético enquanto sistemático-descritiva e tem caráter idiográfico enquanto considera o desenvolvimento dos organismos sobre a terra".

Assim, de um lado a lei e de outro lado os acontecimentos em sua individualidade. E, assim, como não se pode deduzir da lei o acontecimento particular, porque é único e irrepetível, da mesma forma não se pode, a partir deste, chegar à determinação da lei. "A lei e o acontecimento permanecem, uma ao lado do outro, como as únicas grandezas incomensuráveis da nossa compreensão do mundo". Para Windelband, essa irredutibilidade é problema insolúvel. E, no entanto, é nessa irredutibilidade que se basearia a autonomia das ciências históricas.

4. Heinrich Rickert: a relação com os valores e a autonomia do conhecimento histórico

A autonomia do conhecimento histórico é o problema de fundo de Heinrich Rickert (1863-1936). Rickert retoma de Windelband a distinção entre ciência nomotéticas e ciências idiográficas, assim escrevendo em *Os limites da formação dos conceitos científicos* (1896-1902): "*A mesma realidade* torna-se natureza quando a consideramos em referência ao geral e torna-se história quando a consideramos em referência ao particular".

Nesse ponto, porém, surge um problema: nem todos os acontecimentos individuais suscitam o interesse do historiador, mas somente os que têm particular importância ou significado. O historiador deve escolher. Mas com base em que critério ele pode operar as suas escolhas? Para Rickert, o critério de escolha está na *relação* dos fatos individuais com o valor. É a relação com os valores que constitui a base da elaboração conceitual da história. Tudo o que não tem valor o historiador deixa-o. O que não significa que o historiador deve pronunciar juízos de valor sobre o que pesquisa, mas sim que ele reconstrói um acontecimento somente porque ele tem valor.

"O conceito de individualidade histórica constitui-o os valores captados e feitos próprios pela civilização ao qual ele pertence. O

procedimento histórico é contínua referência ao valor." Em suma, o conhecimento histórico encontra o seu fundamento em relação aos valores. Por isso, o objeto do conhecimento histórico é definido como *Kultur* (cultura) e os valores aos quais ele se refere são definidos como *Kulturwerte* (valores culturais). São esses os valores que o homem realiza no devir histórico.

No início de sua especulação, juntamente com Windelband, Rickert propusera uma teoria dos valores, estendidos, ao modo neocriticista, como princípios a priori capazes de estabelecer a validade dos diversos âmbitos da atividade humana. Mas depois, abandonando progressivamente essa proposta, Rickert passou a interpretar os valores como necessários e absolutos, afirmando-os em nível de subsistência transcendente e atribuindo-lhes realidade metafísica própria. Com isso, Rickert pretende se opor a toda forma de historicismo, que, para ele, nada mais é que relativismo e niilismo.

Nessa sua caminhada da consideração dos valores como referência normativa à idéia de valores absolutos existentes metafisicamente, Rickert envolveu também Windelband, que, por seu turno, fez questão de escrever: "A história como ciência, vale dizer, como ciência da cultura, não é (...) possível senão enquanto existem valores que têm dimensão geral, que nos fornecem a razão da escolha e da síntese dos fatos".

A distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas e a referência aos valores dos fatos tomados em consideração pelo historiador são dois pontos destacados na metodologia das ciências histórico-sociais. São idéias que, retomadas e devidamente corrigidas por Weber, pertencem hoje à parte mais sólida da metodologia da historiografia.

5. Georg Simmel: os valores do historiador e o relativismo dos fatos

O resultado final da filosofia de Georg Simmel (1858-1918) é o relativismo. Mas no início, concordando com os neocriticistas da escola de Baden, ele havia, por exemplo, atribuído ao *dever ser* independência em relação às situações históricas. E nos *Problemas fundamentais de filosofia* (1910) além do sujeito e do objeto, Simmel propõe um *terceiro reino* das idéias e um *quarto reino* do dever ser.

Simmel propõe a questão da história em termos kantianos, como o problema das condições que tornam possível e fundamentam as ciências histórico-sociais em sua autonomia e validade. Mas, contra Kant e os neokantianos, Simmel afirma que os elementos do conhecimento se encontram na experiência. Em suma, a

possibilidade da história não reside em condições a priori independentes da experiência. As categorias da pesquisa histórica são produto de homens históricos e mudam com a história. Desse modo, a realidade histórica pode ser interpretada à luz de diversas categorias. Não há sentido, portanto, em falar de *fatos históricos "objetivamente" importantes.* Escreve Simmel: "Um fato é importante porque interessa a quem o considera".

Assim, também para Simmel é a relação com o valor que atua como critério de escolha dos fatos históricos, só que esses valores não são inerentes aos fatos, e sim são os valores do historiador. O qual, na opinião de Simmel, tem a função de estudar os acontecimentos individuais em sua individualidade. E esse estudo só é possível mediante procedimento de compreensão psicológica que, como afirmara Dilthey, deve captar, através do *Verstehen* (o entender) e o *Nachbilden* (o reproduzir), a vida espiritual e interior dos indivíduos, cujas relações dão lugar aos fenômenos históricos, ainda que Simmel observe que a identidade entre sujeito cognoscente e objeto conhecido é pressuposto da validade do conhecimento histórico e não garantia dessa validade.

No que se refere à sociologia, Simmel refuta a idéia positivista que afirma a existência de uma estrutura legal da realidade histórico-social. Para Simmel, a função da sociologia é puramente descritiva. Mas a descrição dos fatos não é a sua *reprodução:* ela implica sempre a sua interpretação, à luz de categorias e conceitos que não são eternos nem absolutos e que precisam ser determinados do interior de cada ciência e da sua ação efetiva no curso da pesquisa concreta. E, como ciência autônoma, a sociologia deve compreender "unicamente os modos e as *formas de associação*". Assim, prescindindo dos conteúdos, distingue-se das outras ciências, como a economia, a moral ou a psicologia.

Conseqüentemente, a história tem a função de *compreender* fatos e acontecimentos individuais e a sociologia tem a função de *descrever* as formas de associação entre os indivíduos. Desse modo, o problema do *sentido da história* é problema teoricamente insolúvel: o sentido que pensamos terem a história e a vida é questão relativa às *crenças* que são as filosofias da história. Filosofias e crenças relativas. Para Simmel, todo aspecto da vida é relativo. A vida é intranscendível: não se pode ir além da vida e de suas manifestações.

6. Oswald Spengler e a "decadência do Ocidente"

A decadência do Ocidente foi a obra que tornou famoso Oswald Spengler (1880-1936). Saiu ela em dois volumes, respectivamente

em 1918 e 1922. Nela, a ruína da Alemanha tornou-se a "decadência da civilização ocidental".

Spengler torna metafísica a distinção entre *natureza e história:* "Uma realidade é natureza no sentido que subordina todo devir ao sido e é história no sentido que subordina todo sido ao devir". A natureza é dominada pela necessidade mecânica, a história pela necessidade orgânica. E é precisamente por isso que a história pode ser entendida através da experiência vivida ou *Erlebnis,* vista como a penetração intuitiva das formas assumidas pelo desenvolvimento da história.

Diz Spengler: "A humanidade não tem nenhum fim, nenhuma idéia, nenhum plano, do mesmo modo como não têm um fim a espécie das borboletas ou a espécie das orquídeas. A 'humanidade' é conceito zoológico ou então é palavra desprovida de sentido". No lugar "daquele desolado quadro da história universal como desenvolvimento linear", Spengler vê "o espetáculo de pluralidade de poderosas civilizações que florescem com força primigênia do útero da terra materna". *"As civilizações são organismos* e a história universal é a sua biografia geral".

Toda civilização, portanto, é um organismo. E, como os organismos, as civilizações "aparecem, amadurecem, enlouquecem e não voltam mais". E toda civilização tem um sentido fechado em si mesmo: uma moral, uma ciência, uma filosofia e um direito têm sentido absoluto dentro da própria civilização, mas não têm nenhum fora dela. Diz Spengler: "Há tantas morais quantas são as civilizações, nem mais nem menos." Toda civilização cria os seus próprios valores, que são inteiramente diversos dos valores das outras civilizações. Nisso consiste o *absolutismo relativo* dos valores defendido por Spengler: os valores são absolutos no interior de uma civilização, mas se referem só a essa civilização.

E as civilizações, como os organismos, são destinadas à decadência: "Quando o fim é alcançado e a plenitude das possibilidades interiores chega a se realizar completamente em direção ao exterior, a civilização *se enrijece* repentinamente, encaminha-se para a morte, seu sangue se coagula, suas forças lhe faltam e ela se torna *civilização em declínio"*. Como, aos olhos de Spengler, parecia em declínio a civilização ocidental, em virtude da crise da moral e da religião, pela prevalência da democracia e do socialismo e devido à equiparação entre dinheiro e poder político na democracia.

Para Spengler, essa "subversão de todos os valores", de que falara Nietzsche, é o sintoma infalível da decadência da civilização ocidental. Spengler nunca aderiu abertamente ao nazismo, mas essas suas idéias, como também seus trabalhos posteriores (*Prussianismo e socialismo,* 1920; *Deveres políticos da juventude alemã,* 1924; *Reconstrução do Estado alemão,* 1924; *O homem e a*

técnica, 1931; *Anos de decisão,* 1933), que acentuam a polêmica contra a democracia, o liberalismo, o regime parlamentar e o capitalismo, influíram no processo de prepação ideológica para o regime nazista.

7. Ernst Troeltsch e o caráter absoluto dos valores religiosos

No quadro do historicismo foram Ernst Troeltsch e Friedrich Meinecke que enfrentaram a temática complexa das relações entre o devir histórico e os valores eternos da religião. Essencialmente, a questão fundamental de Troeltsch (1865-1923) é a que brota, por um lado, da consciência histórica que nos mostra o condicionamento de toda forma de religião e, por outro lado, da pretensão da religião de possuir validade absoluta.

Troeltsch rejeita tanto a solução positivista, que fazia da religião o estágio primitivo da humanidade, como a solução romântico-idealista, que via nas diversas religiões a realização de uma essência universal. Para Troeltsch, as religiões são fatos históricos individuais, inclusive o cristianismo. Mas, como ele observa em *O caráter absoluto do cristianismo e a história da religião* (1902), a condicionabilidade de um fenômeno histórico não o priva de validade.

A religião é historicamente condicionada (e, com base em Marx, pode ocorrer sobre ela também um condicionamento econômico). Entretanto, na opinião de Troeltsch, em fenômenos como o surgimento do cristianismo e da Reforma, ela mostra uma *causalidade autônoma,* no sentido de que certos acontecimentos religiosos são produtos de fatos igualmente religiosos. Essa independência da religião em relação à causalidade natural é interpretada por Troeltsch como a presença de Deus no finito. E, segundo ele, o cristianismo é superior às outras religiões precisamente pelo seu reconhecimento explícito da ação de Deus na história. E, assim, a história "distribui o conteúdo da vida espiritual no trabalho de bilhões de homens" e "o seu mistério conhece-o somente Deus".

É óbvio que tal posição devia levar Troeltsch a se posicionar também contra o relativismo dos outros historicistas. Segundo ele, com efeito, "relatividade de valores não quer dizer relativismo, anarquia, acaso ou arbítrio". Em *O historicismo e seus problemas,* de 1922, podemos ler: "A relatividade dos valores só tem sentido se nesse relativo existe algo do absoluto que vive e cria, caso contrário ela seria somente relatividade, mas não relatividade dos *valores*". O absoluto, prossegue Troelsch, "é vontade de criação e de formas, que, nos espíritos finitos, torna-se autoformação, que brota do fundamento e do impulso divino".

8. Friedrich Meinecke e a busca do eterno no átimo

Friedrich Meinecke (1862-1954) não está muito distante da posição de Troeltsch. Historiador da Alemanha moderna, Meinecke, através de importante estudo sobre *A razão de Estado na história moderna* (1924), no qual vê a razão de Estado como a ponte na luta política entre o *Kratos* (isto é, o impulso da força) e o *Ethos* (isto é, a responsabilidade moral), coloca-se diante do problema do historicismo. E o problema do historicismo é que ele "suscitou um relativismo que considera toda formação histórica individual, toda instituição, toda idéia e toda ideologia somente como momento transitório no curso infinito do devir. Todas as coisas, portanto, só têm valor *relativo*". Assim, no historicismo "há veneno corrosivo".

Na opinião de Meinecke, existem três caminhos para neutralizar esse veneno. O primeiro é a fuga romântica para o passado e o segundo a fuga para o futuro. O caminho romântico absolutiza uma época do passado (a época de ouro), ao passo que o outro expressa o otimismo do progresso. Mas ambos os caminhos estão na corrente da história, diz Meinecke: tanto indo contra a corrente como indo no rumo da corrente, sempre se está procedendo em direção *horizontal*, sempre *dentro* da corrente.

Na opinião de Meinecke, porém, terceiro caminho para neutralizar o veneno do historicismo é o caminho *vertical*. É preciso sair da corrente para olhá-la de cima. Esse é o caminho de Goethe, de Ranke e de Troeltsch. Com efeito, foi Goethe quem concebeu a missão individual e, do ponto de vista humano, relativa da própria vida como "Deus a quer e, por conseguinte, absoluta". Em outras palavras, essa perspectiva faz a história coexistir com valores absolutos. Ela "nos leva a buscar e criar o eterno no átimo, na constelação individual da vida". E é nessa posição teórica que se baseia a análise que Meinecke fez do desenvolvimento do historicismo em seu livro sobre *As origens do historicismo* (1936).

Capítulo XV

MAX WEBER: A METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS HISTÓRICO-SOCIAIS E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

1. A obra de Weber: linhas gerais

Max Weber nasceu em Erfurt, em 21 de abril de 1864. Pelo pai, que foi deputado do Partido Nacional Liberal, Weber teve oportunidade de entrar bem cedo em contato com ilustres historiadores, filósofos e juristas da época. Estudou história, economia e direito nas universidades de Heidelberga e Berlim. Laureou-se em Gotinga, em 1889, com uma tese de história econômica sobre a *História das sociedades comerciais na Idade Média*. Em 1892, conseguiu a livre-docência com *A história agrária romana em seu significado para o direito público e privado*. Em 1894, tornou-se professor de economia política na Universidade de Friburgo. Em 1896, passou a ensinar em Heildelberga.

De 1897 a 1903, sua atividade científica e didática ficou bloqueada por causa de grave doença nervosa. Nesse meio tempo, em 1902, juntamente com Werner Sombart, tornara-se co-diretor da prestigiosa revista "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik". Em 1904, realizou viagens aos Estados Unidos. Durante a Primeira Guerra Mundial, defendeu as "razões ideais"da "guerra alemã" e prestou serviço como diretor de hospital militar. Seguiu com angustiada preocupação a ruína moral e cultural da Alemanha, jogada pelo Imperador e por seus ministros no beco sem saída da pura política de poder. Depois da guerra participa da redação da Constituição da República de Weimar. Morreu em Munique, para onde fôra chamado, a fim de ensinar economia política, em 14 de junho de 1920.

A obra de Max Weber, complexa e profunda, constitui um monumento da compreensão dos fenômenos históricos e sociais e,

Max Weber (1864-1920), grande sociólogo e economista, teorizador do método das ciências histórico-sociais.

ao mesmo tempo, da reflexão sobre o método das ciências histórico-sociais. Os trabalhos de Weber podem ser classificados em quatro grupos: 1) Estudos históricos: a) *Sobre as sociedades mercantis da Idade Média* (1889); b) *A história agrária romana em seu significado para o direito público e privado* (1891); c) *As condições dos camponeses na margem oriental do Elba* (1892); d) *As relações agrárias na Antigüidade* (1909). 2) Estudos de sociologia da religião: a) *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905); b) *Escritos de sociologia da religião* (3 vols., 1920-1921). 3) Tratado de sociologia geral: *Economia e sociedade* (1922). 4) Escritos de metodologia das ciência histórico-sociais: a) *A "objetividade" cognoscitiva da ciência social e da política social* (1904); b) *Estudos críticos acerca da lógica das ciências sociais* (1906); c) *Algumas categorias da sociologia abrangente* (1913); d) *O significado da "avaliabilidade" das ciências sociológicas e econômicas* (1917); e) *O trabalho intelectual como profissão* (1919).

Historiador, sociólogo, economista e político, Weber trata dos problemas metodológicos com a consciência das dificuldades que emergem do trabalho efetivo do historiador e do sociólogo, mas sobretudo com a competência do historiador, do sociólogo e do economista. Crítico da "escola história" da economia (Roscher, Knies e Hildebrandt), Weber reivindica, contra ela, a autonomia lógica e teórica da ciência, que não pode se submeter a entidades metafísicas como o "espírito do povo" que Savigny, nas pegadas de Hegel, concebia como criador do direito, dos sistemas econômicos, da linguagem e assim por diante. Para Weber, o "espírito do povo" é produto de inumeráveis variáveis culturais e não o fundamento real de todos os fenômenos culturais de um povo.

Por outro lado, o pensamento de Weber caracteriza-se pela crítica ao materialismo histórico, que dogmatiza e petrifica as relações entre as formas de produção e de trabalho (a chamada "estrutura") e as outras manifestações culturais da sociedade (a chamada "superestrutura"), quando na verdade se trata de uma relação que, a cada vez, deve ser esclarecida segundo a sua efetiva configuração. E, para Weber, isso significa que o cientista social deve estar pronto para o reconhecimento da influência que as formas culturais, como a religião, por exemplo, podem ter sobre a própria estrutura econômica.

Embora situando-se no âmbito do historicismo, Weber freqüentemente deixa de lado distinções e concepções de pensadores que, como ele, se haviam proposto a questão da fundamentação e da autonomia das ciências do espírito, ciências da cultura ou ciências histórico-sociais. Assim, por exemplo, Weber adota a distinção entre *método generalizante* e *método individualizante*, mas a adota afirmando que a individualidade do objeto histórico não é algo que

pertença à substância do objeto a investigar, e sim o resultado da *escolha* individualizante realizada pelo pesquisador no início da investigação, que isola o objeto dos outros objetos, considerando-os insignificantes.

Ademais, sustenta Weber, é preciso relegar aos divertimentos intelectuais a pretensão — típica, entre outros, de Dilthey — de estabelecer a psicologia *como base* da sociologia, porque a sociologia se encontraria na necessidade de, no curso de suas pesquisas, defrontar-se com fenômenos psíquicos. No entanto, observa Weber, será que a sociologia não enfrenta também fenômenos geográficos, econômicos, médicos, artísticos etc.? Com efeito, para Weber não existem *ciências privilegiadas.* O objetivo da ciência é o de alcançar a verdade: descrever e explicar. E esse objetivo é tarefa infinita. Para Weber, como o era para Kant, o conhecimento não será nunca reprodução integral e definitiva da realidade. O destino do cientista, diz ele, é o de ser continuamente superado, em trabalho sem fim.

2. A "doutrina da ciência": objetivo e objeto das ciências histórico-sociais

Para Weber, o objetivo da ciência é o de dizer a verdade, descrever e explicar. E esse também é o objetivo da historiografia, cujo interesse está voltado para a "configuração real e, por conseguinte, individual, da vida social que nos circunda". E é o objetivo das ciências sociais, cujo interesse está voltado para as uniformidades que podem ser encontradas na ação enquanto *agir social,* que é uma ação determinada pela constante referência ao comportamento dos outros.

Em *Economia e sociedade,* Weber distingue quatro tipos de agir social: 1) *comportamento racional em relação a um fim* (como, por exemplo, o do engenheiro que constrói uma ponte ou do general que pretende conquistar a vitória); 2) *ação racional em relação a um valor* (quando o sujeito age racionalmente não para alcançar um resultado extrínseco, mas para permanecer fiel a um valor, como no caso do capitão que vai a pique com o navio que afunda ao invés de abandoná-lo); 3) *ação afetiva* (aquela ditada imediatamente pelo estado de espírito ou pelo humor do sujeito); 4) *ação tradicional* (aquela que é ditada por hábitos, costumes e crenças, tornados como que segunda natureza). Esses tipos de ação encontram-se mais ou menos misturados na vida social, mas sua classificação é necessária para se poder interpretar a vida social.

Assim, as ciências histórico-sociais têm o objetivo de descrever e explicar conformações históricas individuais e regularidades do agir social. Por isso, a quantificação e a medida não são objetivos da

ciência, e sim procedimentos metodológicos oportunos, não, porém, constitutivos do saber científico, cujo objetivo é e continua sendo a verdade "para todos os que querem a verdade". E acrescenta Weber: também não podemos estabelecer como fundamento das ciências histórico-sociais, como geralmente fizeram os historicistas, *a intuição,* ou seja, a penetração simpatética *(Einfühlung)* e a possibilidade de reviver *(Nacherleben)* as experiências *(Erlebnisse)* dos outros.

Contra essa concepção, em grande voga na sua época, Weber observa: 1) que a intuição pertence ao âmbito do sentimento e não ao campo da ciência controlada; 2) que a experiência vivida não pode substituir os conceitos, mas é pessoal e refratária às provas; 3) que, através da experiência vivida, não apenas não podemos reproduzir um acontecimento completamente — visto que o *Erlebnis* sempre realiza uma seleção —, mas, na realidade, nada mais fazemos do que realizar nova experiência; 4) que a experiência vivida, embora *qua talis* não seja um conhecimento científico, entretanto pode tornar-se ciência, com a condição de que seus produtos (afirmações ou hipóteses) sejam submetidos às normas comuns do método científico e superem as devidas provas.

3. A questão da "referência aos valores"

Para Weber, portanto, temos uma "só" ciência porque é "único" o *critério de cientificidade* das diversas ciências: tanto nas ciências naturais como nas ciências histórico-sociais, temos conhecimento científico quando conseguimos produzir *explicações causais.* Entretanto, não é difícil ver que toda explicação causal é somente visão fragmentária e parcial da realidade investigada (por exemplo, as causas *econômicas* da Primeira Guerra Mundial). E como, além disso, a realidade é infinita, tanto extensiva como intensivamente, é óbvio que a regressão causal deveria ir até o infinito: para o conhecimento exaustivo do objeto, os efeitos seriam estabelecidos "desde a eternidade". Entretanto, nós nos contentamos com certos aspectos do devir, estudamos fenômenos precisos e não todos os fenômenos, em suma realizamos uma seleção, tanto dos fenômenos a estudar como dos pontos de vista a partir dos quais os estudamos e, conseqüentemente, das causas de tais fenômenos. Não pode haver dúvidas sobre tudo isso. Mas como se realiza, ou melhor, como funciona essa *seleção?* Com uma expressão tomada de Rickert, Weber responde a essa pergunta dizendo que *a seleção se realiza tendo por referência os valores.*

Aqui, é preciso que nos entendamos com muita clareza. Antes de mais nada, a referência aos valores *(Wertbeziehung)* não tem nada

a ver com o juízo de valor ou com a apreciação de natureza ética. Weber é explícito: o juízo que glorifica ou condena, que aprova ou desaprova, não tem lugar na ciência, precisamente pela razão de que ele é subjetivo. Por outro lado, a referência aos valores, em Weber, não tem nada a dividir com um sistema objetivo e universal qualquer de valores, um sistema em condições de expressar uma hierarquia de valores unívoca, definitiva e válida *sub specie aeternitatis.*

Dilthey já constatara a moderna "anarquia de valores". E Weber aceita esse relativismo: "Quem vive no mundo não pode experimentar em si a luta entre uma pluralidade de valores, cada um dos quais, tomado em si mesmo, parece obrigatório: deverá escolher a qual desses deuses quer servir, mas sempre se encontrará em conflito com algum dos outros deuses do mundo". No campo da ética, Weber é favorável a um politeísmo de valores.

A referência aos valores, portanto, não equivale a pronunciar juízos de valor ("isto é bom", "aquilo é justo", "isto é sagrado"), nem implica o reconhecimento de valores absolutos e incondicionais. Então, o que pretende Weber quando questiona a "referência aos valores"? Para sermos breves, devemos dizer que *a referência aos valores é princípio de escolha: ele serve para estabelecer quais os problemas e os aspectos dos fenômenos, isto é, o campo de pesquisa no qual posteriormente a investigação se realizará de modo cientificamente objetivo, tendo em vista a explicação causal dos fenômenos.*

A realidade é ilimitada, aliás, infinita. E o sociólogo e o historiador só acham *interessantes* certos fenômenos e aspectos desses fenômenos. E eles são *interessantes* não por uma sua qualidade intrínseca, mas somente em referência aos valores do pesquisador. Escreve Weber: "Sem as idéias de valor do pesquisador, não haveria nenhum princípio para a escolha da matéria e nenhum conhecimento significativo do real em sua individualidade". Na realidade, "a prostituição é fenômeno *cultural,* a exemplo da religião ou do dinheiro. E todos os três o são enquanto e *somente enquanto* sua existência e sua forma, que assumem historicamente, toquem direta ou indiretamente os nossos pontos de vista, orientados com base em idéias de valor, que tornam *significativo* para nós o setor da realidade pensando naqueles conceitos".

Segue-se daí que explicar causalmente um acontecimento em sua individualidade não significa *reproduzi-lo* tal e qual ou explicá-lo causalmente na totalidade de suas qualidades individuais: "Isso seria tarefa não apenas impossível, mas também, em princípio, desprovida de sentido". Ao historiador cabe exclusivamente a explicação de elementos e aspectos do acontecimento enquadrável em determinado ponto de vista (ou teoria). E os pontos de vista não

são dados uma vez por todas: a variação dos valores condiciona a variação dos pontos de vista, suscita novos problemas, propõe considerações inéditas, descobre novos aspectos. É o feixe do maior número de pontos de vista definidos e comprovados que nos permite ter a idéia mais exata possível de um problema.

Tudo isso, mais uma vez, mostra o absurdo da pretensão de que as ciências da cultura poderiam e deveriam elaborar um sistema fechado de conceitos definitivos. "Os pontos de partida das ciências da cultura projetam-se mutáveis (...) até o mais distante futuro, enquanto nenhum enrijecimento da vida espiritual fizer a humanidade desistir de propor novas questões à vida, sempre igualmente inexaurível".

4. A teoria do "tipo ideal"

Na opinião de Weber, amiúde a linguagem do historiador ou do sociólogo, diferentemente da linguagem das ciências naturais, funciona mais por sugestão do que por exatidão. E precisamente com o objetivo de dar suficiente rigor a toda uma gama de conceitos utilizados nas investigações histórico-sociais Weber propôs a teoria do "tipo ideal". Escreve ele: "O tipo ideal obtém-se pela *acentuação* unilateral de *um* ou de *alguns* pontos de vista pela conexão de certa quantidade de fenômenos difusos e discretos, existentes aqui em maior e lá em menor medida, por vezes até ausentes, correspondentes àqueles pontos de vista unilateralmente evidenciados, em quadro conceitual em si unitário. Em sua pureza conceitual, esse quadro nunca poderá ser encontrado empiricamente na realidade: ele é uma *utopia*. E ao trabalho histórico se apresenta a tarefa de verificar, em cada caso individual, a maior ou menor distância da realidade daquele quadro ideal, estabelecendo, por exemplo, em que medida o caráter econômico das relações de determinada cidade pode ser qualificado conceitualmente como próprio da economia urbana".

Portanto, pode-se ver que o "tipo ideal" é instrumento metodológico ou, se assim se preferir, expediente heurístico ou de pesquisa. Com ele, construímos um quadro ideal (por exemplo, de cristianismo, de economia urbana, de capitalismo, da Igreja, de seita etc.) para depois com ele medir ou *comparar* a realidade efetiva, controlando a aproximação *(Annäherung)* ou o distanciamento em relação ao modelo.

Brevemente, pode-se dizer que: 1) a tipicidade ideal não se identifica com a realidade autêntica, não a reflete nem a expressa; 2) ao contrário, em sua "idealidade", a tipicidade ideal se afasta da realidade efetiva para afirmar melhor os seus vários aspectos; 3) a

tipicidade ideal não deve ser confundida com a avaliação ou o valor, "este filho da dor de nossa disciplina"; 4) o tipo ideal, repetindo, pretende ser instrumento metodológico ou instrumento heurístico: os conceitos ideais-típicos são *uniformidades limites.*

5. A possibilidade objetiva e o peso diverso das causas de acontecimento histórico

A pesquisa histórica é individualizante, isto é, diz respeito às individualidades históricas (a política agrária romana, o direito comercial na Idade Média, o nascimento do capitalismo, as condições dos camponeses na Alemanha à leste do Elba etc.). O historiador quer descrever e dar conta dessas individualidades. Mas dar conta delas significa explicá-las. E, para explicá-las, necessita-se de conceitos e de regularidades gerais pertencentes às ciências nomológicas. Entre elas, vistas como instrumentos de explicação histórica, Weber considerou especialmente a sociologia. Em outros termos, para explicar os fatos históricos precisa-se de leis, que o historiador vai buscar sobretudo na sociologia, que descobre "conexões e regularidades" nos comportamentos humanos.

Deve-se notar, porém, que, quando o historiador explica um fato, geralmente o faz referindo-se a uma *constelação de causas.* Mas, aos seus olhos, nem todas as causas têm igual peso. Eis, portanto, a questão: *como pode o historiador determinar o peso de uma causa na ocorrência de um acontecimento?* Para bem compreender a questão, Weber se remete a algumas opiniões do historiador Eduard Meyer, para quem o desencadeamento da segunda guerra púnica foi conseqüência de decisão voluntária de Aníbal, assim como a explosão da guerra dos sete anos ou da guerra de 1866 foram, respectivamente, conseqüência de decisão de Frederico, o Grande, e de Bismarck. Meyer também afirmara que a batalha de Maratona foi de grande importância histórica para a sobrevivência da cultura grega e, por outro lado, que as fuzilarias que, na noite de março de 1848, deram início à revolução em Berlim não foram determinantes, pelo fato de que, dada a situação na capital prussiana, *qualquer* incidente teria podido fazer explodir a luta.

Opiniões desse tipo atribuem a certas causas importância maior que a outras. E essa desigualdade de significado entre os vários antecedentes do fenômeno pode ser detectada, diz Weber, já que, com base nos conhecimentos e nas fontes à disposição, o historiador constrói ou imagina um desenvolvimento *possível,* excluindo uma causa para determinar o seu peso e a sua importância no devir efetivo da história. Assim, em relação aos exemplos anteriores, o historiador se propõe, pelo menos implicitamente, a

pergunta: o que teria acontecido se os persas houvessem vencido, se Bismarck não houvesse tomado aquela decisão e se não houvesse acontecido a fuzilaria em Berlim? Analogamente a um penalista, o historiador isola mentalmente uma causa (por exemplo, a vitória de Maratona ou a fuzilaria nas ruas de Berlim), excluindo-a da constelação de antecedentes, para depois se perguntar se, sem ela, o curso dos acontecimentos teria sido igual ou diferente.

Assim, se constróem *possibilidades* objetivas, isto é, opiniões (baseadas no saber à disposição) sobre como as coisas *podiam* ocorrer, para se compreender melhor como elas ocorreram. Prosseguindo no exemplo, se os persas houvessem vencido, então é *verossímil* (ainda que não *necessário,* pois Weber não é determinista) que eles houvessem imposto na Grécia, como fizeram em toda parte onde venceram, uma cultura teocrático-religiosa baseada nos mistérios e nos oráculos. Essa é uma possibilidade objetiva e não gratuita, para que compreendamos que a vitória de Maratona é causa muito importante para o desenvolvimento posterior da Grécia e da Europa. Já as fuzilarias diante do castelo de Berlim, em 1848, pertencem à ordem das causas acidentais, pelo fato de que a revolução teria explodido de qualquer forma.

6. A polêmica sobre a "avaliabilidade"

Weber distingue claramente entre conhecer e avaliar, entre juízos de fato e juízos de valor, entre "o que é" e "o que deve ser". Para ele, a ciência social é avaliativa, no sentido de que procura a verdade, ou seja, procura apurar como ocorreram os fatos e por que ocorreram assim e não diferentemente. A ciência explica, não valora.

Dentro do trabalho de Weber, tal tomada de posição tem dois significados: um, epistemológico, consiste na defesa da *liberdade* da ciência em relação a valorações ético-político-religiosas (uma teoria científica não é católica nem protestante, não é liberal nem marxista); o outro, ético-pedagógico, consistia na defesa da ciência em relação às deformações demagógicas dos chamados "socialistas de cátedra", que subordinavam o valor da verdade a valores ético-políticos, isto é, subordinavam a cátedra aos ideais políticos.

Com base nisso, é oportuno fixar em alguns breves pontos as considerações de Weber sobre a questão da avaliabilidade:

a) O professor deve ter claro quando faz ciência e, ao contrário, quando faz política.

b) Dado que o estudante, pelo menos naquela época, não era interlocutor, Weber pergunta-se se inculcar aos outros as próprias idéias políticas usando a cátedra (jogando com o fato de ser

cientista e sem que se dê a possibilidade do contraditório) não esconde efetivamente uma prepotência.

c) Admitida a distinção entre ciência e política, Weber afirma que, por exemplo, o anarquista, que nega por princípio a validade das convenções e do direito, pode ser excelente professor de direito, precisamente porque a sua intuição pode problematizar concepções que passam por "evidentes" aos olhos dos juristas. Por isso, Weber se opunha aos colegas que se recusavam a confiar uma cátedra universitária a professores socialistas ou marxistas.

d) O que Weber não tolera é que se difunda como verdades científicas aquilo que, na verdade, nada mais é do que opiniões pessoais ou subjetivas.

e) Admitidas a especialização universitária e a liberdade de opinião, Weber não compreende como o estudioso sinta a necessidade de inculcar nos estudantes em aula, além da matéria específica que constitui o objeto do seu ensino, também uma concepção do mundo, pois não existe especialização em "profecia pedagógica".

f) O professor que põe no mesmo saco a análise rigorosa e o juízo de valor pessoal conquista sucesso mortificando o auditório: com efeito, é fácil brincar de reformador onde não se deve enfrentar as forças e as tensões efetivas a serem reformadas.

g) Quando os estudantes são forçados ao silêncio (ou ao semi-silêncio, pelo medo do exame), se lhes está faltando com o respeito e a lealdade, ostentando as qualidades próprias e preferências pessoais.

h) Dado que a cátedra não permite *paridade* aos interlocutores, a simples honestidade exige que o professor que quer propagar os seus ideais sirva-se de meios que estão à disposição de todos os cidadãos: reuniões públicas (onde não se está imune ao contraditório), adesão a uma organização, a um círculo, a um partido, uso da imprensa, manifestações de rua etc.

i) Uma vez na cátedra, o professor deve estar a serviço da verdade e não dos grupos de poder ou dos grupos de pressão.

l) Se se pensasse que a sala de aula é lugar de debate ideológico, então seria preciso conceder o mesmo direito aos adversários, pois a sala de aula não é tribuna para um só interlocutor.

m) Se, durante uma lição, o professor não pode se conter em produzir avaliações, então deveria ter a coragem e a probidade de indicar aos alunos o que é puro raciocínio lógico ou explicação empírica e o que tem a ver com apreciações pessoais e convicções subjetivas.

n) Em essência, o professor não deve se *aproveitar* de sua posição de professor para fazer propaganda de seus valores. Os deveres do professor são dois: primeiro, ser cientista e ensinar os outros a se

tornarem cientistas; segundo, ter a coragem de propor em discussão os seus valores pessoais, especialmente onde eles podem ser *efetivamente* discutidos e não onde se possa *facilmente* contrabandeá-los. Foi por isso que Weber, em sua vida de professor, sempre desdenhou a fácil formação de grupelhos de amigos de professor, grupinhos de amizade que vão em detrimento da formação científica dos alunos e da discussão crítica dos valores do professor.

o) A ciência é distinta dos valores, mas não está separada deles: uma vez fixado o objetivo, a ciência pode nos dar os meios mais apropriados para alcançá-lo, pode prever quais serão as prováveis conseqüências do empreendimento, pode nos dizer qual é ou será o "custo" da realização do fim a que nos propomos, pode nos mostrar que, dada uma situação de fato, certos fins são irrealizáveis ou momentaneamente irrealizáveis e pode nos dizer também que o fim desejado contrasta com outros valores. Mas, de qualquer modo, a ciência nunca nos dirá o que *devemos* fazer. O que devemos fazer? Como devemos viver? Se propormos essas interrogações à ciência, nunca teremos resposta, porque teremos batido à porta errada. Cada um de nós deve buscar essas respostas em si mesmo, seguindo a sua inspiração ou a sua fraqueza. O médico pode até nos curar, mas, enquanto médico, não está em condições de estabelecer se vale ou não vale à pena viver.

7. A ética protestante e o espírito do capitalismo

Tanto no seu grande tratado *Economia e sociedade* (basta ver o capítulo "Tipos de comunidade religiosa") como nos *Escritos de sociologia da religião,* Weber estudou a relevância social das formas religiosas de vida. O ponto de partida da história religiosa da humanidade é um mundo repleto do sagrado e, em nossa época, o ponto de partida é aquilo que Weber chama de *desencanto do mundo (Entzauberung der Welt).*

Como comenta Raymond Aron, "O mundo no qual o capitalista vive, no qual vivemos todos nós, soviéticos e ocidentais, é feito de matéria ou de seres à disposição dos homens, destinados a serem utilizados, transformados, consumidos e desprovidos de toda sedução carismática". Essencialmente, o que tipifica a civilização contemporânea, na opinião de Weber, é precisamente o desencanto do mundo: "A ciência nos faz ver na realidade externa unicamente forças cegas, que podemos dispor a nosso serviço, mas não pode fazer sobreviver nada dos mitos e da divindade com que o pensamento dos primitivos populava o universo. Nesse mundo desprovido de encantos, as sociedades humanas evoluem para uma organização mais racional e sempre mais burocrática".

Não podemos nos deter aqui nos interessantíssimos problemas levantados no grande tratado *Economia e sociedade*. Entretanto, é obrigatório pelo menos acenar ao famoso livro de Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo,* de 1905. Weber define o capitalismo como a existência de empresas que têm como objetivo o máximo lucro a atingir através da organização racional do trabalho. A característica distinta do capitalismo é a união da vontade de lucro com a disciplina racional. O *auri sacra fames* encontra-se mais ou menos em todas as sociedades, mas o que talvez só tenha acontecido uma única vez é a satisfação desse desejo não pela conquista, a aventura ou a especulação, mas com a disciplina e a ciência. Uma empresa capitalista visa à acumulação indefinida recorrendo à organização burocrática (que, ademais, sustenta Weber, não pode deixar de se desenvolver na sociedade moderna, qualquer seja a forma da propriedade dos meios de produção).

Weber está persuadido de que o capitalismo moderno deve a sua força propulsora à ética calvinista. A concepção calvinista em questão é a que se pode encontrar no texto da *Confissão de Westminster,* de 1647, resumida por Weber nos seguintes cinco pontos: 1) Existe um Deus absoluto e transcendente, que criou o mundo e o governa, mas que o espírito finito dos homens não pode captar. 2) Esse Deus, onipotente e misterioso, predestinou cada um de nós à salvação ou à danação, sem que, com nossas obras, possamos modificar um decreto divino já estabelecido. 3) Deus criou o mundo para a sua glória. 4) Esteja destinado à salvação ou à danação, o homem tem o dever de trabalhar pela glória de Deus e criar o reino de Deus sobre esta terra. 5) As coisas terrenas, a natureza humana e a carne pertencem ao mundo do pecado e da morte; a salvação não pode ser para o homem senão dom totalmente gratuito da graça divina.

Esses diferentes elementos podem-se encontrar dispersos em outras concepções religiosas, mas a combinação de tais elementos, precisa Weber, é original e única, com conseqüências verdadeiramente de grande importância. Antes de mais nada, encontra aqui sua conclusão aquele grande processo histórico-religioso de eliminação do elemento mágico do mundo *(Entzauberung),* processo que se iniciou com as profecias judaicas e prosseguiu com o pensamento grego. Não há comunicação entre o espírito finito e o espírito infinito de Deus. Em segundo lugar, a ética calvinista está ligada a uma concepção anti-ritualista que leva a consciência ao reconhecimento de uma ordem natural que a ciência pode e deve explorar (R. Aron).

Ademais, há o problema da predestinação. Para os calvinistas, "a *certitudo salutis,* no sentido do reconhecimento do estado

de graça, devia assumir importância absolutamente predominante. Em toda parte onde se afirmou a doutrina da predestinação apareceu o problema de saber se havia sinais certos pelos quais se pudesse reconhecer a pertença aos *electi*". Pois bem, os calvinistas viram o sucesso mundano na própria profissão o sinal da certeza da salvação. Essencialmente, as seitas calvinistas acabaram por encontrar no sucesso temporal, sobretudo no sucesso econômico, a prova da eleição divina. Por outros termos, o indivíduo é impelido a trabalhar para superar a angústia em que é mantido pela incerteza de sua salvação.

Há mais, porém: a ética protestante ordena ao crente desconfiar dos bens deste mundo e praticar conduta ascética. A essa altura, está claro que trabalhar racionalmente em função do lucro e não gastar o lucro, mas reinvesti-lo continuamente, constitui comportamento inteiramente necessário ao desenvolvimento do capitalismo. Aí está, portanto, a afinidade espiritual entre um comportamento protestante e o comportamento capitalista. Como dizia Marx em *O Capital:* "Acumulai, acumulai, dizem a Lei e os profetas". Pois bem, segundo Max Weber, a ética protestante fornece uma explicação e uma justificação para aquela estranha conduta — da qual não há exemplo nas civilizações não ocidentais — caracterizada pela busca do máximo lucro, não tendo em vista o seu desfrute, e sim o seu reinvestimento.

8. Weber e Marx

Do materialismo histórico, Weber rejeita o pressuposto marxista de direção determinada de condicionamento que vai da estrutura para a superestrutura e que tenha o caráter de interpretação geral da história. E, contrariamente à posição marxista do inelutável condicionamento do momento econômico sobre qualquer outro estado pessoal ou social, material ou imaterial, Weber defende, no escrito *A "objetividade" cognoscitiva da ciência social e da política social,* a divisão dos fenômenos sociais com base em sua relação com a economia.

Escreve Weber: "Dentro do âmbito dos problemas econômico-sociais, nós podemos distinguir processos e conjuntos de normas e instituições etc., cujo significado cultural consiste para nós essencialmente em seu lado econômico e que, em primeiro lugar, nos interessam somente *desse* ponto de vista, como, por exemplo, os processos da vida das bolsas e dos bancos. Isso acontecerá normalmente (ainda que não exclusivamente) quando se tratar de instituições que tenham sido criadas ou sejam utilizadas conscientemente para objetivos econômicos. Podemos chamar tais objetos

do nosso conhecer com o nome de processos ou então de instituições *econômicas*".

E prossegue: "A esses, acrescentam-se outros — como, por exemplo, os processos da vida religiosa — que não nos interessam ou então seguramente não nos interessam em primeiro lugar, do ponto de vista do seu significado econômico e em virtude dele, mas que, no entanto, em determinadas circunstâncias, adquirem significado desse ponto de vista, já que deles derivam efeitos que nos interessam do ponto de vista econômico: trata-se de fenômenos *economicamente relevantes*".

E conclui: "Por fim, entre os fenômenos que não são econômicos em nosso sentido, há alguns que não apresentam para nós nenhum interesse ou, pelo menos, não apresentam interesse considerável — como, por exemplo, a direção do gosto artístico de uma época —, mas que, por seu turno, no caso específico, foram influenciados em medida mais ou menos forte por motivos econômicos em certos aspectos importantes de sua fisionomia, como, por exemplo, o tipo de organização social do público que se interessa pela arte: trata-se de fenômenos *condicionados* economicamente".

Como se vê, Weber procura *ampliar* e *desdogmatizar* a posição marxista. Escreve ele: "Sem dúvida, isolar o aspecto econômico-social da vida cultural representa sensível delimitação do nosso tema. Pode-se dizer que o ponto de vista econômico ou, como se definiu imprecisamente, *materialista,* com base no qual é aqui considerada a vida da cultura, é ponto de vista unilateral. E, certamente, essa unilateralidade é intencional".

E é exatamente dessa unilateralidade intencional e dogmática do marxismo que Weber quer que nos libertemos, a fim de que possamos ver efetivamente o poder científico das hipóteses marxistas. Afirma ele: "Livres finalmente da confiança antiquada na possibilidade de deduzir a totalidade dos fenômenos culturais como produtos ou então como função de constelações de interesses *materiais,* nós consideramos, porém, por outro lado, que a análise dos fenômenos sociais e dos processos da cultura do ponto de vista do seu condicionamento e de sua dimensão econômica tem sido e ainda pode continuar sendo em qualquer época previsível, com a aplicação cautelosa e livre de toda restrição dogmática, um princípio científico de fecundidade criadora. A chamada *concepção materialista da história* como *intuição do mundo* ou como denominador comum de aplicação causal da realidade histórica deve ser rejeitada do modo mais decidido, mas o acurado emprego da interpretação econômica da história é um dos objetivos essenciais de nossa revista".

Weber, portanto, aceita de bom grado a explicação em termos econômicos da história. O que ele rejeita é a metafisicização e a

dogmatização de tal perspectiva. A propósito disso, escreve: "A concepção materialista da história do velho sentido genialmente primitivo, que se apresenta, por exemplo, no *Manifesto* comunista, hoje só sobrevive na cabeça de pessoas privadas de competência específica e de diletantes. Entre essa gente, ainda se pode encontrar de forma extensa o fato de que sua necessidade causal de explicação de um fenômeno histórico não encontra satisfação enquanto não se mostram (ou não aparecem), de algum modo em algum lugar, causas econômicas. Mas precisamente nesses casos eles se contentam com hipóteses de malhas mais amplas e formulações mais gerais, enquanto sua necessidade dogmática é satisfeita ao considerar que as *forças instintivas* econômicas são as forças *próprias,* as únicas *verdadeiras* e, em última instância, as forças sempre decisivas".

Diz Weber que absolutizar uma perspectiva quando ela foi recém-descoberta constitui fenômeno histórico típico de toda disciplina. No caso do materialismo histórico, deve-se levar na devida conta a "questão dos trabalhadores", que, com sua natureza ética, leva o teórico ao caminho do ineliminável caráter monístico da perspectiva. E quando, em um período, se superestima determinada concepção, geralmente logo em seguida passa-se a subestimá-la, a tal ponto que acabamos perdendo a sua fecundidade científica.

O fato grave é que, na opinião de Weber, os que aceitam dogmaticamente a concepção materialista da história com "acriticidade sem igual", onde quer que se apresentem dificuldades para a explicação puramente econômica, apressam-se a aplicar *expedientes* para manter de pé a validade universal da interpretação economicista, afirmando, por exemplo, que aquilo que não é economicamente dedutível revela-se cientificamente desprovido de significado e, portanto, *acidental* ou então estendendo o conceito de "econômico" de modo tão vago que acaba por se perder o poder científico da teoria.

Para concluir, podemos dizer que Weber: a) aceita a perspectiva marxista nos limites em que ela, a cada vez, é adotada como conjunto de hipóteses explicativas a serem comprovadas caso a caso; b) rejeita a perspectiva marxista quando se transforma em dogma metafísico e, simultaneamente, se apresenta como concepção científica do mundo; c) não é intenção de Weber, como escreve em *A ética protestante e o espírito do capitalismo,* a de "substituir" uma interpretação causal da civilização e da história abstratamente materialista por outra espiritualidade, porém, igualmente abstrata: "Ambas são possíveis, mas com ambas serve-se igualmente pouco à verdade histórica quando elas pretendem ser, não preparação, mas conclusão da investigação".

9. O desencantamento do mundo e a fé como "sacrifício do intelecto"

No escrito *A ciência como profissão,* depois de afirmar que "ser superados no plano científico é (...) não somente o nosso destino, de todos nós, mas também o nosso objetivo", Max Weber se propõe *o problema do significado da ciência.* Trata-se do problema do significado de uma atividade que "não alcança e jamais poderá alcançar seu fim": qual a obra possuidora de sentido que o homem de ciência acredita produzir "com essas criações sempre destinadas a envelhecer e deixando-se absorver por essa atividade dividida em setores especializados e que se projetam para o infinito"?

Para Weber, "o progresso científico é fração, sem dúvida a mais importante, daquele processo de intelectualização ao qual estamos sujeitos há séculos". E o significado profundo dessa intelectualização e racionalização progressivas segundo Weber, está "na *consciência* ou na *fé* de que basta *querer* para *poder:* em princípio, qualquer coisa pode ser dominada pela *razão.* O que significa o desencantamento do mundo. Não é mais preciso recorrer à magia para dominar ou para obter as graças dos espíritos, como faz o selvagem para quem existem tais potências. Isso é suprido pela *razão* e os meios técnicos. É sobretudo esse o significado da intelectualização como tal".

Admitido esse desencantamento do mundo, Weber então se pergunta qual será o significado da "ciência como vocação". E escreve que a resposta mais simples a essa interpretação a oferece Tolstoi: a ciência "é absurda, porque não responde à única pergunta importante para nós: o que devemos fazer, como devemos viver?" Além de pressupor a validade das normas da lógica e do método, a ciência também deve pressupor que "o resultado do trabalho científico é importante no sentido de ser 'digno de ser conhecido' *(wissenswert)".*

Mas é evidente que, por seu turno, "esse pressuposto não pode ser demonstrado com os meios da ciência" e "menos ainda se pode demonstrar se o mundo por elas (as ciências) descrito é digno de existir: se tem 'significado' ou se tem sentido existir nele". Com isso, as ciências naturais "não se preocupam". Apenas para exemplificar, a "ciência médica não se propõe a questão de se e quando a vida vale à pena ser vivida. Todas as ciências naturais dão resposta a esta pergunta: o que devemos fazer *se* quisermos dominar *tecnicamente* a vida? Mas a questão de se queremos e devemos dominá-la tecnicamente e se isso, em última instância, tem verdadeiramente significado é questão que elas deixam inteiramente suspensa ou então a pressupõem para os seus fins".

Da mesma forma, as ciências históricas "nos ensinam a entender os fenômenos da civilização *(Kulturerscheinungen)* —

políticos, artísticos, literários ou sociais — nas condições do seu surgimento. Elas pressupõem que haja interesse em participar, através de tal procedimento, na comunidade dos 'homens civis' *(Kulturmenschen)*. Mas elas não estão em condições de demonstrar 'cientificamente' que as coisas são assim e o fato de elas o pressuporem não demonstra de modo algum que isso seja evidente. E, com efeito, não o é em absoluto".

Essencialmente, a ciência pressupõe a escolha da razão científica. E essa escolha não pode ser justificada cientificamente. A afirmação de que "a verdade científica é um bem" não é afirmação científica. Nem pode sê-lo, já que a ciência, embora pressupondo valores, não pode fundamentar os valores. A ciência não pode fundamentar valores, mas também não pode rejeitá-los: "Quem, vai querer experimentar 'refutar cientificamente' a ética do Sermão da montanha ou, por exemplo, a máxima 'não resista ao mal' ou então a imagem de dar a outra face? E, no entanto, está claro que, do ponto de vista mundano, prega-se ali uma ética da falta de dignidade. É preciso escolher entre a dignidade religiosa, que é o fundamento dessa ética, e a dignidade viril, que prega algo bem diferente: 'Deves resistir ao mal, caso contrário também serás responsável se ele prevalecer'. Que alguém seja o diabo e outro o deus é algo que depende do próprio comportamento em relação ao fim último. Cabe ao indivíduo decidir quem é deus e quem é diabo para ele. E assim ocorre em todos os ordenamentos da vida".

O mestre não é chefe e a ética não é ciência: "A vida (...) só conhece a impossibilidade de conciliar e resolver o antagonismo entre as posições últimas geralmente em relação à vida, vale dizer, a necessidade de *decidir* por uma ou por outra. Se, nessas condições, vale à pena fazer da ciência 'profissão' e se ela própria constitui 'profissão' dotada de valor objetivo — eis outro juízo de valor sobre o qual não é dado pronunciar-se na sala de aula".

Então, a qual dos valores em luta devemos servir? Ou talvez a algum outro, quem sabe? Bem, é preciso dizer, sentencia Weber, que a resposta a essa pergunta "cabe a um profeta ou a um redentor". Mas, neste nosso mundo desencantado, *não existe* o invocado profeta ou redentor. E "os falsos profetas das cátedras", com seus sucedâneos, não bastam para cancelar o fato fundamental que o destino nos impõe de viver em época sem Deus e sem profetas.

Para ele, "é o destino de nossa época, com a sua racionalização e intelectualização característica e, sobretudo, com o seu desencantamento do mundo, que precisamente os valores supremos e sublimes tenham se tornado estranhos ao grande público para se refugiarem no reino extramundano da vida mística ou na fraternidade das relações imediatas e diretas entre os indivíduos". Para quem não está em condições de enfrentar firmemente esse

destino da nossa época, Weber aconselha que volte em silêncio, sem a costumeira conversão publicitária, mas sim pura e simplesmente, aos braços das antigas Igrejas, que estão ampla e misericordiosamente abertos, não lhe dificultando a vida. "Entretanto, é preciso cumprir — é inevitável — o 'sacrifício do intelecto', de um modo ou de outro. Se ele for realmente capaz, não o censuraremos por isso".

Em toda teologia "positiva", o crente chega a um ponto em que é válida a famosa máxima: "Credo non quod, sed *quia* absurdum". Para Weber, aí está o "sacrifício do intelecto": isso "leva o discípulo ao profeta e o crente à Igreja". E, sendo assim, Weber sustenta que "está claro que (...) a tensão entre a esfera dos valores da 'ciência' e a esfera da salvação religiosa é insanável".

O mundo da razão científica é mundo desencantado. E a simples probidade intelectual, diz Weber, nos impõe deixar claro que, hoje, todos os que vivem à espera de novos profetas e novos redentores encontram-se na mesma situação descrita no belíssimo canto da guarda iduméia durante o período do exílio, que se lê no oráculo de Isaías:

> De Seir chamam por mim: "Guarda, que resta da noite? Guarda, que resta da noite?" O guarda responde: "A manhã vem chegando, mas ainda é noite. Se quereis perguntar, perguntai! Vinde de novo!"

Sendo assim, diz ainda Weber, nós "nos voltaremos para o nosso trabalho e cumpriremos a nossa 'tarefa cotidiana', em nossa qualidade de homens e na nossa atividade profissional. Isso é simples e fácil quando cada qual encontra e segue o demônio que puxa os fios da *sua* vida".

Capítulo XVI

O PRAGMATISMO

1. Linhas gerais

O pragmatismo nasceu nos Estados Unidos, nas últimas décadas do século passado, e sua força de expressão, tanto na América quanto na Europa, chegou ao seu ponto máximo nos primeiros quinze anos do nosso século. Do ponto de vista sociológico, o pragmatismo representa a filosofia de uma nação voltada com confiança para o futuro, enquanto do ponto de vista da história das idéias se configura como a contribuição mais significativa dos Estados Unidos à filosofia ocidental.

O pragmatismo é a forma que o empirismo tradicional assumiu nos Estados Unidos. Com efeito, enquanto o empirismo tradicional, de Bacon a Locke, de Berkeley a Hume, considerava válido o conhecimento baseado na *experiência* e a ela redutível — concebendo a experiência como a acumulação e organização progressiva de dados sensíveis passados ou presentes —, para o pragmatismo *a experiência é abertura para o futuro, é previsão, é norma de ação.*

Os representantes mais prestigiosos do movimento pragmatista foram: Charles Peirce, William James, George Herbert Mead e John Dewey nos Estados Unidos; Ferdinand Schiller na Inglaterra (Schiller, porém, concluiu seus estudos em Los Angeles, nos Estados Unidos); Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati e Mario Calderoni na Itália; Hans Vaihinger na Alemanha e Miguel de Unamuno na Espanha.

A simples relação desses pensadores já mostra quão complexo e variado foi o movimento pragmatista de pensamento. Na realidade, em 1908, Arthur O. Lovejoy já classificava nada menos que

treze tipos diversos de pragmatismo, que, de quando em vez, se diferenciavam na teoria do conhecimento, na teoria da verdade, na teoria do significado, na teoria dos valores. Desse modo, a gama dos significados do conceito de pragmatismo se estende do "pragmatismo lógico" de Peirce e Vailati até a formas de voluntarismo e de vitalismo irracionalistas e incontroláveis.

2. O pragmatismo lógico de Charles S. Peirce

2.1. Os procedimentos para fixar as "crenças"

Se, na época, o pragmatismo de William James teve mais sucesso, no entanto o pragmatismo de Charles S. Peirce (Cambridge, Massachussets, 1839-Milford, 1914) exerceu e ainda em nossos dias exerce influência decididamente mais importante sobre as pesquisas metodológicas e semiológicas. Para se diferenciar da concepção de James, Peirce — que, em 1898, fôra o primeiro a usar o termo "pragmatismo" — propôs para a sua própria concepção o nome de "pragmaticismo", palavra bastante feia para que viesse a ser roubada.

Contra Descartes, Peirce afirma que o conhecimento não é intuição; contra a filosofia do senso comum dos escoceses, sustenta que o conhecimento não é aceitação acrítica das percepções do senso comum; contra Kant, diz que o conhecimento não é síntese a priori. Para Peirce, *o conhecimento é pesquisa.* E a pesquisa se inicia com a *dúvida.* É a irritação da dúvida que causa a luta para se obter o estado de *crença,* que é estado de calma e satisfação. E nós procuramos obter crenças, já que são esses hábitos que determinam as nossas ações: "A crença não nos faz agir imediatamente, mas nos põe em condições de nos comportarmos de certa maneira quando surge a oportunidade. A dúvida não tem nenhum efeito desse tipo, mas nos estimula à ação até que ela seja destruída".

Então como, isto é, por que caminhos ou procedimentos, se passa da dúvida à crença? No ensaio de 1877 *The Fixation of Belief* (A fixação da crença), Peirce sustenta que os métodos para fixar a crença são substancialmente redutíveis a quatro: 1) o método da *tenacidade;* 2) o método da *autoridade;* 3) o método do *a priori;* 4) por fim, o método *científico.*

O *método da tenacidade* é o comportamento do avestruz, que esconde a cabeça na areia quando se aproxima o perigo: é o caminho de quem está seguro somente na aparência, ao passo que, em seu interior, está espantosamente inseguro. E tal insegurança emerge quando ele se defronta com outras crenças, reputadas igualmente boas por outros. O impulso social, escreve Peirce, é contra esse

método. O *método da autoridade* é o de quem, com a ignorância, o terror e a inquisição, quer alcançar a concordância de quem não pensa igual ou não pensa em harmonia com o grupo ao qual pertence. Esse é método que tem "incomensurável superioridade mental e moral sobre o método da tenacidade", o seu sucesso tem sido grande e "de fato, sempre apresentou os mais majestosos resultados": é esse o método das crenças organizadas. Mas nenhuma de tais crenças organizadas permaneceu eterna; na opinião de Peirce, a crítica as corroeu e a história as redimensionou e, de qualquer forma, as particularizou. O *método do "a-priori"* é o de quem considera que suas próprias proposições fundamentais *estão de acordo com a razão*. Entretanto, observa Peirce, a razão de um filósofo não é a razão de outro filósofo, como demonstra a história das idéias metafísicas. O método apriorista leva ao insucesso, porque "faz da pesquisa algo semelhante ao desenvolvimento do gosto", visto ser método que "não difere de modo essencial do método da autoridade".

Assim, por um ou outro motivo, esses três métodos (da tenacidade, da autoridade e do a-priori) não se sustentam. Se quisermos estabelecer validamente as nossas crenças, segundo Peirce, o método correto é o método científico.

2.2. **Dedução, indução, abdução**

Ora, na ciência, temos três diferentes modos fundamentais de raciocínio: a *dedução,* a *indução* e aquele que Peirce chama de *abdução.* A dedução é o raciocínio que não pode levar de premissas verdadeiras a conclusões falsas. A indução é "argumentação que a partir do conhecimento de que certos membros de uma classe, escolhidos ao acaso possuem certas propriedades, conclui que todos os membros da mesma classe igualmente as terão". A indução, diz Peirce, move-se na linha de fatos homogêneos: classifica e não explica. O salto da linha dos fatos para a das suas razões, ao contrário, temos com o tipo de raciocínio que Peirce chama de abdução, cujo esquema é o seguinte:

1. Observa-se C, um fato surpreendente.
2. Mas, se A fosse verdadeiro, então C seria natural.
3. Portanto, há razões para se suspeitar que A seja verdadeiro.

Esse tipo de argumentação nos diz que, para encontrar a explicação de *fato problemático,* devemos inventar uma *hipótese* ou conjectura, da qual se *deduza* conseqüências, que, por seu turno, possam ser verificadas *indutivamente,* isto é, experimentalmente. Esse é o modo pelo qual a abdução mostra-se intimamente relacionada com a dedução e a indução. Por outro lado, a abdução

mostra que as crenças científicas são sempre *falíveis*, já que as provas experimentais sempre poderão desmentir as conseqüências de nossas conjecturas: "Para a mente científica, a hipótese está sempre *in prova.*"

2.3. Como tornar claras as nossas idéias: a regra pragmática

Assim, o método válido para fixar as crenças é o método científico, que consiste em formular hipóteses e submetê-las a verificação, com base em suas conseqüências. Era desse modo que Peirce aplicava à lógica da pesquisa científica a sua regra pragmática, válida mais amplamente também para a teoria do significado, que o autor apresenta no ensaio *How to Make Our Ideas Clear (Como tornar claras as nossas idéias),* de 1878.

Em essência, aquilo que Peirce defende é que "um *conceito,* isto é, o significado racional de uma palavra ou de outra expressão, consiste exclusivamente em seus concebíveis reflexos sobre a conduta de vida, de modo que, dado que, obviamente, nada daquilo que não possa resultar do experimento pode ter qualquer reflexo direto sobre a conduta, então, se alguém pode definir acuradamente todos os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou negação de um conceito pode implicar, terá conseqüentemente uma definição completa do conceito — *e nele não há absolutamente nada mais*".

Assim, um *conceito* se reduz aos seus *efeitos experimentais concebíveis*. Essses efeitos experimentais, por seu turno, se reduzem a *ações possíveis* (isto é, a ações efetuáveis no momento em que se apresentar a oportunidade). E a ação se refere exclusivamente àquilo que atinge os *sentidos.* Assim, por exemplo, o conceito de vinho se reduz a certos de seus efeitos controláveis, que, para nós, representam avisos para que, na oportunidade, em relação àquelas coisas que acreditamos serem vinho, nos comportemos de modo adequado às qualidades que acreditamos que o vinho possui. É assim que, para nós, as nossas crenças são normas de ação possível. E, desse modo, torna-se clara a máxima pragmática: "Consideremos os efeitos, que podem ter concebíveis conseqüências práticas, que pode ter o objeto da nossa concepção. Então, a concepção desses efeitos é toda a nossa concepção do objeto".

Com base nisso, é evidente que o pragmatismo de Peirce não reduz de modo algum a verdade à utilidade, mas se estrutura muito mais como uma lógica da pesquisa ou uma norma metodológica que vê a verdade como por fazer, no sentido de considerar verdadeiras as idéias cujos efeitos concebíveis são comprovados pela ocorrência prática, em êxito que nunca é definitivo e absoluto. A verdade, escreve Peirce, jaz no futuro. Desse modo, o pragmatismo de Peirce

é empirismo, sim, mas empirismo que, diferentemente do empirismo clássico, está voltado para o futuro, insistindo no controle contínuo e no possível uso futuro dos nossos conhecimentos, que não são frutos de experiências auto-evidentes, nem proposições absolutas e incontrovertíveis, mas sim idéias submetidas a controle que nunca é definitivo de suas conseqüências práticas.

2.4. A semiótica

Juntamente com essas concepções, Peirce também desenvolveu uma teoria dos sinais. Para Peirce, "todo o pensamento é sinal e participa essencialmente da natureza da linguagem", "não é possível pensar sem sinais", "todo pensamento é sinal". E "um sinal ou *representamen* é algo que está para alguém no lugar de alguma outra coisa sob algum aspecto ou capacidade". Em outros termos, a propriedade característica que Peirce sustenta vislumbrar em toda situação de comunicação está no fato de que a estrutura de tais situações tem três termos: o sinal (primeiro termo) está em função do objeto (segundo termo) em relação ao intérprete (terceiro termo). Tal concepção evidencia plenamente o aspecto *pragmático* (relação dos sinais com o intérprete) de toda situação ou ocorrência significativa, aspecto no qual Charles Morris insistirá mais tarde.

Evidenciada assim a natureza triádica do sinal, Peirce elabora *quadros semióticos* analisando o sinal em si mesmo, em relação ao objeto ou em relação ao intérprete. Considerado em si mesmo, o sinal pode ser: 1) *qualisigno* (Qualisign), como, por exemplo, uma percepção de cor; 2) *signisigno* (Signising), que poderia ser qualquer objeto; 3) *legisigno* (Legisign), como, por exemplo, uma lei ou uma convenção. Considerado em relação ao próprio objeto, o sinal pode ser: 1) *ícone* (Icon), como, por exemplo, uma imagem especular, desenho ou diagrama; 2) *índice* (Index), como um sinal ou uma escala graduada; 3) *símbolo* (Symbol), no sentido em que constitui símbolo um relato, substantivo, livro etc. Analisando o sinal em relação ao intérprete, temos: 1) *rema* (Rheme), como, por exemplo, uma proposição com objeto indeterminado e com predicado indicando características possíveis, como, por exemplo, "x é amarelo"; 2) *dicisigno* (Dicisign), como uma proposição com o sujeito indicando objeto ou acontecimento e com predicado indicando sua qualidade, como, por exemplo, "a rosa é amarela"; 3) *argumento* (Argument), que é uma cadeia de pelo menos três dicisignos, submetidos à lei da inferência: qualquer silogismo é caso de argumento.

Peirce considerou a sua teoria dos sinais como *quase* necessária e, de acordo com o seu falibilismo, considerou os resultados de sua investigação como propostas "eminentemente falíveis". No entanto, estava abrindo uma trilha que, em seguida, os estudos de semiótica

explorariam amplamente. Para Peirce, todo o pensamento é "sinal": ele chega a dizer, inclusive, que "a palavra ou o sinal que o homem usa é o próprio homem". O pensamento é de natureza lingüística: não se pensa sem sinais. E esse é o fundamento do *caráter público* do conhecimento humano, pois a linguagem é pública por sua natureza. Em suma, assim como Kant procurou deduzir transcendentalmente as categorias e construir o seu quadro, da mesma forma Peirce estudou as propriedades fundamentais dos sinais.

2.5. A faneroscopia

Para Peirce, existem *três* tipos de raciocínio (Dedução, indução e abdução) e o sinal é de natureza *triádica*. Ora, em sua opinião também existem *três* diferentes categorias fundamentais, que ele chama de *primidade* (Firstness), *secundidade* (Secondness) e *tercidade* (Thirdness), embora às vezes também as chame de *modos de ser* (Modes of Being) ou também *idéias* (Ideas). Trata-se, segundo Peirce, de três conceitos tão amplos e indefinidos que, por isso, são difíceis de captar e podem ser facilmente desprezados, mas que, porém, são três conceitos "perpetuamente presentes em qualquer ponto da teoria da lógica".

O *primeiro*, o *segundo* e o *terceiro* constituem as características essenciais do *fenômeno* ou, como o chama Peirce, *phaneron*. E a investigação relativa a tais características é a *faneroscopia*, que, no pensamento de Peirce, se configura como "a mais primária das ciências positivas", como "método para examinar qualquer experiência com a intenção de extrair suas características mais gerais e mais absolutamente necessárias (...); é caminho para alcançar as categorias universais". É o caminho trilhado por Aristóteles, Kant e Hegel. Desde o início, Peirce estava convencido do caráter *restritivo* das categorias kantianas, razão por que concebeu as categorias não como estruturas estáticas, senão como modelos dinâmicos.

Então, o "primeiro é o conceito de ser ou existir independentemente de qualquer outra coisa". O primeiro é a pura presença do fenômeno. O primeiro é o universo em sua aurora. "O que foi o mundo para Adão no dia em que ele abriu os olhos para o mundo, antes que pudesse realizar distinções ou tornar-se consciente de sua própria existência — isso é o *primeiro*, presente, imediato, fresco, vital, original, espontâneo, livre, vívido, consciente e evanescente". Talvez somente a linguagem da música, a poesia ou determinada pintura podem nos permitir entrever a indizibilidade, a imediaticidade e o puramente qualitativo das coisas, como elas se apresentariam além das diversas redes conceituais através das quais nós entramos em intercâmbio com o mundo. O *primeiro* é o

domínio do *feeling,* isto é, do sentir. Expressa as "idéias de frescor, de vitalidade, de espontaneidade e de liberdade", manifestando uma natureza "espontaneamente viva".

O *segundo* é o *fato bruto.* Existência quer dizer presença no universo de experiências. "E essa presença implica que cada existente esteja em relação de reação dinâmica com todas as outras coisas do universo. A existência, portanto, tem caráter diádico", no sentido de que a existência é aquele modo de ser que se exterioriza na oposição a outro. Assim, exemplifica Peirce, dizer que uma mesa existe quer dizer que ela é dura, opaca, pesada e ressonante, isto é, que produz efeitos imediatos sobre os sentidos e que também produz efeitos puramente físicos: atrai a terra (ou seja, é pesada); reage dinamicamente com as outras (isto é, tem força de inércia); resiste à pressão (ou seja, é elástica); tem capacidade definida de calor etc. "O fato luta para vir à existência (...). O fato 'vem'. Tem o seu aqui e o seu agora. Deve levar sua vida em tal espaço. (...) Só se pode conceber um fato quando conquista a sua realidade em luta com as outras realidades". A existência, por conseguinte, é diádica. A secundidade é o conceito de *relação com.*

Enquanto o *primeiro* apresenta a presença possível de um fato e o *segundo* a presença efetiva bruta do fato, a tercidade diz respeito ao aspecto inteligível da realidade. O *terceiro* é o reino da lei, que "excede toda multidão" e não tem nada de rígido e de monolítico. A lei é "o hábito de contrair hábitos, que um universo em contínuo desenvolvimento vem adquirindo e manifestando sempre mais".

2.6. A cosmologia: tiquismo, sinequismo e agapismo

Chegamos assim à cosmologia de Peirce. Ele vê no universo a tendência a contrair leis. "Vemos no passado infinitamente distante um momento em que não havia nenhuma lei, mas somente indeterminação; pressagiamos, no futuro infinitamente distante, um momento em que não restará mais nenhuma indeterminação e não existirá mais o acaso, mas o reino total da lei. Mas em qualquer data em que se quiser estabelecer o passado, desde que remonte para trás, existirá certa tendência à uniformidade; e, em qualquer data que se possa prever no futuro, subsistirá sempre alguma leve aberração da lei".

Essencialmente, a ousada conjectura cosmológica de Peirce consiste na tese segundo a qual *todas as coisas tendem a adquirir hábitos,* ainda que, como ele repete, na natureza haja sempre a descontinuidade, isto é, a irregularidade e a imprevisibilidade. Nisso consiste o *tiquismo* (*túche* = acaso, sorte) de Peirce, tiquismo que se faz acompanhar do *sinequismo* (*sunechés* = contínuo), com base no qual deve-se entender que o princípio de continuidade

estrutura todo o universo, enquanto a matéria e a psique evoluem na tendência à generalização, à repetição, à continuidade, à aquisição de hábitos, ou melhor, de leis-hábitos.

Por fim, estreitamente ligada ao sinequismo está a concepção do agapismo (*agápe* = amor), isto é, a doutrina do *amor evolutivo.* O universo avança, *evolui;* as coisas, interagindo umas sobre as outras, *crescem.* A evolução vai de momento inicial extremamente indeterminado em direção a determinação absoluta. A evolução parece voltada para um fim; por isso, Peirce refuta a visão materialista e mecanicista do universo. Para a compreensão da evolução do universo, devemos admitir a presença de uma força, de uma energia motora. E essa força Peirce chama de ágape ou amor. Para falar com Dante, o amor "que move o sol e as outras estrelas". Esse amor evolutivo, que impele a aventura do universo, é semelhante à tendência platônica para o Sumo Bem ou, se assim se quiser, é análogo à realização progressiva da Idéia hegeliana.

Se considerarmos as contribuições de Peirce à lógica simbólica (ele aprofundou e ampliou o cálculo de Boole e a lógica das relações deve-lhe passos significativos), à metodologia científica e à semiótica e se olharmos o seu indeterminismo e o seu falibilismo (Sócrates, dizia Peirce, "teria ficado felicíssimo de ser 'derrotado em uma discussão' porque graças a isso teria aprendido alguma coisa"), então ficam claras as razões do seu sucesso, ainda que tardio, e da influência notável e duradoura de Peirce sobre o pensamento contemporâneo.

3. O empirismo radical de William James

3.1. O pragmatismo é somente método

John Dewey disse que "Peirce escreveu como lógico e James como humanista". Com efeito, se com Peirce temos a versão lógica do pragmatismo, com James temos a versão moral e religiosa, a despeito do fato de James ser laureado em medicina e ter ensinado fisiologia e anatomia em Harvard.

Foi James (Nova Iorque, 1842- Chocorua, New Hampshire, 1910) quem lançou o pragmatismo como filosofia em 1898. Foi sob a sua liderança que o pragmatismo tornou-se conhecido no mundo: o pragmatismo foi recebido e conhecido pelo público mais amplo nas concepções propostas por ele.

Afirma James: "O pragmatismo representa atitude inteiramente familiar em filosofia, a atitude empirista, mas a representa, ao meu ver, de forma mais radical e menos criticável do que no passado. O pragmatismo volta firmemente as costas, uma vez por

todas, a grande número de posições caras aos filósofos de profissão. Ele foge da abstração, das soluções verbais, das más razões *a priori*, dos princípios fixos, dos sistemas fechados, dos falsos absolutos. Ele se volta para o concreto e o adequado, para os fatos, para a ação e para a força, o que significa fazer prevalecer a atitude empirista sobre a atitude racionalista, a liberdade e a possibilidade sobre o dogma, o artifício e a pretensão da verdade definitiva. E o pragmatismo também não toma posição por nenhum resultado particular. Ele é apenas método".

Assim, em primeiro lugar, o pragmatismo se configura como atitude de pesquisa, como "a disposição a afastar o olhar das coisas primeiras, dos princípios, das 'categorias', das pretensas necessidades e, ao contrário, voltar os olhos para as coisas últimas, os resultados, as conseqüências, os fatos". O pragmatismo é método para alcançar a clareza das idéias que temos dos objetos. E esse método nos impõe "considerar que efeitos práticos concebíveis essa (idéia) pode implicar, que sensações podemos esperar e que reações devemos preparar. Nossa concepção desses efeitos, seja imediata, seja remota, é então toda a concepção que temos do objeto, enquanto ela tenha significado positivo".

3.2. **A veracidade de uma idéia se reduz à sua capacidade de "operar"**

Destarte, parece que as idéias de James sobre o pragmatismo (expostas no ensaio *Pragmatismo*, de 1907) não diferem das idéias de Peirce. No entanto, as coisas não são bem assim: para James, "as idéias (que são parte da nossa experiência) tornam-se verdadeiras enquanto nos ajudam a obter relação satisfatória com as outras partes da nossa experiência e a resumi-las por meio de esquemas conceituais (...). Uma idéia é verdadeira quando nos permite andar adiante e levar-nos de uma parte a outra da nossa experiência, ligando as coisas de modo satisfatório, operando com segurança, simplificando, economizando esforços".

Essa, diz ainda James, "é a concepção 'instrumental' da verdade, ensinada com tanto sucesso em Chicago, a concepção tão brilhantemente difundida em Oxford: a veracidade de nossas idéias significa a sua capacidade de 'operar' ". Desse modo, a veracidade das idéias era identificada com a sua capacidade de operar, com a sua *utilidade* tendo em vista a melhoria ou a tornar menos precária a condição vital do indivíduo.

O fato de ter sustentado a equivalência entre a veracidade de uma idéia e a sua capacidade de operar, a sua *satisfactoriness*, vale dizer, a sua utilidade, acarretou para James toda uma série de críticas, antes de mais nada a de que a satisfação imediata do

sujeito não garante à idéia o consenso extenso ou, de qualquer modo, a validade que lhe são oferecidos pelas técnicas de controle experimental. Por isso, no escrito *O significado da verdade* (1909), James retificou algumas de suas teses, afirmando que o verdadeiro é útil, desde que se acrescente que é útil para o nosso intelecto, que exige coerência e referência aos fatos.

Não se deve, porém, esquecer o fato de que, ainda no ensaio *Pragmatismo,* James sustentara que "a veracidade de uma idéia não está em sua estagnante propriedade". Há um processo de verificação que torna verdadeira uma idéia. "Uma idéia *torna-se* verdadeira, é *tornada* verdadeira pelos acontecimentos. A sua veracidade *é* de fato acontecimento, processo: mais exatamente, o processo do seu verificar-se, a sua verificação". As idéias, segundo James, "são as que podemos assimilar, ratificar, confirmar e verificar. E falsas são aquelas em relação às quais não podemos fazer o mesmo". As idéias ou teorias verdadeiras, para James, são aproximações melhores do que as idéias anteriores, resolvendo os problemas de modo mais satisfatório. E "a posse da verdade, longe de ser fim, é apenas meio para outras satisfações vitais".

3.3. Os princípios da psicologia e a mente como instrumento de adaptação

O fato de ter subentendido a norma pragmática de Peirce, de ter igualado Peirce a Schiller e Papini e de ter posto junto — sem maiores esclarecimentos — o convencionalismo de Duhem e Poincaré, o empiriocriticismo de Mach e Avenarius e elementos voluntaristas fez com que, no que se refere à teoria do significado e à teoria da verdade, fossem lançados contra James os petardos críticos mais diversos. Em todo caso, isso não impede, afirma A. Santucci, que o pragmatismo de James ainda se apresente aos nossos dias como janela aberta para as ações humanas em edifício "epistemológico".

Em 1890, James publicou os dois volumes que constituem os *Princípios de psicologia.* As fontes dessa obra eram diferentes e, na época, muito avançadas, como é o caso da psicofísica de Fechner (para quem, se a intensidade do estímulo cresce em proporção geométrica, a intensidade da sensação cresce em proporção aritmética), da psicologia evolucionista (e emergentista) de Wundt, da psicopatologia (que, por exemplo, com Binet, abordava a questão da consciência subliminar) e das doutrinas evolucionistas de Darwin e Huxley.

James considera que uma fórmula que prestou amplos serviços à psicologia foi a fórmula spenceriana, segundo a qual "a essência da vida mental e a essência da vida corporal são idênticas, ou seja,

'a adaptação das relações internas às externas' ". Essa fórmula pode ser considerada a encarnação da generalidade, comenta James, mas, "como considera o fato de que as mentes vivem em ambientes que agem sobre elas e sobre os quais elas reagem por seu turno, já que, em suma, ela põe a mente no concreto de suas relações, essa fórmula é imensamente mais fértil do que a velha 'psicologia racional', que considerava a alma como coisa separada e auto-suficiente e pretendia estudar somente a sua natureza e a prioridade".

Na realidade, James faz da mente instrumento dinâmico e funcional para a adaptação ambiental. A vida psíquica é caracterizada pelo finalismo que se expressa como energia seletiva já no ato elementar da sensação. Por isso, a velha noção de alma já não servia para James. Mas ele também criticava os associacionistas, que reduziam a vida psíquica à combinação das sensações elementares, e criticava os materialistas, com a sua pretensão de identificação dos fenômenos psíquicos com os movimentos da matéria cerebral.

A consciência se apresenta para James como corrente contínua: ele fala de *stream of thought* (corrente de pensamento). E a única unidade que se pode detectar na *stream of consciousness* é aquela pela qual o pensamento "difere em cada momento do momento anterior, apropriando-o juntamente com tudo o que este último chama de seu". A "experiência pura" aparece para ele como "o imenso fluxo vital que fornece o material para a nossa reflexão ulterior". Para James, a relação sujeito-objeto é derivada. (A "experiência pura" remete a Mach e Avenarius. O "fluxo vital" nos faz pensar no *élan vital* de Bergson.)

Conceber a mente como instrumento de adaptação ao ambiente foi a idéia que levou James à ampliação do objeto de estudo da psicologia: esse objeto não diria mais respeito somente aos fenômenos perceptivos e intelectivos, e sim também aos condicionamentos sociais ou fenômenos como os concernentes ao hipnotismo, a disso-ciação ou o subconsciente. James não apenas realizou análises refinadas e críticas agudas sobre esses temas, mas também prenunciou muitas doutrinas que depois seriam desenvolvidas pelo comportamentismo, pela psicologia da Gestalt e pela psicanálise.

3.4. **A questão moral: como hierarquizar e escolher ideais contrastantes?**

Presente em muitos escritos de James, a questão ética é enfrentada explicitamente em dois escritos fundamentais para a sua concepção pragmatista: *O filósofo moral e a vida moral,* de 1891, e *A vontade de crer,* de 1897. Neste último ensaio, James levanta

questões como a dos valores, que não podem ser decididas recorrendo às experiências sensíveis: "As questões morais, antes de mais nada, não são tais que a sua solução possa esperar prova sensível. Com efeito, uma questão moral não é uma questão do que existe, senão do que é bom ou seria bom que existisse".

A ciência pode nos dizer o que existe ou não existe. Mas, para as questões mais urgentes, devemos consultar as "razões do coração". Há decisões que todo homem não pode deixar de tomar: dizem respeito ao sentido último da vida, ao problema da liberdade humana ou de sua falta, da dependência ou não no mundo em relação a uma inteligência ordenadora e regente, da unidade monística ou não do mundo, todas questões teoricamente insolúveis, que só se podem enfrentar mediante escolha pragmática.

Voltemos, porém, aos valores. Os fatos físicos existem ou não existem e, enquanto tais, não são bons nem maus: "O ser melhor não é relação física". A realidade é que o bem e o mal só existem em referência ao fato de que satisfazem ou não as exigências dos indivíduos. Refletindo variedade enorme de impulsos e necessidades diversos, essas exigências geram um universo de valores freqüentemente em contraste.

Então, como unificar e hierarquizar tais ideais, variados e amiúde contrastantes? A resposta de James a essa pergunta crucial é que se devem preferir os ideais que, se realizados, impliquem a destruição do menor número de outros ideais e o universo mais rico de possibilidades. Naturalmente, tal universo não é dado de fato, não é absolutamente garantido e se propõe como simples norma que caracteriza a vontade moral enquanto tal.

Poucos filósofos exaltaram tanto quanto James as energias do indivíduo, defendendo-o contra qualquer forma de autoritarismo e de absolutismo ideológico. Levantando-se inclusive contra Spencer, que falava de uma ordem moral decorrente de progresso contínuo e necessário, indiferente às iniciativas do indivíduo, James (no escrito *Os grandes homens e o seu ambiente,* 1880), na trilha da idéia darwiniana das variações espontâneas sobre as quais age o ambiente, evidenciou a iniciativa e a originalidade do indivíduo, iniciativa e originalidade que o ambiente pode adotar ou repelir.

Claro, a ação dos indivíduos nem sempre é destinada ao sucesso, mas, na opinião de James, as comunidades definham sem o impulso inovador e criativo dos indivíduos e, por outro lado, os impulsos morrem sem a simpatia das comunidades. Como quer que seja, o que James apreciava era o respeito pelos outros, a tolerância das idéias, a preocupação com a afirmação dos melhores talentos e das qualidades excelentes.

Dizia James em 1903: "O grande partido internacional e cosmopolita da liberdade, o partido da consciência e da inteligência

nos absorveu. Nós somos apenas a sua seção norte-americana, que combate as forças obscuras daqui, que cumpre o seu papel na longa campanha pela verdade e pela conduta legal que deverão se afirmar em todos os países do mundo até o fim do mundo. Por toda parte se trava a mesma guerra sob nomes diversos: a luz contra as trevas, o direito contra o arbítrio, o amor contra o ódio. O Senhor da vida está conosco e não podemos falhar sempre".

E James não se limitou a proclamar esses ideais. Ele também se esforçou por indicar aquelas que poderiam ser algumas das condições para a sua realização. Em *O equivalente moral da guerra* (1904), por exemplo, propunha um recrutamento não mais militar, mas civil, no qual as virtudes militares (o orgulho, a virilidade, a paixão competitiva etc.) deveriam se exercer contra as adversidades da natureza e em obras de justiça social, "pelo reino da paz" e pelo "advento gradual de uma espécie de equilíbrio socialista".

3.5. **A variedade da experiência religiosa e o universo pluralista**

Outra grande obra de William James, de 1902, é *A variedade da experiência religiosa,* onde o autor propõe antes de mais nada uma rica fenomenologia da experiência religiosa. James é contrário aos positivistas, que ligavam a religião a fenômenos degenerativos. O empirista radical James não quer que a identificação das riquezas das experiências humanas seja bloqueada por juízo de valor qualquer. A vida religiosa é inconfundível: ela põe os homens em contato com uma ordem invisível e muda a sua existência. Segundo James, o estado místico é o momento mais intenso da vida religiosa e age como se ampliasse o campo perceptivo, abrindo-nos possibilidades desconhecidas ao controle racional. E a atitude mística não pode se tornar garantia de teologia determinada. Aliás, para James, a experiência mística deve ser defendida pela filosofia.

Aqui podemos ver como James passa da descrição à avaliação da experiência mística, considerada como acesso privilegiado, inacessível pelos meios comuns, ao Deus que potencializa as nossas ações e que é "a alma e a razão interior do universo", do *universo pluralista* onde Deus (que não é o mal nem o responsável pelo mal) é concebido como pessoa espiritual, que nos transcende e nos convoca a colaborar com ele. *Um universo pluralista* (1909) é uma das últimas obras de James, onde ele tenta libertar a experiência religiosa da angústia do pecado — angústia arraigada na tradição puritana da Nova Inglaterra — e onde, precisamente, Deus é concebido como ser finito.

Escreve ele: "Na vida religiosa do homem comum, Deus não designa a totalidade das coisas, à exceção do céu, mas somente a

sua tendência ideal. É pessoa sobre-humana, que nos chama a colaborar com os seus propósitos e leva os nossos a bom termo quando têm valor. Ele atua em ambiente externo, tem inimigos e limites (...). Deus, como já se disse, não pode ser finito. Já eu, ao contrário, creio que o único Deus merecedor desse nome deve ser finito. (...) E, se o absoluto existir — e trata-se de uma hipótese que está em aberto —, ele é a totalidade mais ampla, da qual Deus representa somente a porção ideal e que dificilmente pode ser entendido como hipótese religiosa, segundo o ponto de vista comum dos homens. 'Emoção cósmica' é o nome mais adequado para a reação que ele pode suscitar". Para James, Deus não é o todo: usando a imagem de Whitehead, ele é o Deus-companheiro.

Para Huxley, a religião era "abismo de imoralidade". Bem diferente, no entanto, é a idéia que dela tem James, que se volta para a religião com olhar profundamente humano, como a postulado prático ou então a hipótese vital, fruto de escolha que não podemos evitar. O homem religioso compromete em sua fé os seus dias e o seu destino, descobrindo-se em garantias e rico de possibilidades.

Diferentemente de outros filósofos, como os positivistas, apesar de todas as críticas de ordem teórica que possam ser formuladas contra ele, James elaborou uma filosofia radicada no concreto, procurando captar os elementos humanos e as exigências urgentes de ordem prática relacionadas com a filosofia e a religião. E se nele, certamente, confluem e tomam corpo as esperanças e os entusiasmos no Novo Mundo, com as energias e tensões de uma sociedade industrial em expansão, é bem verdade, porém, que ele nunca professou o culto da ciência. James recomendava a ciência como fidelidade aos fatos, à realidade, e como um baluarte contra o pensamento insignificante. Mas, para ele, a vida vai além da ciência. E "a desumanidade das ciências" significava para ele ameaça pendente sobre a felicidade e sobre a realização do indivíduo.

4. Desdobramentos do pragmatismo

Ao lado de Peirce e James, outro prestigioso pragmatista norte-americano foi Georg Herbert Mead (1863-1931), colega de Dewey na Universidade de Chicago, onde colaborou com ele em torno de núcleos problemáticos comuns. Para Mead, a função da filosofia é a de mostrar um universo não cindido, do qual emerja a continuidade entre o universo e o homem. Aspecto fundamental no pensamento de Mead é que existe relação de condicionalidade recíproca entre *condicionante* e *condicionado:* assim, por exemplo, o presente é condicionado pelo passado, mas, por seu turno, o

presente "reescreve o seu passado". Outro tema de fundo da filosofia de Mead é o de caráter social de todo aspecto da experiência humana. Mead é autor de muitos escritos, reunidos em três volumes depois de sua morte: *A filosofia do presente* (1932), *Espírito, eu e sociedade* (1934) e *A filosofia do ato* (1938).

Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937) foi inicialmente professor em Oxford e depois, nos Estados Unidos, na Universidade de Los Angeles. O pragmatismo de Schiller se apresenta como *humanismo*. Para ele, todo conhecimento postula aspecto emocional e toda argumentação responde a urgência prática: na opinião de Schiller, o procedimento efetivo da ciência obedece ao critério da utilidade. Uma lei natural seria uma fórmula econômica e uma função conveniente para descrever o comportamento de séries de acontecimentos. Para ele, uma "razão pura" afastada das exigências da ação é mutação destinada a ser eliminada. Persuadido, com Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, Schiller sustenta que os gostos e as apreciações de cada indivíduo encontram na sociedade um filtro seletivo: também neste caso são a utilidade e a eficiência que determinam a sua aceitabilidade. A filosofia de Schiller pode ser qualificada como uma espécie de relativismo radical. Entre as obras mais notáveis de Schiller, devem-se destacar: *Os enigmas da Esfinge* (1891; trata-se de estudo sobre a filosofia da evolução), *Estudos sobre o humanismo* (1907), *Problemas da crença* (1924), *Lógica para o uso: introdução à teoria voluntarista do conhecimento* (1930), *Devem os filósofos divergir? e outros ensaios* (1934) e *As nossas verdades humanas* (1939).

Na Alemanha, uma concepção filosófica análoga ao pragmatismo foi a filosofia do *como se,* de Hans Vaihinger. Iniciando como estudioso de Kant e do neocriticista Friedrich Albert Lange, Vaihinger, na *Filosofia do como se* (1911), tenta mostrar que todos os conceitos, princípios e hipóteses que constituem o saber comum, as ciências e a filosofia são ficções, que não possuem validade teórica alguma, mas que são aceitos e defendidos somente porque são úteis, embora freqüentemente sejam até contraditórios. Para Vaihinger, o objetivo do conhecimento é a vida. E ele leva até à exasperação o contraste entre valor teórico e valor vital da ficção. Nesse sentido, também são ficções as teorias filosóficas que não podem nos propor a elaboração de visões *verdadeiras* do mundo, e sim muito mais concepções capazes de tornar a vida mais digna e mais intensa.

Também se relaciona com o pragmatismo, em aspectos determinados, o pensamento de Miguel de Unamuno (1864-1936). Literato, narrador e poeta, Unamuno expôs as suas idéias filosóficas na *Vida de Dom Quixote e Sancho* (1905) e no *Sentimento trágico da vida* (1913). Diz Unamuno: "A vida é o critério da verdade e não

a concordância lógica, que só é o critério da razão. Se a minha fé leva-me a criar ou a magnificar a vida, por que quereis outras provas da minha fé? Quando as matemáticas matam, as matemáticas são mentiras. Se estás andando, atormentado pela sede, deparas uma visão daquilo que se chama água, te lanças a ela e bebes e, saciada a sede, te sentes melhor, aquela visão era verdadeira e a água era água de verdade. Verdade é aquilo que, impelindo-nos a agir, de um modo ou de outro, nos faz alcançar o nosso objetivo". "Viver como se o sonho de Dom Quixote fosse realidade" — essa é uma proposição que expressa bem a idéia de Unamuno. Na realidade, para ele, "é dos nossos atos e não das nossas contemplações que obteremos a sabedoria".

5. O pragmatismo italiano

O pragmatismo surgiu com o "Leonardo" (1903-1907), famosa revista com a qual colaboraram, além de Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati e Mario Calderoni, também James, Schiller e Peirce. Enquanto Papini e Prezzolini exaltavam (com James) a vontade de crer, Mario Calderoni (Ferrara, 1879-Imola, 1914) e Giovanni Vailati (Crema, 1863-Roma, 1909) mostravam-se mais mais próximos de Peirce.

Convicto defensor da distinção entre juízos de fato e juízos de valor, Calderoni afirmou que a filosofia moral "pode modificar poderosamente o conjunto de crenças e previsões que se misturam continuamente — e freqüentemente sem que tenhamos consciência disso — com as nossas apreciações, acrescentando novas crenças e previsões às *conseqüências* dos nossos atos; pode nos mostrar a incompatibilidade prática de certos ideais com outros ideais que consideramos superiores, de certos sentimentos com outros 'melhores', de certas tendências nossas com outras mais "fortes"; e, assim, pode influir consideravelmente sobre a nossa conduta".

Para Calderoni, é ilusão a idéia do filósofo moral de se constituir como apóstolo e porta-bandeira dos evangelhos, com base em sua *ciência*. Por outro lado, contra as interpretações voluntaristas da norma pragmática de Peirce, Calderoni (em *As origens e a idéia fundamental do pragmatismo,* ensaio de 1909, em colaboração com Vailati) escreveu que essa norma consistia "no convite a traduzir as nossas afirmações em forma capaz de apontar, do modo mais claro, quais seriam os experimentos ou as constatações a que nós ou outros podemos e devemos recorrer para decidir se e até que ponto elas são verdadeiras".

Giovanni Gentile negou a Vailati "um lugar qualquer na história do pensamento filosófico". Entretanto, a opinião de Gentile

estava destinada a ser desmentida logo em seguida e de modo bem flagrante, pelo fato de que, em nítidos ensaios, precisos e explícitos, como escreveu F. Rossi-Landi, Vailati antecipava "temas culturais e técnicas de pensamento destinados a se difundir, se fortalecer e se afirmar em outros países entre as duas guerras e a voltar à Itália no pós-guerra, no âmbito da filosofia ou no das ciências humanas, sob os nomes de positivismo lógico, empirismo científico, instrumentalismo, filosofia analítica, metodologia, análise da linguagem, operativismo, lingüística geral, estruturalismo, sociolingüística, semântica e assim por diante".

Laureado em matemática (1884) e em engenharia (1886) em Turim (onde foi assistente de Peano), desde o início Vailati esteve do lado de Peirce, muito mais do que de James, tendo compreendido logo o valor *metodológico* exato da norma pragmática. Escrevia Vailati: "A norma metódica enunciada por Peirce, longe de estar voltada para tornar mais 'arbitrária', mais 'subjetiva' e mais dependente do parecer e do sentimento individual a distinção entre opiniões verdadeiras e opiniões falsas, ao contrário, tem objetivo perfeitamente oposto. Essencialmente, ela nada mais é do que convite a traduzir as nossas afirmações em forma na qual possam ser mais direta e facilmente aplicáveis a elas precisamente aqueles critérios de veracidade e de falsidade que são mais 'objetivos', isto é, menos dependentes de toda impressão ou preferência individual".

Em suma, para Vailati, a norma pragmática constitui uma linha de demarcação entre questões sensatas e questões sem sentido: "A questão de determinar *o que queremos dizer* quando enunciamos dada proposição não é apenas questão completamente diferente da questão de decidir se essa proposição *é verdadeira ou falsa:* é questão que, de um ou de outro modo, precisa ser decidida antes que se possa sequer iniciar a tratar da outra".

Desse modo, o pragmatismo tem caráter *utilitário,* "enquanto leva a descartar certo número de questões *inúteis:* inúteis, porém, pela simples razão de que não são questões aparentes ou, mais precisamente, não são questões de modo algum". Assim, por exemplo, as intermináveis discussões sobre o tempo, sobre a substância, sobre o infinito etc., que ocupam tanto espaço em certas discussões filosóficas, "fornecem numerosos e característicos exemplos das várias espécies de 'questões fictícias' ", questões que se assemelham à da criança que perguntava ao pai *onde está o vento quando não está soprando.*

Portanto, análise da linguagem e terapia lingüística. Voltando-nos para a parte construtiva do pensamento de Vailati, devemos recordar que ele examinou grande massa de problemas, apresentando contribuições clarificadoras válidas: análise de questões algébricas, geométricas e lógicas; estudos de metodologia científi-

ca; análise dos conceitos de causa e efeito aplicados às ciências históricas; exame do problema dos termos teóricos nas ciências empíricas e das relações entre linguagem comum e linguajar técnico, e assim por diante.

Outro ponto importante, ainda: Vailati nos deixou estupendos ensaios de história da ciência. De acordo com Mach, Vailati escreveu o seguinte sobre a importância dessa disciplina: "Sejam verdadeiras, sejam falsas, as opiniões são *fatos* apesar de tudo e, como tais, merecem e exigem ser tomadas como objetos de investigação, verificação, confronto, interpretação e explicação, precisamente como qualquer outra ordem de fatos e com o mesmo objetivo (...)".

Eis, pois, a enorme relevância do *mundo de papel:* "Eu diria que a história das teorias científicas sobre determinado tema não deve ser concebida como a história de uma série de tentativas sucessivas, todas sem sucesso, exceto a última (...). Ao contrário, a história nos apresenta uma série de sucessos, em que cada qual supera e eclipsa o anterior, como o anterior, por seu turno, superara e eclipsara os que o haviam antecedido (...). Encontramo-nos sempre ou quase sempre diante de um processo de aproximações sucessivas, comparáveis a uma série de explorações em região desconhecida, cada uma das quais corrige ou precisa melhor os resultados das explorações anteriores e torna sempre mais fácil, para as explorações que se seguem, a consecução do objetivo que todas tiveram em vista".

Desse modo, Vailati precisava também a função do *erro* na história da pesquisa científica: "Uma afirmação errônea ou um raciocínio inconcludente de cientista de tempos passados podem ser tão dignos de consideração quanto uma descoberta ou uma intuição genial se também servirem para lançar luz sobre as causas que aceleraram ou retardaram o progresso dos conhecimentos humanos ou para evidenciar o modo de agir de nossas faculdades intelectuais. Cada erro nos indica escolho a evitar, ao passo que nem toda descoberta nos aponta caminho a seguir."

Capítulo XVII

O INSTRUMENTALISMO DE JOHN DEWEY

1. A experiência não se reduz à consciência nem ao conhecimento

Para Bertrand Russell, como para outros críticos, John Dewey (Burlington, em Vermont, 1859-Nova Iorque, 1952) é o mais notável filósofo norte-americano do nosso século: ele "exerceu profunda influência não somente sobre os filósofos, mas também, sobre os estudiosos de educação, de estética e de teoria política. Homem de estatura elevada, de idéias liberais, generoso e afável em suas relações pessoais, infatigável no trabalho".

A filosofia de Dewey foi definida como "naturalismo": é filosofia que se move no leito do pragmatismo e se situa no quadro da tradição empirista. Entretanto, Dewey optou por chamar a sua filosofia de *instrumentalismo,* que, em primeiro lugar, se diferencia do empirismo clássico quanto ao conceito fundamental de *experiência.* A experiência dos empiristas clássicos é simplificada, ordenada e purificada de todos os elementos de desordem e erro, reduzida a estados de consciência claros e distintos, ao passo que Dewey, em *Experiência e natureza* (1925), sustenta que "a experiência não é consciência, e sim história".

Escreve ele: "A experiência é algo completamente diverso da 'consciência', que é aquilo que aparece qualitativa e focalmente em momento particular. O homem comum não tem necessidade de que se lhe recorde que a ignorância é um dos principais aspectos da experiência e que tais são os hábitos aos quais nos abandonamos sem consciência, tão hábil e seguro é o modo como eles agem.

John Dewey (1859-1952), teorizador da "lógica" como teoria da investigação e pedagogo dos mais influentes de nossa época.

Entretanto, a ignorância, o hábito e o radicar-se fatal no passado são precisamente as coisas que o chamado empirismo nega à experiência, com a sua redução da experiência a estados de consciência".

A experiência, pois, não se reduz a estado de consciência claro e distinto. A experiência não se reduz tampouco ao conhecimento, ainda que o próprio conhecimento seja parte da experiência, seja uma experiência: "A experiência inclui os sonhos, a loucura, a doença, a morte, a guerra, a confusão, a ambigüidade, a mentira e o horror; inclui os sistemas transcendentais, como também os sistemas empíricos; inclui tanto a magia e a superstição como a ciência. Inclui tanto aquela inclinação que impede de aprender da experiência como a habilidade que tira partido dos seus mais fracos acenos".

Em suma, Dewey propõe a idéia de experiência capaz de dar a mesma atenção que se tem para o que é "nobre, honroso e verdadeiro" também ao que, na vida humana, existe de "desfavorável, precário, incerto, irracional e odioso". Afirma ele: "Considerando o papel que a antecipação e a memória da morte desempenharam na vida humana, da religião às companhias de seguro, o que se pode dizer de uma teoria que define a experiência de tal modo a ponto de fazer seguir-se logicamente que a morte nunca é matéria de experiência?"

Há mais, já que a não identificação entre experiência e conhecimento permite a Dewey realizar a tentativa de solução do problema gnosiológico: com efeito, "há duas dimensões das coisas experimentadas: uma é a de tê-las, outra é a de conhecê-las para tê-las de modo mais significativo e seguro". Na realidade, não é fácil conhecer as coisas que *temos* ou *somos,* sejam elas o sonho, o sarampo, a virtude, uma pena, o vermelho. O problema do conhecimento é "o problema de como encontrar o que é necessário encontrar em torno dessas coisas para garantir, retificar ou evitar o tê-las ou o sê-las".

Desse modo, escreve Dewey, enquanto o ceticismo pode verificar-se (a fim de nos tornar curiosos e indagadores) em qualquer momento em relação a qualquer crença ou conclusão intelectual, no entanto ele é impossível acerca das coisas que nós *somos* ou *temos:* "Um homem pode duvidar se está com sarampo, porque o sarampo é termo intelectual, classificação, mas não pode duvidar do que tem empiricamente — não, como se diz, porque está imediatamente certo dele, mas porque não é matéria de conhecimento, não é de modo algum questão intelectual, não é caso de verdade ou falsidade, de certeza ou de dúvida, mas somente de existência".

2. Precariedade e risco da existência

A experiência é história: *história voltada para o futuro,* prenhe de futuro. Para Dewey, a experiência encontra os seus equivalentes em coisas como a história, a vida, a cultura. E a filosofia, diferentemente da antropologia cultural, "tem a função do desmembramento analítico e da reconstrução sintética das experiências". Os fenômenos da cultura, apresentados pelo antropólogo, constituem o material para o trabalho do filósofo.

Pois bem, "uma característica da existência que os fenômenos culturais põem em relevo é o seu caráter precário e arriscado". Diz Dewey: "O homem vive em mundo aleatório; para dizê-lo cruamente, a sua existência implica o acaso. O mundo é o palco do risco: é incerto, instável, terrivelmente instável. Os seus perigos são irregulares e inconstantes, não podendo ser vinculados a tempo e a período determinados. Por mais persistentes sejam, eles são esporádicos e episódicos. O momento mais escuro é o que precede a aurora; a soberba precede a queda; o momento de maior prosperidade é o mais carregado de mau agouro, mais oportuno para o mau-olhado. A peste, a fome, a perda das colheitas, a doença, a morte e a derrota estão sempre na curva do caminho, como também a abundância, a força, a vitória, a festa e o canto. A sorte é proverbialmente boa e má ao mesmo tempo em suas distribuições".

Claro, seria fácil e confortante insistir na boa sorte e nas alegrias inesperadas. A comédia é tão genuína quanto a tragédia. Mas, observa Dewey, é sabido que "a comédia atinge nota mais superficial que a tragédia". E o homem teme porque vive em um mundo temível, em um mundo que dá medo. O próprio mundo é precário e perigoso: "Não foi o temor pelos deuses que criou os deuses".

O homem vive *neste* mundo: a natureza não existe sem o homem, nem o homem existe sem a natureza. O homem está imerso na natureza. E, no entanto, ele é uma natureza capaz de e destinada a mudar a própria natureza e dar-lhe significado. E foi precisamente para se garantir contra a instabilidade e a precariedade da existência que o homem, primeiro, recorreu a forças mágicas e construiu mitos que, depois de terem caído, logo procurou substituir por outras idéias tranqüilizadoras, como a imutabilidade do ser, o processo universal, a racionalidade inerente do universo, o universo regido por leis necessárias e universais.

Escreve Dewey: "De Heráclito a Bergson, há muitas filosofias ou metafísicas do universo. Somos gratos a essas filosofias, que

mantiveram vivo aquilo que as filosofias clássicas e ortodoxas deixaram de lado. Mas as filosofias do fluxo normal também indicam a intensidade com que se deseja o que é seguro e estável. Elas deificaram a mudança, tornando-a universal, regular e segura (...). Considerai o modo completamente laudatório com o qual Hegel, Bergson e os filósofos evolucionistas do devir consideraram a mudança. Para Hegel, o devir é processo racional que define uma lógica, mesmo nova e estranha, e um absoluto, também este novo e estranho, Deus. Para Spencer, a evolução é somente um processo transitório para obter o equilíbrio estável e universal de ajustamento harmonioso. Para Bergson, a mudança é a operação criadora de Deus ou é o próprio Deus".

Para Dewey, essas filosofias são filosofias do medo, hipersimplificadoras e des-responsabilizantes. Elas transformam um elemento da realidade na realidade em seu todo, confinando assim na *aparência* (no secundário, epifenomênico, errôneo, ilusório etc.) tudo o que não se revela compatível com o seu respectivo esquema de imutabilidade, ordem, racionalidade, necessidade ou perfeição do ser ou da realidade. Além disso, são des-responsabilizantes, já que presumem garantir metafisicamente a ordem, o progresso ou a racionalidade, que, ao contrário, constituem a tarefa fundamental da condução inteligente da vida humana.

Em suma, para Dewey, é preciso ter a coragem de denunciar a *falácia filosófica* de metafísicas consolatórias e ilusórias, que iludem precisamente a respeito da permanência estável de bens e valores, posse exclusiva de camada privilegiada. São metafísicas que aparentemente repelem a irracionalidade, a desordem, o mal, o erro, coisas que não são aparências, e sim realidades que precisamos dominar e controlar, embora com a consciência de que a existência permanece, sempre e de qualquer modo, cheia de riscos e precária.

"Por meio da ciência nos asseguramos certo grau de força, precisão e controle; mediante os instrumentos, as máquinas e técnica que as acompanha, temos feito o mundo mais conforme às nossas necessidades e mais seguro como morada". Mas, apesar de tudo isso, confessa Dewey, "o caráter fundamentalmente casual do mundo não é seriamente modificado e muito menos eliminado. Um incidente como a última guerra e a preparação de uma guerra futura nos recordam que é fácil esquecer até que ponto as nossas realizações são, apesar de tudo, somente expedientes para revelar o desagradável reconhecimento de um fato, ao invés de serem meios para alterar o próprio fato".

3. A teoria da investigação

A concepção que Dewey tem da experiência, da natureza e da existência não é idílica, nem cede ele facilmente às "magníficas escalas progressivas", embora sobre ele se tenha feito sentir a influência do evolucionismo. Em todo caso, Dewey é realista: o mundo é instável, a existência arriscada e precária e as peripécias dos "seres vivos" são incertas. A luta para enfrentar o mundo e a existência tão difíceis exige comportamento e operações humanos inteligentes e responsáveis. É aí que se inserem o *instrumentalismo* de Dewey e a sua *teoria da pesquisa.*

Segundo a maior parte dos sistemas filosóficos tradicionais, a *verdade* é estática e definitiva, absoluta e eterna. Dewey, porém, não pensa assim. Dado o seu interesse pela biologia, ele vê o pensamento como processo de evolução: segundo Dewey, o conhecimento é processo chamado *investigação,* que, no fundo, consiste na forma de adaptação ao ambiente. O conhecimento é prática que tem êxito, no sentido de que resolve os problemas suscitados pelo ambiente (entendido este no sentido mais amplo).

Em sua grande obra *Lógica: teoria da investigação* (1938) — na qual o autor dá ordem sistemática aos resultados de suas pesquisas lógicas e gnosiológicas fixadas em escritos como o *Como pensamos* (1910) e os *Ensaios de lógica experimental* (1916) —, Dewey define a investigação como "a transformação controlada ou direta de situação indeterminada em situação determinada em suas distinções e relações constitutivas, a ponto de converter os elementos da situação originária em totalidade unificada". Em outros termos, "a função do pensamento reflexivo é (...) a de transformar uma situação na qual se tem experiências caracterizadas por obscuridade, dúvida, conflito, em suma, experiências perturbadas, em situação clara, coerente, ordenada e harmoniosa". Em poucas palavras, a investigação parte dos *problemas,* isto é, de situações que implicam incerteza, perturbação, dúvida e obscuridade. E Dewey se declarava desconcertado diante do fato de que "pessoas sistematicamente empenhadas nas investigações sobre questões e problemas (como certamente são os filósofos) sejam tão pouco curiosas acerca da existência e da natureza dos problemas".

Situações desse tipo, vale dizer, de dúvida e obscuridade, tornam-se problemáticas quando se tornam objeto de pesquisa, no sentido de que seja possível *avançar* alguma *tentativa de solução,* ainda que vaga, já que caso contrário se teria o caos, e de que seja possível intelectualizar essa vaga sugestão formulando o problema dentro de uma idéia que consista em antecipação ou previsões do que pode acontecer. A idéia proposta desenvolve-se em seus significados pelo raciocínio, que identifica as conseqüências da idéia, pon-

do-a em relação com o sistema das outras idéias e esclarecendo-a assim em seus aspectos mais diversos. A solução do problema, inserida e antecipada na idéia que depois foi desenvolvida pelo *raciocínio*, dirige e articula o *experimento*. E será precisamente o experimento a dizer se a solução proposta deve ser aceita ou rejeitada ou ainda corrigida, a fim de dar conta dos fatos problemáticos.

A propósito dos *fatos*, diferentemente do antigo empirismo, Dewey observa que eles não são *puros dados*, pois não existem dados em si. Nada constitui um *dado* senão em relação com uma idéia ou com um plano operativo que possa ser formulado em termos simbólicos, desde os da linguagem comum até os mais precisos e específicos da matemática, da física ou da química. Em suma, Dewey é de opinião que tanto as idéias como os fatos são de natureza *operacional*. As idéias são operacionais porque nada mais são do que propostas e planos de operação e intervenção sobre as condições existentes e os fatos são operacionais no sentido de que são resultados de operações de organização e escolha.

4. Senso comum e pesquisa científica: as idéias como instrumentos

A inteligência, pois, é constitutivamente operativa. A razão não é meramente contemplativa: é força ativa chamada a transformar o mundo em conformidade com objetivos humanos. Claro, a contemplação é ela própria uma experiência, mas, para Dewey, ela constitui a parte final, na qual o homem desfruta do espetáculo dos seus processos. O processo cognoscitivo não é contemplação, mas sim participação nas vicissitudes do mundo que deve ser mudado e reorganizado sem descanso.

A doutrina evolutiva, escreve Dewey, nos ensinou que "a criatura viva é parte do mundo, que compartilha suas vicissitudes e sua sorte e que só pode assegurar a sua segurança, em sua dependência precária, com sua identificação intelectual com as coisas que estão em torno de si e com a previsão das futuras conseqüências do que acontece, dando então forma adequada à sua atividade. Somente quando o ser vivo, que experimenta, também participa intimamente das atividades do mundo ao qual pertence, é que o conhecimento torna-se modo de participação que tem tanto mais valor quanto mais opera efetivamente. Ela não pode ser a vã opinião de espectador desinteressado".

Comenta Dewey que o método experimental é novo como recurso científico ou como meio sistematizado de criar o conhecimento e de garantir que *seja* conhecimento; entretanto, "como expediente prático, ele é tão antigo quanto a própria vida". E

precisamente por essa razão é que Dewey insiste na continuidade entre conhecimento comum e conhecimento científico. No escrito *A unidade da ciência como problema social* (1938), ele diz que "a ciência, no sentido especializado, é a elaboração de operações cotidianas, ainda que essa elaboração assuma freqüentemente caráter muito técnico".

Ainda na *Lógica,* Dewey reafirma o fato de que "a ciência tem o seu ponto necessário de partida nos objetos qualitativos, nos processos e nos instrumentos do senso comum, que é o mundo do uso, da fruição e dos sofrimentos concretos". Depois, porém, "pouco a pouco, através de processos mais ou menos tortuosos e inicialmente desprovidos de linha diretriz, formam-se e são transmitidos determinados procedimentos e instrumentos técnicos. Vão sendo reunidas informações sobre as coisas, sobre as suas propriedades e os seus comportamentos, *independentemente de cada aplicação imediata particular.* E se vai afastando sempre mais das situações originárias de uso e fruição imediatos (...)".

Não se ganha muito mantendo o próprio pensamento ligado ao tronco do uso com corrente muito curta, sentencia Dewey. O importante é que, como quer que seja, o pensamento, isto é, as idéias, esteja ligado à *prática,* porque as idéias — seja lógicas, seja científicas — estão sempre em função de problemas sempre reais, ainda que abstratos, e porque é sempre a prática que decide do valor de uma idéia. E as idéias são exatamente *instrumentos* em nossa investigação: são *instrumentos* para resolver os problemas e para enfrentar um mundo ameaçador e uma existência precária. E, enquanto instrumentos, não tem muito sentido pregar a sua veracidade ou falsidade. As idéias são instrumentos que podem ser eficazes, relevantes ou não, danosos ou econômicos, mas não verdadeiros ou falsos. E o juízo final que se dá em todo processo de pesquisa nada mais é do que a "afirmação garantida".

Eis, portanto, o significado genuíno do *instrumentalismo* de Dewey: a verdade não é mais adequação do pensamento ao ser, mas se identifica muito mais com "o poder comprovado de guia" de uma idéia e, em última análise, com "o corpo sempre crescente das afirmações garantidas", devendo-se ter em vista que essa garantia não é absoluta nem eterna, já que os resultados da pesquisa científica, bem como de toda operação humana, são continuamente corrigíveis e aperfeiçoáveis em relação às novas e cambiantes situações em que o homem virá a se encontrar em sua história.

5. A teoria dos valores

Conceber o conhecimento como atividade permeada mais de prática do que de contemplação, identificar a inteligência com força

ativa chamada a transformar o mundo, pesar o valor das idéias em função de serem ou não adequadas em relação às situações problemáticas, conceber as idéias como constitutivamente corrigíveis, tudo isso não podia deixar de inovar radicalmente também a teoria dos valores.

Se as idéias comprovam o seu valor na luta com os problemas reais e se cada indivíduo tem o direito-dever de dar a sua contribuição à elaboração de idéias capazes de guiar positivamente a ação humana, então está claro que as idéias morais, os dogmas políticos ou os preconceitos do costume também não se revestem de autoridade especial: também eles devem ser submetidos à verificação de suas conseqüências na prática e devem ser responsavelmente aceitos, rejeitados ou mudados com base na análise dos seus efeitos.

Dewey é relativista, não considera possível fundamentar valores absolutos. Os valores são históricos: "Os valores são tão instáveis como as formas das nuvens (...). As coisas que os possuem estão expostas a todos os acasos da existência". Em relação aos valores, o filósofo tem, por um lado, a função de examinar as "condições generativas", interpretando as instituições, os costumes e as políticas em função dos valores que com elas emergiram no desenvolvimento da história como fruto de engenhosidade humana e, por outro lado, a função de avaliar a adequação e a funcionalidade de tais valores e projetar a possibilidade de renovação mais ou menos radical dos valores em relação às novas exigências e necessidades que pouco a pouco irrompem na vida associada dos homens.

Com efeito, existem *valores de fato,* isto é, bens imediatamente desejados, e *valores de direito,* isto é, bem racionalmente desejáveis. E é precisamente função da filosofia e da ética promover a contínua revisão crítica, voltada para a conservação e o enriquecimento dos valores de direito. E está claro que, na perspectiva de Dewey, sequer estes últimos podem ter a pretensão de dignidade meta-histórica, já que todo sistema ético é relativo ao meio em que se formou e se tornou funcional.

A ética de Dewey é histórica e social: como na teoria da investigação, nela também desponta aquele sentido de interdependência e de unidade inter-relativa dos fenômenos, que se explicitará no conceito de *interação* entre indivíduo e meio físico e social. Assim, os valores também são fatos tipicamente humanos: são planos de ação, tentativas de resolver problemas que brotam da vida associada dos homens. E constitui objetivo da filosofia educar os homens "a refletir sobre os valores humanos mais elevados, como eles aprenderam a refletir sobre aquelas questões que se inserem no âmbito da técnica".

Naturalmente, há o problema da determinação dos fins. Escreveu Dewey: “A ciência é indiferente ao fato de suas descobertas serem utilizadas para curar as doenças ou difundi-las, para acrescer os meios para a promoção da vida ou para fabricar material bélico para aniquilá-la”. Por vezes, Dewey parece indicar como fim último da vida dos homens um reino de Deus visto como justiça, amor e verdade.

Entretanto, é preciso insistir em um ponto de capital importância no pensamento de Dewey: trata-se da indistinguibilidade entre meios e fins. Para Dewey, todo fim é também meio e todo meio para atingir um fim é desfrutado ou percebido também como fim. A atividade que produz meios e a atividade que inventa e consuma os fins estão intimamente ligadas uma à outra. O fim alcançado é meio para outros fins. E a avaliação dos meios é fundamental para todo fim real e genuíno, que não queira ser vã fantasia, ainda que nobre e sugestiva.

E as coisas que parecem fins são, com efeito, unicamente previsões ou antecipações do que pode ser levado à existência em determinadas condições. Por isso, escreve Dewey em *Teoria da avaliação* (1939), não existe problema de avaliação fora da relação entre meios e fins, o que vale não somente na ética, mas também na *arte,* onde a criação dos valores estéticos (a arte é natureza transformada e não existe distinção entre belas artes e artes úteis) requer a utilização de meios adequados.

6. A teoria da democracia

Dewey é relativista pela razão que, em sua opinião, não existem métodos racionais para a determinação dos fins últimos. Em *A busca da certeza* (1929), afirma: “Abandonar a busca da realidade e do valor absoluto e imutável pode parecer sacrifício. Mas essa renúncia é a condição para se empenhar em vocação mais vital. A busca dos valores que podem ser assegurados e compartilhados por todos, porque relacionados com os fundamentos da vida social, é a busca na qual a filosofia encontrará coadjutores, não rivais, nos homens de boa vontade”.

Por tudo isso, Dewey é decididamente contrário aos filósofos utopistas, que, projetando as suas visões ideais, não se preocuparam em decidir investigação acurada aos meios necessários para a sua realização e sequer em avaliar atentamente a sua desejabilidade moral efetiva. A utopia gera normalmente o ceticismo ou o fanatismo. O que é necessário, segundo Dewey, é propor metas concretas e descer dos fins remotos para os mais próximos, realizáveis em condições históricas efetivas. Portanto, Dewey projeta o operar

contínuo tendo em vista maior consciência e maior liberdade, no sentido de que a liberdade conquistada hoje cria situações graças às quais haverá mais liberdade amanhã e no sentido de que a minha liberdade faz crescer a dos outros.

Conseqüentemente, Dewey é avesso à sociedade totalitária, convicto defensor da sociedade democrática. Para ele, a pressuposição de um fim absoluto trunca a discussão, ao passo que a democracia representa discussão inteiramente livre, é método que permite discutir toda finalidade, é debate sem fim, é colaboração, é participação em finalidades conjuntas. A democracia é aquele modo de vida em que "todas as pessoas maduras participam da formação dos valores que regem a vida dos homens associados", modo de vida que "é necessário tanto do ponto de vista do bem social como da ótica do pleno desenvolvimento dos seres humanos como indivíduos".

Em *Liberalismo e ação social* (1935), Dewey afirma que "o problema da democracia (...) torna-se o problema daquela forma de organização social que se estende a todo campo e a todo caminho da vida, pelo qual *as forças individuais não deveriam ser simplesmente libertadas de constrições mecânicas externas, mas também deveriam ser alimentadas, sustentadas e dirigidas*". A fé na democracia como método é a fé em uma forma de vida onde as forças propositivas e críticas do *indivíduo* não são apenas toleradas, mas estimuladas, para que as necessidades reais sejam enfrentadas com objetivos espontâneos e originais, ao invés de serem simplesmente transmitidas no quadro de tradição extinta. E, assim como o indivíduo *se torna* sujeito cognoscente em virtude de seu empenho em operações de pesquisa controlada, da mesma forma o *eu* ou pessoa só se constitui no ato pelo qual, criticando, por exemplo, uma instituição política em nome de instituição melhor, o indivíduo emerge do *espírito* do seu grupo e da sua época.

Com base nisso tudo, pode-se compreender a aversão de Dewey pela sociedade planejada. O que ele almeja e defende é a sociedade que se planeja constantemente do seu interior, atenta, portanto, ao controle social mais amplo e articulado dos resultados. A diferença existente entre a *sociedade planejada (a planned society)*, e a *sociedade que se planeja constantemente (a continuosly planning society)* define-a Dewey nos seguintes termos: "A primeira requer desígnios finais impostos de cima e que, portanto se baseiam na força, física e psicológica, para fazer com que nos conformemos a eles. A segunda significa libertar a inteligência mediante a forma mais vasta de intercâmbio cooperativo".

Idéias como essa tinham forçosamente que pôr Dewey em contraste com a ideologia marxista. Além do fato de ter interferido em defesa de Trotsqui, Dewey, em *Liberdade e cultura* (1939), pôs

no mesmo plano o racismo nazista e a "nova" biologia soviética (aquela mesma que teria produzido o caso Lysenko). Ainda nesse livro, Dewey observa: "É estranho que a teoria que fez mais barulho e teve mais a pretensão de possuir fundamento científico seja exatamente aquela que violou mais sistematicamente todo princípio de método científico".

Também está ligada à teoria da investigação, à teoria dos valores e à teoria da democracia de Dewey a sua teoria da educação, entendida como reconstrução e reorganização contínua da experiência, visando a aumentar a consciência dos vínculos entre as atividades presentes, passadas e futuras, nossas e alheias, e aumentar a capacidade dos indivíduos para dirigir o curso da experiência futura.

Não há espaço, aqui, para tratar do ativismo pedagógico de Dewey, nem para desenvolver sua teoria da arte, sua temática da religiosidade, suas idéias sobre a história do pensamento ou ainda suas observações sobre as idéias metafísicas como progenitoras de teorias científicas. Basta dizer que sua presença no pensamento contemporâneo foi ampla e persistente.

Dewey começou a apreciar James quando ainda estava sob a influência de Hegel e Kant. O seu pensamento também se nutriu com a teoria evolutiva e as concepções de Peirce. Foi J. Stanley Hall quem o familiarizou com a psicologia genética. Ao invés de tomá-los de Watson e outros, ele foi precursor de aspectos importantes da psicologia comportamentalista. O desenvolvimento do pensamento de Dewey pode ser visto como a transição do absolutismo ao experimentalismo. Por isso, a propósito do marxismo, ele disse um dia a Bertrand Russell que, tendo necessitado de muito esforço para se emancipar da teologia ortodoxa tradicional, não pretendia de modo algum ligar-se a outra teologia.

Capítulo XVIII

O NEO-IDEALISMO ITALIANO, PARTICULARMENTE CROCE E GENTILE, E O IDEALISMO ANGLO-AMERICANO

1. O idealismo na Itália antes de Croce e Gentile

Nápoles foi a cidade que, em certo sentido, constituiu o berço do idealismo italiano. Com efeito, foi nas universidades de Nápoles que ensinaram Augusto Vera (1813-1885) e Bertrando Spaventa (1817-1883), que foram os protagonistas da difusão do verbo hegeliano na Itália.

Augusto Vera se alinhou nas posições da direita hegeliana (cf. pp. 163s), destacando-se pela sua preparação filosófica e pelo conhecimento preciso dos textos hegelianos. Entre suas obras, podemos recordar: *Introduction à la philosophie de Hegel,* Paris, 1855; *Logique de Hegel,* Paris, 1859, e *Essai de Philosophie hegelienne,* Paris, 1864.

Já o pensamento de Bertrando Spaventa, que tentou esforçadamente a reforma do hegelianismo, apresenta fisionomia mais teórica e vigorosa. Spaventa se formara em seminário, mas uma crise religiosa o afastara dramaticamente da fé na transcendência. Entretanto, manteve certo tom teologizante em sua problemática. Seus escritos mais interessantes são *Preâmbulo e introdução às lições de filosofia na universidade de Nápoles,* de 1862, e os *Princípios de filosofia,* de 1867. Esses e muitos outros escritos de Spaventa foram depois republicados ou editados pela primeira vez por Gentile, que, como veremos, a ele se remete. Deve-se recordar ainda o até há pouco inédito intitulado *Sobre o problema da cognição e em geral do espírito,* de 1858 (publicado por F. Alderisio, Turim, 1958), muito interessante e claro.

Spaventa estava convencido de que a filosofia moderna nascera na Itália, com os pensadores do Renascimento, mas que os frutos

Benedetto Croce (1866-1952): com base em um hegelianismo repensado em sentido historicista, formulou uma doutrina estética dentre as mais sugestivas do nosso século, que exerceu grande influência tanto na Itália como no exterior.

desse pensamento amadureceram fora da Itália, com Spinoza, Kant e Hegel. Depois de um período de perplexidade, no qual pareceu-lhe que nada de bom houvesse acontecido na Itália depois do Renascimento, mudou de opinião e convenceu-se de que, ainda que de modo imperfeito e parcial, Vico podia ser considerado como o precursor da "filosofia da mente", Galluppi foi pensador do qual pode-se reconhecer o mérito de haver tratado de modo novo "o problema do conhecer", Rosmini chegou a debater a questão do conhecer em sentido kantiano e Gioberti em sentido hegeliano. Portanto, já desencadeara na Itália uma "circulação" do pensamento europeu e, agora, era preciso levá-la adequadamente ao seu termo.

A contribuição teórica de Spaventa consiste em ter empreendido o repensamento de Hegel, com o objetivo de realizar a simplificação e a rigorização do seu pensamento. Visto que distinguia Idéia-Natureza-Espírito, Hegel mostrava que ainda não havia conquistado completamente a perfeita identidade e mediação entre Eu e Não-eu e que ainda não havia "mentalizado" perfeitamente o real, ou seja, que ainda não o havia perfeitamente reduzido à Consciência.

No inédito de 1858 que citamos, Spaventa assim resume a sua concepção do Absoluto como autocriação *ex nihilo:* "Pode-se dizer verdadeiramente que a criação seja *ex nihilo:* ela é tal enquanto o Último, *o ato do pensar,* o Espírito, o Criador é o verdadeiro Primeiro, ao passo que o Primeiro é o Último. E o primeiro na produção é o ser = nada (alusão aos dois momentos da primeira tríade dialética da *Lógica* de Hegel: cf. p. 132). E a criação é *livre,* porque é o pressuposto de que o pensar, o Espírito, faz-se a si próprio: é amor, amor a si mesmo, Bem etc." No Espírito, "a criação é a sua própria criação". Esse "ato de pensar" que, autocriando-se, cria também o ser, constituiria o ponto de partida para o desenvolvimento da filosofia gentiliana.

Na segunda metade do século XIX, muitos homens de cultura foram atraídos pelo hegelianismo na Itália. Dentre eles, destaca-se Francisco de Sanctis (1817-1883), que se inspirou no conceito hegeliano de Espírito para traçar o esboço geral de sua grandiosa reconstrução da história literária da Itália, que tem como fundo a convicção de que a poesia seria o Espírito universal que se realiza no particular, adquirindo desse modo consciência de si. A sua *História da literatura italiana* (1870-1872) e os seus ensaios sobre literatura italiana constituem obras-primas, que se impõem e merecem ser lidos ainda hoje, inclusive por causa da elevada consciência social, moral e política de De Sanctis.

Remetem-se a Spaventa Donato Jaia (1839-1914) e Sebastião Maturi (1843-1917). Jaia tornou-se célebre por ter sido professor de Gentile em Pisa.

Assim, o atualismo de Gentile derivou do hegelianismo de Spaventa. Benedetto Croce, ao contrário, fez outro trajeto. Ao invés de aproximá-lo de Hegel, a leitura de Spaventa (ao qual, entre outras coisas, como veremos, era ligado por laço de parentesco) afastou-o dele, pelo menos no primeiro momento. A primeira nutrição espiritual de Croce veio de De Sanctis (que ele considerava seu mestre). Croce chegou ao Hegel filósofo só mais tarde, meditando sobre Marx e o marxismo, pela necessidade de remontar às fontes, como logo veremos.

2. Benedetto Croce e neo-idealismo como "historicismo absoluto"

2.1. Vida e obras

Benedetto Croce nasceu em Pescasseroli (na região de Áquila) em 1866, em rica família de proprietários de terras, de sadios princípios morais, mas muito conservadora e de visão político-social estreita, embora ligada aos Bourbons. Freqüentou a escola secundária em Nápoles, em colégio mantido por religiosos, pouco aberto culturalmente. Mas desde então já começaram suas leituras de De Sanctis e Carducci, destinados a se tornarem para ele dois firmes pontos de referência.

Em 1883, uma tragédia tremenda abalou a sua vida: o terremoto que destruiu Casamicciola (na ilha de Ischia), onde se encontrava veraneando, tragédia na qual perdeu o pai, a mãe e a irmã. Ele próprio, como nos relata, permaneceu "sepultado por várias horas debaixo dos escombros, com várias partes do corpo quebradas". O tio Sílvio Spaventa, irmão de Bertrando, tornou-se seu tutor e o acolheu em sua casa em Roma, superando com nobre gesto os dissabores que tivera com os Croce (que se haviam afastado dele censurando-o por ter abraçado o liberalismo que detestavam, assim como se haviam afastado de Bertrando por considerá-lo apóstata).

Na casa de Sílvio Spaventa, Croce conheceu políticos destacados, conheceu Labriola (então herbartiano) e começou a assistir às suas aulas com bastante proveito. Os livros de Bertrando Spaventa que havia na casa, como sabemos, não só não o interessaram, mas o aterrorizaram por sua dificuldade, criando-lhe a idéia de que Hegel devia ser algo quase incompreensível. Em 1886, voltou a Nápoles, onde, deixando para trás a "politiqueira sociedade romana, acre de paixões", encontrou uma sociedade mais bem composta e freqüentou sábios e eruditos, amantes da pesquisa e investigação. Ocupou-se dos assuntos domésticos somente o mínimo indispensável. Viajou e leu muito. Não quis obter títulos acadêmicos.

Uma reviravolta importante em sua trajetória constituiu-a o interesse repentino que se acendeu nele pelas idéias do marxismo, que Labriola (que, nesse meio tempo, havia abandonado a filosofia de Herbart) deu-lhe a conhecer em 1895. Mas foi um amor que durou por muito pouco tempo. Croce estudou a fundo os ensaios de Labriola (cf. p. 827), leu livros de economia, revistas e jornais italianos e alemães de inspiração socialista e assim surgiu nele a paixão política que duraria para sempre, ainda que em outra dimensão.

Mas Croce logo descobriu os pontos fracos do marxismo e, entre 1895 e 1899, expressou a sua crítica a eles, "crítica tanto mais grave", escreveu, "porque queria ser a defesa e a retificação" do próprio marxismo. Esses ensaios foram reunidos sob o título *Materialismo histórico e economia marxista.* Essa fase de interesse pelo marxismo enriqueceu notavelmente o patrimônio espiritual e os conhecimentos de Croce e, como já observamos, em conseqüência dessas experiência, ele sentiu a necessidade de remontar a Hegel.

Na *Contribuição à crítica de mim mesmo,* escreve o filósofo: "O fermento do hegelianismo chegou ao meu pensamento bastante tarde: *da primeira vez, através do marxismo e do materialismo histórico,* que, como haviam aproximado o meu mestre, Labriola, a Hegel e à dialética, também me fizeram perceber quanta concretude histórica havia, embora em meio a tantos arbítrios e artifícios, na filosofia hegeliana". Mas, para ele, ainda não estavam maduros os tempos para o repensamento sistemático de Hegel, que se realizou em 1905 (e cujos frutos se encontram em *Aquilo que está vivo e aquilo que está morto na filosofia de Hegel,* de 1906, agora incluído no *Ensaio sobre Hegel)* e que, posteriormente, o levou à redescoberta de Vico e à sua revalorização em nova ótica. Entrementes, houve a longa gestação da *Estética,* obra que saiu em 1902 e que impôs Croce na Itália e no mundo inteiro, permanecendo como sua obra-prima.

No verão de 1902, Croce amadureceu o projeto da revista "A Crítica" (que começou a ser publicada em 1903), juntamente com Giovanni Gentile, que ele conhecera quando este ainda era estudante em Pisa e com o qual colaborou até que a sua amizade se rompeu e se transformou em inimizade, com a adesão de Gentile ao fascismo. Croce foi senador em 1910 e Ministro da Educação pública em 1920-1921. Projetou uma reforma escolar, que, no entanto, não levou a termo, precisamente porque não quis aderir ao fascismo, mas que Gentile retomou e realizou.

Depois do caso Matteotti, Croce assumiu firme posição antifascista e reuniu muitos dissidentes em torno de si. Depois da queda do fascismo, foi presidente do partido Liberal e membro da Assembléia Constituinte. Em 1947, fundou o Instituto de Estudos Históricos. Morreu em 1952.

Croce foi escritor muito fecundo e incansável. Suas obras filosóficas foram ordenadas e sistematizadas por ele mesmo do seguinte modo: I) Filosofia do espírito: 1) *A estética como ciência da expressão e lingüística geral,* 1902; 2) *A lógica como ciência do conceito puro,* 1905; 3) *Filosofia da prática, econômica e ética,* 1908; 4) *Teoria e história da historiografia,* 1917. II) Ensaios filosóficos (todos republicados várias vezes): 1) *Problemas de estética;* 2) *A filosofia de Gian Battista Vico;* 3) *Ensaio sobre Hegel;* 4) *Materialismo histórico e economia marxista;* 5) *Novos ensaios de estética;* 6) *Ética e política;* 7) *Últimos ensaios;* 8) *A poesia;* 9) *A história como pensamento e como ação;* 10) *O caráter da filosofia moderna;* 11-12) *Discursos de pura filosofia;* 13) *Filosofia e historiografia;* 14) *Investigações sobre Hegel e esclarecimentos filosóficos.* A esses escritos filosóficos, que se estendem por todo o arco de sua vida, acrescentam-se cinqüenta e quatro volumes de "Escritos de história literária e política" e outros doze volumes de "Escritos diversos".

2.2. "O que está vivo e o que está morto na filosofia de Hegel" ou o manifesto do novo espiritualismo croceano

A reforma que Croce promoveu no idealismo e suas motivações está contida no ensaio *Aquilo que está vivo e aquilo que está morto na filosofia de Hegel,* que constitui verdadeira jóia, modelo de discurso filosófico, em que o autor esclarece de modo exemplar a sua posição.

Croce já se encontrava "no meio do caminho da nossa vida", podendo assim esclarecer a si e aos outros a sua própria identidade filosófica de modo plenamente consciente.

Segundo Croce, Hegel descobriu a autêntica dimensão e a verdadeira estatura do pensamento filosófico. Essa descoberta pode ser resumida na fórmula segundo a qual esse pensamento é a) *conceito,* b) *universal* e c) *concreto:* a) é "conceito" e não intuição, sentimento ou algo de imediato; b) é "universal" e não simples *generalidade,* como a que é própria das noções das ciências empíricas; c) é "concreto", enquanto capta a realidade em sua própria linfa vital e em toda a sua riqueza. Essa fórmula equivale a esta outra: o universal concreto é *síntese de opostos.* Com, essa tese, Hegel superava tanto a posição daqueles que reduziam os opostos a *coincidentia oppositorum,* enfraquecendo-os e anulando-os, como a posição daqueles que, dualisticamente, os cindiam, contrapondo-os como irredutíveis.

Eis, então, o sentido da descoberta hegeliana: "A realidade é nexo de opostos, que não se separa nem se dissipa por causa da oposição: pelo contrário, gera-se eternamente nela e dela. E não se separa nem se dissipa o pensamento que, como suprema realidade,

capta a unidade na oposição e a sintetiza logicamente. Como todas as afirmações verazes, a dialética de Hegel não toma o lugar das verdades anteriores, mas as confirma e enriquece. O universal concreto, unidade na distinção e na oposição, é o princípio verdadeiro e completo de identidade, que não deixa subsistir separadamente, nem como seu companheiro nem como seu rival, o princípio das velhas doutrinas, porque o resumiu em si, transformando-o em seu próprio sumo e sangue".

Hegel, entretanto, utilizou despropositadamente a sua dialética, até o limite do inverossímil, cometendo uma série de erros. Segundo Croce, *todos* esses erros *dependem* de um só, que está em sua base. Esse erro consiste em não ter compreendido que a realidade não é feita só de *opostos* (que se sintetizam), mas também é feita de *distintos,* que Hegel desconheceu inteiramente e tratou como se fossem opostos. Assim, por exemplo, *fantasia* e *intelecto* são distintos e *não* opostos. Analogamente, *atividade econômica* e *atividade moral* são distintos e não opostos.

Em suma, no Espírito existem "categorias" que se *distinguem,* não sendo lícito por nenhuma razão tratá-las como *opostos.* Ora, segundo Croce, a nova dialética deverá ser *"nexo de distintos"*, além de *"síntese dos opostos"*. Aliás, para ele, só se compreende *propriamente a realidade do espírito atentando para esse particular nexo de unidade-distinção, que é uma recíproca implicação-na-diferenciação.* Eis um esquema que servirá para esclarecer esses distintos e seus nexos, bem como a sua posição em relação aos opostos:

		DISTINTOS	OPOSTOS
ESPÍRITO	teórico = conhecimento	a) estético-intuitivo = conhecimento do individual	belo *feio*
		b) lógico-intelectivo = conhecimento do universal	verdadeiro *falso*
	prático = ação	c) econômico = volição do individual	útil *danoso*
		d) ética = volição do universal	bem *mal*

Assim, fica clara a dedução do quadro dos distintos. O Espírito tem *duas* atividades fundamentais, a cognoscitiva e a volitiva, que, enquanto se dirigem ao particular ou ao universal, dão origem a *quatro* "distintos" (ou categorias): 1) *fantasia,* 2) *intelecto,* 3) *atividade econômica* e 4) *atividade moral.* As atividades cognoscitiva

e prática não são opostas e não são dialetizáveis como tais (ou seja, como opostos); conseqüentemente, também não são opostos fantasia e intelecto, atividade econômica e ética ou qualquer desses membros em relação aos outros. A oposição, ao contrário, se dá *no interior* de cada distinto. Conseqüentemente, cada um dos membros que constituem opostos no interior de cada distinto *não* pode constituir um oposto em relação a nenhum dos termos que estão no interior de outros distintos. O belo *não* é oposto ao verdadeiro e nem ao falso, como também ao útil ou ao inútil, ao bom ou ao mau; já o feio não é oposto ao verdadeiro etc.

O Espírito, portanto, tem duas formas fundamentais, que se ordenam, em quatro "graus" inseparáveis, ainda que na distinção, porque *se implicam reciprocamente,* já que um não pode existir sem o outro. E nesse distinguir-se implicando-se e implicar-se distinguindo-se está a vida do Espírito, que pode ser chamada, com termo que Croce toma de Vico, "história ideal e eterna", com suas "idas e vindas" eternas: história que é como um *círculo,* no qual nenhum dos momentos é começo *absoluto,* porque todos têm igual função no âmbito do Espírito.

Eis uma passagem da *Lógica* em que Croce explica essa sua concepção: "Se é verdade que os distintos constituem uma *história ideal* ou uma *série de graus,* também é verdade que, nessa história e série, há primeiro e há último, digamos, o conceito *a*, que abre a série, e o conceito *d,* que a encerra (veja-se o esquema traçado acima). Porém, para que o conceito seja unidade na distinção e se possa comparar a um organismo, é necessário que ele não tenha outro começo além de si mesmo e que nenhum dos seus simples termos distintos seja começo absoluto. Com efeito, no organismo nenhum membro tem prioridade sobre os outros e *cada qual é reciprocamente primeiro e último.* Mas a verdade é que o símbolo da série linear é inadequado ao conceito, *ao qual é mais conveniente o círculo,* em que *a* e *d* funcionem, a cada vez, como primeiro e último. Enquanto história ideal eterna, os conceitos distintos são *eterno vaivém,* no qual, de *d,* ressurgem *a, b, c, d,* sem possibilidade de parada ou trégua e no qual cada um, seja *a* ou *b,* ou *c* ou *d,* embora não podendo mudar de função e lugar, *pode ser designado, a cada vez, como primeiro ou como último.* A título de exemplo, na Filosofia do Espírito, pode-se dizer com igual razão ou erro que o fim ou termo final do espírito é o *conhecer* ou o *operar*, a *arte* ou a *filosofia,* porque, na realidade, nenhuma dessas formas em particular, *mas somente a sua totalidade é o fim, ou seja, só o Espírito é o fim do Espírito".*

Um esclarecimento ainda se torna indispensável sobre os opostos. No esquema acima traçado, *grifamos* o oposto negativo por razão muito importante, ou seja, porque, para Croce, o oposto

negativo não tem autonomia tomado em si mesmo, mas acompanha o seu outro companheiro "como a sombra acompanha a luz". Croce escreve expressamente: "A beleza é tal porque nega a feiúra, o bem porque nega o mal e assim por diante. O oposto não é positivo, mas negativo e, como tal, acompanha o positivo".

Assim, a recíproca também é verdadeira. O que significa que "o oposto não é distinto do seu oposto", mas sim uma abstração da verdadeira realidade. E, mais ainda, significa que cada uma das categorias ou dos distintos, enquanto determina a realidade ou é momento da realidade, concretiza-se como realidade que supera uma oposição, um negativo, tornando-o verdadeiro em positivo. Isso é a vida: o caminhar (diz Croce com o poeta romântico Jan Paul) é "contínuo cair", pois o termo positivo desapareceria sem o negativo.

Essa, portanto, é a nova dialética, a dialética do nexo dos distintos, que torna possível a síntese dos opostos em sua justa medida, resgatando-a dos erros e dos arbítrios de Hegel.

O esquema que traçamos também esclarece a divisão da filosofia croceana do Espírito: a) o estudo do momento teórico-intuitivo é a *Estética,* b) o estudo do momento teórico-intelectivo é a *Lógica,* c) o estudo da atividade prática voltada para o particular é a *Econômica* e d) o estudo da atividade prática voltada para o universal é a *Ética.* E, por fim, Croce examinará o Espírito em seu conjunto, que é pensamento-e-ação, em *Teoria e história da historiografia* e na *História como pensamento e como ação.*

2.3. A estética croceana e o conceito de arte

No início do *Breviário de estética* (inclusive nos *Novos ensaios de estética),* Croce se sai com uma afirmação intencionalmente provocatória: "À pergunta 'o que é a arte?' poder-se-ia responder, gracejando (mas não seria gracejo tolo), que a arte é aquilo que todos sabem o que é. E, verdadeiramente, se de algum modo não se soubesse o que é, não se poderia sequer propor aquela pergunta, porque toda pergunta importa certa informação sobre a coisa da qual se pergunta, designada na pergunta e, portanto, qualificada e conhecida". Essa afirmação provocatória não é simples brincadeira, visto que Croce está profundamente convencido de que o homem tem uma espécie de compreensão (ou pré-compreensão) das verdades de fundo e que a filosofia, quando é autêntica filosofia, na realidade nada mais faz do que levar ao nível de clareza crítica aquelas vagas compreensões.

Com efeito, é o mesmo Espírito que pensa e age no homem comum e no filósofo. E o filósofo nada mais faz do que propor as perguntas e dar as respostas "com maior intensidade".

Eis então a resposta croceana, que se apresenta precisamente como a resposta que deveria dizer "com maior intensidade" o que, no fundo, todos entendem quando falam de arte.

a) A proposição fundamental da estética croceana é a seguinte: a arte é "conhecimento intuitivo". Croce destaca o fato de que, as mais das vezes, pensava-se que a intuição fosse alguma coisa cega e que o intelecto deveria lhe prestar socorro. Mas esse é erro grave, já que *o conhecimento intuitivo é perfeitamente autônomo:* "O conhecimento intuitivo não tem necessidade de senhores, não precisa se apoiar em ninguém e não deve pedir emprestado os olhos alheios, porque tem os seus próprios, validíssimos". Só se compreende bem essa posição tendo-se presente a dialética croceana dos distintos, na qual a intuição é uma *categoria* irredutível às outras. Na arte, que é, portanto, a intuição, qualquer outro elemento presente (máximas filosóficas nas tragédias, sentenças postas na boca das personagens nos romances etc.) *é assumido no elemento intuitivo* geral, como sua parte integrante, *vindo assim a ser parte dele.* Essa intuição não deve ser confundida com a *percepção,* que é a apreensão de fatos ou acontecimentos reais, ao passo que, na arte, a realidade ou irrealidade das coisas não tem relevância (na arte, tudo é real e tudo é irreal). Na intuição, nós "não nos contrapomos como seres empíricos à realidade externa, mas objetivamos sem dúvida as nossas impressões, quaisquer sejam". É importante observar ainda que aquilo que intuímos na arte tem sempre "caráter ou fisionomia *individual*".

b) A segunda proposição cardeal da estética de Croce é que toda intuição estética é sempre, ao mesmo tempo, também "expressão". *Tanto* se intui *quanto,* ao mesmo tempo, se expressa: a "expressão" surge espontaneamente da intuição (e não é acrescentada *extrinsecamente)* porque uma e outra são a mesma coisa. Quem diz, por exemplo, "tenho dentro de mim a intuição de certas coisas, mas não sei expressá-la", está, na realidade, dizendo uma tolice: na verdade, não sabe se expressar porque *não* tem aquela intuição que pensa ter. Eis uma passagem, que se tornou famosa, na qual Croce enuncia essa tese: "A atividade intuitiva *tanto intui como exprime.* Se essa proposição soa paradoxal, isso sem dúvida se deve ao hábito de dar à palavra 'expressão' significado muito restrito, atribuindo-a somente às expressões que se dizem verbais, quando na verdade existem expressões não verbais, como as de linhas, cores, tons, que devem ser todas incluídas no conceito de expressão, que, por isso, abrange toda sorte de manifestações do homem, seja orador, músico, pintor ou o que quer que seja. E, seja pictórica, verbal, musical ou como quer que se descreva ou denomine, a expressão, em uma dessas manifestações, não pode faltar à intuição, *da qual é verdadeiramente incindível.* Como podemos verdadeiramente

intuir uma figura geométrica se não temos a sua imagem tão clara a ponto de poder traçá-la imediatamente sobre o papel ou o quadro-negro? Como podemos intuir verdadeiramente o contorno de uma região, como, por exemplo, a ilha da Sicília, se não estamos em condições de desenhá-lo assim como ele é, com todos os seus meandros? A todos é dado experimentar a luz que se lhe acende interiormente quando consegue, mas só naquele ponto em que consegue, formular para si mesmo as suas impressões e os seus sentimentos. Então, em virtude da palavra, os sentimentos e as impressões passam da obscura região da psique à clareza do espírito contemplador. Nesse processo cognoscitivo, é impossível distinguir a intuição da expressão. *Uma surge com a outra, no mesmo momento da outra, porque não são duas, mas uma.* Mas a razão principal que faz parecer paradoxal a tese afirmada é a ilusão ou o preconceito que se possa intuir da realidade, mais do que efetivamente se intui. Freqüentemente, ouvimos alguns afirmarem que têm em mente muitos e importantes pensamentos, mas não conseguem expressá-los. Na verdade, se verdadeiramente os tivessem, já os teriam cunhado em muitas e altissonantes palavras e, portanto, já os teriam expressado. Se, no ato de expressá-los, tais pensamentos parecem se dissipar ou se tornam escassos e pobres, é porque não existiam ou eram somente escassos e pobres. Do mesmo modo, acredita-se que nós todos, homens comuns, intuímos e imaginamos países, figuras e cenas como pintores, e corpos, como os escultores, só que os pintores e escultores sabem pintar e esculpir aquelas imagens, ao passo que nós as levamos, não expressas, dentro do nosso espírito. Acredita-se que qualquer poderia ter imaginado uma Madona de Rafael, mas Rafael foi Rafael justamente pela habilidade mecânica de tê-la fixado sobre a tela. Nada mais falso".

Assim, tanto se intui como se expressa. Mas esse paradoxo, que encerra efetivamente uma profunda verdade, é perfeitamente inteligível em seu significado, mas somente quando ligado ao paradoxo, em certo sentido oposto, que o esclarece e integra. Com efeito, Croce considera que a intuição artística não é prerrogativa exclusiva dos grandes artistas, dos gênios, *mas sim pertence a todos os homens:* a diferença entre homem comum e gênio é apenas *de quantidade* e não de qualidade; caso contrário, o gênio não seria homem e os homens não o entenderiam. Por isso, cada um de nós é um pequeno poeta, pequeno músico, pequeno pintor etc., que não sabe criar, mas que certamente sabe recriar e desfrutar, na mesma dimensão do gênio, ou seja, a dimensão da criação do gênio.

Eis uma bela passagem que ilustra esse conceito: "Ao determinar o significado da palavra 'gênio' ou 'gênio artístico', distinto do não-gênio, do homem comum, nós não podemos admitir nada mais

que *uma diferença quantitativa.* Diz-se que os grandes artistas nos revelam a nós mesmos. Mas como isso seria possível se não houvesse identidade de natureza entre a nossa fantasia e a deles e se a diferença não fosse de simples quantidade? Melhor que *poëta nascitur,* dever-se-ia dizer *homo nascitur poëta,* pequenos poetas uns, grandes poetas outros. O fato de se ter feito dessa diferença quantitativa uma diferença qualitativa deu origem ao culto e à superstição do gênio, *esquecendo que a genialidade não é algo caído do céu, mas sim a própria humanidade.* O homem de gênio que se coloque ou seja representado como distante da humanidade encontra a sua punição no se tornar ou parecer um tanto ridículo. Tal gênio do período romântico, qual o super-homem dos nossos tempos".

No *Breviário de estética,* Croce precisa que (além dos dois pontos destacados na grande *Estética,* já expostos) o que caracteriza a intuição estética é o "sentimento" (que é um "estado de espírito"): "A intuição é verdadeiramente tal porque representa um sentimento e só pode surgir dele ou sobre ele. Não é a idéia, mas o sentimento aquilo que confere à arte a aérea leveza do símbolo: uma aspiração encerrada no círculo de uma representação, eis a arte; e, nela, a aspiração significa só a representação e a representação só a aspiração". E o sentimento é *liricidade.* E dizer que a "intuição é lírica" não significa qualificar a intuição com adjetivo predicativo, mas sim expressar a mesma coisa, como uma hendíadis, pois *liricidade* é sinônimo de *intuição.*

d) Ainda no *Breviário,* Croce acrescenta aos princípios já expostos um esclarecimento decisivo. A relação entre intuição e expressão, que, como vimos, é estruturalmente indissolúvel, é representada de modo correspondente à kantiana "síntese a priori", mais precisamente como "síntese a priori estética". A arte não é arte pelo seu conteúdo *ou* pela sua forma, mas somente por sua *síntese.*

Eis a passagem que viria a se tornar um dos pontos básicos das análises posteriores: "Porque a verdade é precisamente esta: o conteúdo e a forma devem ser bem distinguidos na arte, mas não podem, separadamente, ser qualificados como artísticos, precisamente por ser artística somente a sua relação, isto é, a sua unidade, entendida não como unidade abstrata e morta, senão como a unidade concreta e viva que é aquela da síntese a priori: e *a arte é verdadeira síntese a priori estética de sentimento e imagem na intuição,* da qual se pode repetir que *o sentimento sem a imagem é cego e a imagem sem o sentimento é vazia.* Fora da síntese estética, o sentimento e a imagem não existem para o espírito artístico: terão existência, diversamente colocados, em outros campos do espírito; então, o sentimento será o aspecto prático do espírito que ama e

odeia, deseja e repugna, e a imagem será o inanimado resíduo da arte, a folha seca à mercê do vento da imaginação e aos caprichos da sorte. Mas isso não atinge o artista nem o esteta, porque a arte não é o vão fantasiar, nem a tumultuada passionalidade, e sim a superação desse ato através de outro ato ou, se assim se preferir, a substituição desse tumulto por outro tumulto, com o anseio da formação e da contemplação, com as angústias e as alegrias da criação artística. Por isso é indiferente ou é questão de mera oportunidade terminológica apresentar a arte como *conteúdo* ou como *forma,* desde que se entenda sempre que *o conteúdo é formado e a forma é preenchida, que o sentimento é sentimento figurado e a figura é figura sentida*".

e) Por tudo o que se disse, é clara então a conseqüência importantíssima de que a arte tem caráter de *universalidade* e de *cosmicidade.* Com efeito, o sentimento artístico "não é conteúdo particular, mas todo o universo visto *sub specie intuitionis*". Um conceito reafirmado no escrito *O caráter de totalidade da expressão artística* (inserido nos *Novos ensaios de estética),* do qual esta passagem é o mais eloqüente exemplo: "No que se refere ao caráter universal ou cósmico que é justamente reconhecido à representação artística (e talvez ninguém o tenha evidenciado tão bem quanto Wilhelm Humboldt no ensaio sobre *Hermann und Dorothee),* a sua demonstração está naquele mesmo princípio, considerado com atenção. Pois o que será um sentimento ou um estado de espírito? Será algo que possa ser separado do universo e desenvolver-se por si mesmo? Será que a parte e o todo, o indivíduo e o cosmos, o finito e o infinito têm realidade um longe do outro, um fora do outro? Haverá quem esteja disposto a consentir que todo distanciamento e todo isolamento dos dois termos da relação nada mais poderiam ser do que obra da abstração, para a qual existe somente a individualidade abstrata, o finito abstrato, a unidade abstrata e o infinito abstrato. Mas a intuição pura ou representação artística repugna com todo o seu ser a abstração; aliás, nem ao menos a repugna, porque a ignora, precisamente por seu caráter cognoscitivo ingênuo, que chamamos de 'auroral'. *Nela, o singular palpita na vida do todo e o todo está na vida do singular. E toda clara representação artística é ela própria e o universo, o universo naquela forma individual e aquela forma individual como o universo.* Em cada verso de poeta e em cada criatura de sua fantasia *estão todo o destino humano, todas as esperanças, as ilusões, as dores e alegrias, as grandezas e misérias humanas, o drama inteiro do real, que se torna e cresce perpetuamente sobre si mesmo, sofrendo e alegrando-se*".

Além de definições positivas, para tornar o seu conceito de arte mais bem entendido, Croce também procedeu com base em *deter-*

minações negativas, visando dissipar as muitas confusões de que é rica a história da estética. Então, o que *não* é arte? Mais uma vez, a resposta se revela muito simples se retornarmos ao esquema traçado das categorias e dos graus do Espírito. As muitas páginas que Croce dedica a esse tema podem ser resumidas dizendo-se que a arte *não é tudo o que as outras categorias implicam* e que elas contêm. A "arte não expõe conceitos ou doutrinas, dado que essa é a função da lógica, inserindo-se, portanto, no segundo grau do Espírito (quem sustenta o contrário, peca por intelectualismo). A arte não é atividade prática e, portanto, não tem finalidades econômicas ou morais. Em suma, a arte é independente, tanto da ciência como da economia e da ética, e tem fim em si mesma, teoria que se resume na fórmula 'a arte pela arte' ".

Por fim, recordemos alguns corolários úteis para completar o quadro da estética croceana:

a) Para Croce, *não* existem "gêneros literários". A arte é sempre única em todas as manifestações. As distinções do tipo "gênero cômico", "gênero épico", "gênero lírico" etc., são simplesmente esquemas comodistas que o intelecto introduz para fazer uma classificação que, enquanto tal, é estranha à arte. Trata-se, portanto, de intromissão indébita da categoria lógica na categoria estética. E, se nos obstinamos a considerar os gêneros literários como esteticamente relevantes, caímos no erro do intelectualismo.

b) Não existe beleza física (beleza da natureza, das coisas etc.), porque o belo pertence *apenas* à atividade do Espírito já descrita. As coisas naturais que chamamos "belas" são como o material, que somente no crisol da criação artística podem receber a verdadeira marca da beleza.

c) Não se deve confundir a *expressão* da arte com a sua *extrinsecação.* Diz Croce: "Nós, sendo artistas, não podemos deixar de querer a nossa visão estética: naturalmente, podemos querer ou não exteriorizá-la, ou melhor, conservar e transmitir ou não aos outros a exteriorização produzida". Assim, as "técnicas artísticas" pertencem a essa *extrinsecação* e não à *expressão artística enquanto tal,* que é o todo unido à intuição. Desse modo, as técnicas artísticas não pertencem à atividade estética enquanto tal, mas à atividade prática (extrinsecação, fixação, transmissão).

d) Para Croce, o poeta como personalidade (ou melhor, como pessoa) desaparece: "o poeta nada mais é do que a sua poesia"; Dante e Shakespeare são "a sua poética". Isso só pode ser compreendido com base no conceito idealista segundo o qual é o Espírito que age através do homem.

e) Por fim, Croce sustentou a identidade entre *lingüística e estética.* Com efeito, a linguagem é essencialmente *expressão,* precisamente como a arte. Em outros termos, a *linguagem é criação*

estética. A forma lógica da linguagem e as distinções gramaticais são necessariamente introduzidas pelo intelecto, que intervém naquele organismo vivo que é a língua com as suas análises e sistematizações.

2.4. A lógica croceana: os conceitos e os pseudoconceitos

O objeto da lógica croceana é constituído pela segunda categoria do Espírito e, mais em geral, pelo estudo da estrutura geral do Espírito. Em ampla medida, portanto, já a expusemos acima (cf. § 2.2), onde explicamos a reforma do hegelianismo e as novidades trazidas por Croce. Mas ainda restam alguns pontos muito importantes a completar e algumas doutrinas a integrar.

A lógica é "ciência do conceito puro". E o conceito puro, como vimos, é o *universal concreto* no sentido já definido. Croce o chama também de *transcendental.* Do ponto de vista lógico, "o conceito não dá lugar a distinções, porque não existem muitas formas no conceito, mas uma só forma", enquanto uma só é a forma teórica universal do Espírito (vide o esquema já traçado). Portanto, o conceito é único quanto à forma e "a multiplicidade dos conceitos só pode ser referida à variedade dos objetos que são pensados naquela forma". Por exemplo, posso pensar conceitualmente (ou seja, na forma do conceito) o bem, o útil, o verdadeiro etc. Isso é possível, diz Croce, em virtude do fato que, estruturalmente, o Espírito é unidade-e-distinção é que o conceito se move exatamente segundo esse esquema, de modo que o conceito abrange toda a área da filosofia do Espírito, pensando todas as distinções que lhe são próprias.

Ademais, o conceito tem o caráter de *expressividade,* o que significa que ele é "obra cognoscitiva" e, como tal (assim como a arte), é obra *expressa e falada* e não *ato mudo do* Espírito, como o são as atividades práticas da econômica e da ética. Também no caso do conceito (analogamente ao que dissera sobre a intuição estática), Croce assevera que, sendo o *pensar* também um *falar,* "quem não expressa ou não sabe expressar um conceito, não o possui". A clareza da expressão é o espelho exato da clareza do pensamento.

Convém ler também esta passagem de Croce, tão pouco apreciada pelos pensadores vaidosos, que confundem obscuridade com profundidade: "Para pôr à prova a posse efetiva de um conceito, pode-se fazer uso do experimento por nós aconselhado em outra ocasião: convidar aquele que afirma aquela posse a expô-la com palavras e outros meios de expressão (símbolos gráficos e similares). Se ele se recusa e diz que seu conceito é tão profundo que as palavras não servem para traduzi-lo, podemos estar certos de que ele se ilude de possuir um conceito e possui somente turvos

fantasmas e pedacinhos de idéias ou então que o profundo conceito é apenas vagamente apresentado por ele ou, quando muito, começa apenas a se formar, podendo até ser no futuro, mas ainda não é possuído por ele. Cada um de nós sabe bem que, quando está empenhado na mais forte meditação, na batalha interior, naquela verdadeira agonia (porque é morte de uma vida e nascimento de outra) que é a formação de um conceito, pode muito bem discorrer sobre o seu estado de espírito, as suas esperanças e temores, dos clarões que lhe aparecem e das trevas que o ocupam, mas ainda não pode transmitir esse seu conceito, *que ainda não é tal, porque ainda não é exprimível*".

O conceito puro não deve ser confundido com as representações empíricas, por exemplo, de "cão" ou de "rosa", mas tampouco com todos os conceitos abstratos de que fazem uso as ciências, inclusive as matemáticas. Esses são "pseudoconceitos", porque não respondem a nada de verdadeiramente universal e real. Quando digo "gato", erijo um grupo de características que extraio de um grupo de gatos em símbolo que representa todos os gatos. O mesmo acontece quando digo "rosa". Trata-se de esquema cômodo, mas, obviamente, inadequado.

Analogamente, quando digo "triângulo" ou "movimento livre", penso em algo, mas isso que penso e assim como o penso não tem realidade correspondente, porque "um triângulo geométrico não existe nunca na realidade", assim como "não existe na realidade um movimento livre, pois todo movimento real se realiza em condições determinadas e necessariamente entre obstáculos". Entretanto, esses pseudoconceitos, que Croce divide em *empíricos* ("gato", "rosa" etc.) e *puros* ("triângulo", "movimento" etc.), não devem ser eliminados. O seu valor não é de caráter lógico, e sim de *mera utilidade* e, portanto, de *caráter econômico* (ou seja, se inserem na terceira categoria do Espírito). Eles servem para ordenar as nossas experiências e facilitar a memória. Para Croce, pois, todas as ciências empíricas e matemáticas são destituídas de valor teórico e pertencem à atividade prática do Espírito, a ação econômica.

Com essa teoria (que lembra, em parte, idéias defendidas por Mach), Croce se afasta da tese dos românticos alemães, para quem os que ele chama de "pseudoconceitos" eram obra do Intelecto, ao passo que os conceitos puros eram obra da Razão. Os idealistas alemães não haviam compreendido que na realidade, os conceitos empíricos e abstratos não são obra do Intelecto, senão *de faculdade não teórica*. Por conseguinte, deve-se dar ao Intelecto toda a sua dignidade e considerá-lo como sinônimo de razão.

Croce retoma de Hegel a idéia de que o juízo não deve ser entendido como o era tradicionalmente, porque, na realidade, é "o próprio conceito em sua efetividade" (enquanto universal concre-

to). Inclusive, já que, como vimos, pensar um conceito quer dizer "pensá-lo em suas distinções, pô-lo em relação com os outros conceitos e unificá-lo com eles no conceito único" (na única forma conceitual), temos até uma silogização. Assim, conceito, juízo e silogismo coincidem. Essa é doutrina que deriva da concepção do conceito como *atividade dinâmica* em sentido idealista e que retoma a teoria da "proposição especulativa" que já vimos em Hegel (cf. pp. 109ss). É evidente que ela só tem sentido no contexto do Espírito como processo e só deve ser interpretada e julgada segundo essa ótica.

Mas a tese talvez mais típica da lógica croceana é a identificação do "juízo definitório" (exemplo: *"a arte é intuição lírica"*) e do "juízo individual" (exemplo: *"o Orlando furioso é obra de arte"*). E isso também pode ser bem compreendido no contexto croceano: com efeito, é precisamente o juízo individual que concretamente nos faz conhecer e possuir o mundo. Na medida que um juízo de fato atribui um predicado a um objeto, *lhe dá valor, declarando-o partícipe da universalidade*. Pode-se também dizer que o juízo definitório, na realidade, nada mais é do que o predicado do juízo individual. (Quando digo que o *Orlando* é uma obra de arte, digo que ele, precisamente, é aquilo que se definiu como obra de arte dando um juízo definitório, ou seja, que é intuição lírica.) Assim, o ato lógico do julgar é síntese a priori lógica, pelos motivos explicados.

A importantíssima conseqüência que daí brota é que *a filosofia e a história acabam por coincidir,* como escreve expressamente Croce: "Filosofia e história já não são duas formas, mas sim uma só forma, e não se condicionam reciprocamente, *mas até se identificam.* A síntese a priori, que é a concretude do juízo individual e da definição, é ao mesmo tempo a concretude da filosofia e da história. E o pensamento, criando-se a si mesmo, qualifica a intuição e cria a história. Nem a história precede a filosofia, nem a filosofia precede a história: uma e outra nascem do mesmo parto".

2.5. A atividade prática, econômica e ética

Antes de passar à doutrina croceana da história, devemos falar brevemente da filosofia prática, que, porém, constitui talvez a parte mais fraca do pensamento do filósofo.

A forma da atividade prática do Espírito é aquela atividade que se diferencia da mera contemplação teórica, não sendo produtora de conhecimentos, mas sim de *ações.* A atividade prática coincide com a *vontade:* agir é querer; não há volição sem ação, nem ação sem volição.

Ora, quando se quer, se quer um fim. Se o fim é individual, temos a atividade econômica; se o fim, ao contrário, é universal,

temos a atividade ética. Eis a definição de Croce: "Atividade econômica é aquela que quer e concretiza aquilo que corresponde *somente às condições de fato em que o indivíduo se encontra.* Atividade ética é aquela que quer e concretiza aquilo que, embora correspondendo àquelas condições, *se refere ao mesmo tempo a algo que as transcende.* À primeira, correspondem aqueles que chamamos fins *individuais;* à segunda, os fins *universais* — em uma, fundamenta-se o juízo sobre a maior ou menor coerência da ação, tomada em si mesma; na outra, fundamenta-se o juízo sobre a maior ou menor coerência da ação em relação ao fim universal, que transcende o indivíduo".

Na esfera da economia, como já vimos, se inserem todos os *pseudoconceitos* e todas as *ciências* particulares. Mas Croce atribui a essa esfera também o *direito* e as *leis,* a *atividade política* e a *própria vida do Estado.* O Estado, portanto, não tem estatura ética, mas utilitária, econômica (é essa a posição que já assumira Maquiavel, por exemplo).

E a ética? Já vimos que, para Croce, é a volição do universal. Mas o que é esse universal? Eis a sua resposta: o universal é o próprio Espírito, "a Realidade enquanto verdadeiramente real como unidade de pensamento e querer; é a vida, colhida em sua profundidade como aquela mesma unidade; é a liberdade, se uma realidade assim concebida é perpétuo desenvolvimento, criação, progresso. (...) E, no querer universal, ou seja, aquilo que o transcende enquanto indivíduo, o homem moral volta-se para o Espírito, para a Realidade real, para a Vida verdadeira, para a Liberdade". Como icasticamente diz ainda Croce, é "um negar-se e superar-se enquanto indivíduo isolado e servir a Deus". Essa é uma resposta que o próprio Hegel poderia subscrever plenamente.

2.6. A história como pensamento e como ação

Se, como vimos acima, o juízo *filosófico* coincide com o juízo *histórico,* então, qualquer seja o período ou a época a que nos referimos no conhecer histórico, ele se torna *atual.* Com efeito, nós operamos o juízo histórico por uma necessidade prática, para responder às necessidades da *situação presente.* Assim, o juízo histórico que damos (o seu significado) torna-se "presente", de modo que, diz Croce, toda história é sempre "história contemporânea", história (juízo histórico) que revive e se concretiza no presente do Espírito. A história não é dada exteriormente, "mas vive em nós".

Os antigos diziam que o homem é um microcosmos. E Croce o reafirma, mas em novo sentido: "O homem é um microcosmos, não em sentido naturalista, mas em sentido histórico, de *compêndio da história universal".*

A história, pois, não é crônica, nem arte, nem retórica, mas *verdadeiro conhecimento do real,* isto é, aquela "síntese a priori" de que falamos entre intuição e categoria. A história é o verdadeiro conhecimento do universal concreto. E não somente todo juízo histórico é conhecimento, mas o conhecimento histórico "é todo o conhecimento". Isso é o "historicismo absoluto".

A história e o juízo histórico são, portanto, *necessários.* Mas não o são no sentido mecanicista em que os materialistas entendiam a "necessidade" e tampouco no sentido de força transcendente que, de fora, mova a história (a Providência de Deus fora do mundo), mas no sentido da *racionalidade imanente.* O "se" histórico é ridículo. É ridículo, por exemplo, dizer "*se* Napoleão não houvesse cometido o erro de ir à Rússia" ou "*se* César, naquele dia, não houvesse ido ao Senado, não teria sido trucidado e a história do mundo romano teria sido outra" etc.

Tais "se" são absurdos porque supõem a impotência do Espírito e negam o nexo lógico e racional íntimo do universal concreto, que é a substância da história. Por isso, referindo-se ao indivíduo, o "se" histórico é um contra-senso. Não se pode dizer "se não houvesse cometido aquele erro". Com efeito, tu és o que és precisamente porque cometeste aquele erro e podes dizer o que dizes porque o cometeste e, cometendo-o, conheceste o verdadeiro e superaste o momento do erro.

Mas, em história, também não tem sentido o juízo de louvor e censura, porque louvor e censura cabem aos indivíduos *no momento em que agem;* mas, uma vez tornados acontecimentos históricos, não podem mais ser julgados segunda vez. O tribunal da história não condena nem absolve, não censura nem louva: *o tribunal da história conhece e compreende.* O juízo histórico está sempre além e acima das partes, acima da pugna e da ira inimiga.

Ademais, o conhecimento histórico é *catártico.* Com efeito, nós somos produzidos pelo passado e podemos nos *resgatar* do passado, precisamente *conhecendo-o historicamente.* Escrever história, como já dizia Goethe, é um modo de voltar as costas para o passado e libertar-se dele.

E, assim como o Espírito é teórico e prático na unidade-distinção, do mesmo modo o conhecimento histórico é estimulador de ação e, ao mesmo tempo, é estimulado pela ação, é nexo de "pensamento" e "ação" que se exerce de modo circular, precisamente com o Espírito".

Com Hegel, Croce repete que a História é história da liberdade, entendendo por liberdade a eterna ação formadora do Espírito, que é o "próprio sujeito de toda história". Essa liberdade é a vida do Espírito, que se faz através de contrastes e oposições. E "a liberdade não pode viver diversamente de como viveu e viverá sempre na

história" (o liberalismo de Croce é o seu próprio credo filosófico, não doutrina política).

2.7. Reflexões conclusivas

O historicismo croceano poderia ser qualificado, com expressão paradoxal, mas verdadeira, como uma espécie de *otimismo trágico,* porque ele se apresenta como uma espécie de meditação sobre os sofrimentos e os males, que o juízo histórico não cancela nem "dialeticamente" transforma nos seus contrários, mas só eleva a nível mais alto. Esta bela passagem é paradigmática a esse respeito: " 'Quem aumenta o conhecimento, aumenta a dor' não é um dito exato quando tomado ao pé da letra, porque *aumento de conhecimento é superação de dor.* Mas é verdadeiro desde que se entenda que o conhecimento aumentado, *ao invés de tolher as dores da vida prática, abre-lhe apenas novas fontes em lugar das antigas. Não as tira, mas as eleva.* E, para usar a bela expressão de escritor italiano contemporâneo (A. Oriani), superioridade nada mais é do que 'o direito de sofrer mais alto'. Mais alto, mas nem mais nem menos do que outros, que estão em grau inferior de conhecimento — *e sofrer mais alto para atuar mais elevadamente".*

Tornou-se costume (ou mau costume) falar de Croce sempre criticando-o, de modo que já foram redigidas relações e mais relações de aporias. Mas essa é tarefa fácil, pois toda forma de idealismo é celeiro de aporias, enquanto faz coincidir (ainda que dialeticamente) Deus e mundo, Absoluto e relativo, Universal e particular ou ainda (como o próprio Croce afirma expressamente) em que diz que Deus está sempre "diante de nós" e que está "nos pormenores". Das diversas aporias, porém, recordamos aqui duas particularmente esclarecedoras. A sua filosofia-história impunha a legitimação do fascismo que, como fato histórico, tornava-se necessário; no entanto, ele combateu *contra* o fascismo, defendendo com toda a força a liberdade, que o seu próprio sistema lhe teria imposto ver realizada no próprio fascismo já vitorioso e, por conseguinte, transformado em história, mas que, numa nutrida contradição, continuou a rejeitar até o fim de modo anti-historicista, confessando com isso inconscientemente aquela *transcendência* dos valores que negava.

Analogamente, como conseqüência, o seu idealismo impunha uma avaliação de sua própria doutrina em sentido ético-dogmático. E, no entanto, mais uma vez, a sinceridade do homem o levou à afirmação que diz o contrário e que precisamente a modo de testamento torna-se paradoxalmente perfeita: "Nenhum sistema filosófico é definitivo, porque a Vida nunca é definitiva. Um sistema filosófico resolve um grupo de problemas historicamente dados e

prepara as condições para a proposição de outros problemas, isto é, de novos sistemas. Sempre foi assim e assim será sempre. (...) Ao fim de uma pesquisa, todo filósofo entrevê as primeiras e incertas linhas de outra, que ele mesmo ou quem viver depois dele realizará. E com essa modéstia que é das próprias coisas e não do meu sentimento pessoal, com essa modéstia que é ao mesmo tempo confiança de não ter pensado em vão, ponho fim ao meu trabalho, pondo-o como instrumento de trabalho para os bem dispostos".

E, verdadeiramente, a obra de Croce constituiu um "instrumento de trabalho" por mais de meio século na Itália e na Europa. E ainda hoje, para quem entendê-la, tem uma mensagem precisa a transmitir.

3. Giovanni Gentile e o neo-idealismo como atualismo

3.1. Vida e obras

Giovanni Gentile nasceu em Castelvetrano (na Sicília) em 1875. Como já dissemos (cf. p. 517), foi aluno de Donato Jaia na Escola Normal de Pisa, que lhe fez conhecer e amar o pensamento de Spaventa, que seria o ponto de partida do seu atualismo. Depois de alguns anos de ensino em liceus (de 1898 a 1906), tornou-se professor na Universidade de Palermo; em 1914, sucedeu a Jaia em Pisa e, a partir de 1917, transferiu-se para a Universidade de Roma.

Já falamos de sua colaboração com Croce e do rompimento posterior (cf. p. 519). Em 1922, tornou-se senador e, como Ministro da Educação Pública, levou a cabo a reforma escolar iniciada por Croce e que se demonstraria sólida durante décadas. Sua adesão ao fascismo sobreviveu ao delito Matteotti, ainda que Gentile tenha procurado tomar a devida distância em relação ao caso. Em 1925, tornou-se diretor do instituto fundado pelo senador Treccani e projetou, elaborou e publicou uma *Enciclopédia* que, durante muitos anos, constituiu ponto de referência para todos os italianos, sendo ainda hoje de útil consulta. Em 1943, Gentile não se afastou do fascismo, tendo aderido ao chamado "governo fantoche". Esse, sem dúvida, foi ato de fidelidade àquele regime do qual fôra o líder cultural e, em última análise, ato de coerência moral. Em 1944, foi assassinado por mão desconhecida diante de sua casa, em Florença.

São numerosas as obras de Gentile. A "Fondazione Gentile" preparou uma edição completa de suas obras, em cinqüenta e cinco volumes, divididos em: a) obras sistemáticas (vols. 1-9); b) obras histórias (vols. 10-35); c) obras diversas (vols. 36-45); c) fragmentos

(vols. 46-55), mais um epistolário em vários tomos. As suas obras teóricas mais importantes são: *O ato do pensamento como ato puro* (1912), *A reforma da dialética hegeliana* (1913), *Sumário de pedagogia como ciência filosófica* (1913-1914), *A teoria geral do espírito como ato puro* (1916), *Sistema de lógica como teoria do conhecer* (1917-1922), *Discursos de religião* (1920) e *Filosofia da arte* (1931). Sua obra que teve mais sucesso foi *A teoria geral do Espírito como ato puro,* mas aquela que, ao contrário, os estudiosos consideram como a mais profunda é *Sistema de lógica como teoria do conhecer.*

3.2. A reforma gentiliana da dialética hegeliana

O cerne do sistema gentiliano está, sem dúvida, no repensamento do conceito de dialética e em ter levado a cabo aquele processo de sua "mentalização" que Bertrando Spaventa preconizara.

A essência da dialética, diz Gentile, está na *relação* que liga os conceitos, de modo que a dialética pode ser definida como "ciência das relações". Ora, existem duas formas de dialética, a) a antiga, de tipo platônico, e b) a moderna, nascida da reforma kantiana: a) a dialética antiga pode ser definida como *dialética do pensado,* porque considera as Idéias precisamente como objetos algo diferente do pensamento e o condicionam: b) a dialética moderna, pelo contrário, é a *dialética do pensar,* ou seja, da atividade mesma do pensamento que pensa.

As duas dialéticas são absolutamente *inconciliáveis.* Escreve Gentile (na *Reforma da dialética hegeliana)* que existe um abismo entre as duas dialéticas: o abismo que divide o idealismo moderno do antigo.

a) "A dialética do pensado, pode-se dizer, é a dialética da morte; a dialética do pensar, ao contrário, é a dialética da vida. Com efeito, o pressuposto fundamental da primeira é a realidade ou verdade toda, determinada *ab aeterno,* de modo a não ser mais concebível nova determinação, como determinação atual da realidade (recorde-se que, no mundo platônico das Idéias, tudo está determinado desde sempre e para sempre). O progresso da ciência (e, em geral, toda a vida do mundo), em tal pressuposto, não pode ser senão o sonho vão de sombra: dissipação aparente de vã aparência sem consistência e sem significado no imutável palco do mundo em um teatro deserto".

b) Ao contrário, "a dialética (...) do pensar não conhece mundo que já seja, que seria um pensado; não supõe realidade para além do conhecimento e da qual caberia a ele se apossar; porque sabe, como demonstrou Kant, *que tudo o que se pode pensar da realidade* (o pensável, os conceitos da experiência) *pressupõe o próprio ato do*

pensar. E, por isso, vê nesse ato a raiz de tudo. De modo que tudo o que existe, existe em virtude do pensar — e o pensar assim não é mais esforço póstumo e vão, que intervenha quando não há mais nada a fazer no mundo, *mas sim é a própria cosmogonia.* Na nova dialética, pois, a história do pensamento torna-se o processo do real e *o processo do real não é mais concebível senão como a história do pensamento.* O homem antigo sentia-se melancolicamente dividido da realidade e de Deus: o homem moderno sente Deus em si e celebra no poder do espírito a divindade do mundo".

Mas a dialética moderna, que encontra em Hegel sua expressão mais madura, ainda não alcançou sua perfeição. Com efeito, em Hegel permanecem alguns *resíduos da velha dialética* ainda não inteiramente reabsorvidos. Efetivamente, Hegel distinguia a fenomenologia da lógica pura (cf. p. 126) e, ademais, introduzia a tripartição entre *lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito* também na esfera da ciência pura, contradizendo-se manifestamente, ou seja, como que recaindo em platonismo (embora parcial) o "pensamento" estudado na lógica e a "natureza" constituem momentos *anteriores* (ainda que idealmente) ao Espírito e, portanto, mantendo ainda também uma espécie de *dialética do pensado.*

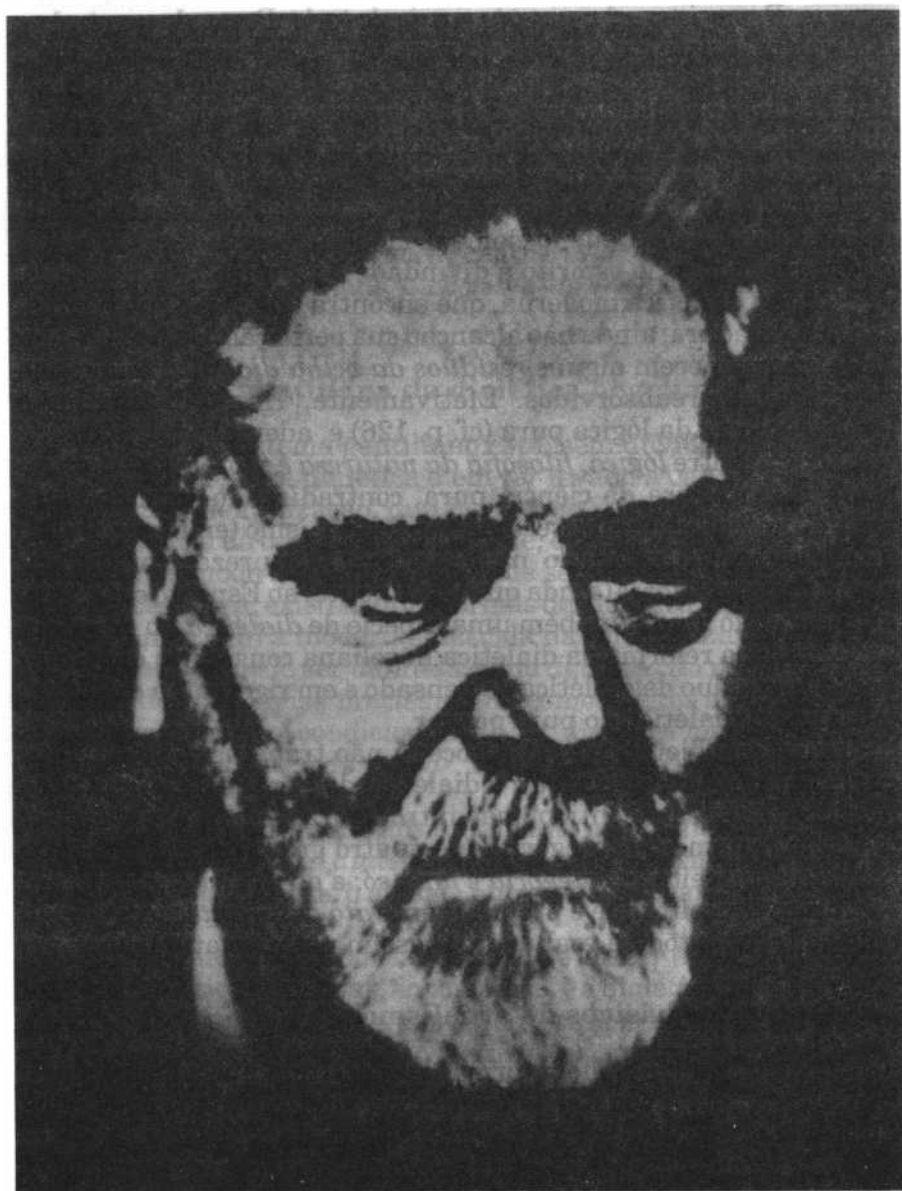
Então, a reforma da dialética hegeliana consistiria em eliminar todo resíduo da dialética do pensado e em rigorizar a dialética, tornando-a dialética do puro pensar.

Pode-se objetar, porém: Croce já não trabalhara nessa direção? Ele já não reduzira *toda* a dialética do Espírito? Certo, Croce já se movera nesse sentido, mas introduzira, com os seus "distintos", um sistema de categorias (os quatro graus do Espírito) que Gentile não aceita. *A categoria é uma só:* a do Espírito. Existe um só e único conceito, que é propriamente *ato puro, autoconceito* — e nele se resume toda a realidade. E assim nascia o atualismo.

3.3. **Os pontos básicos do atualismo**

O atualismo é aquela forma de idealismo que afirma que o Espírito como ato põe o seu objeto como multiplicidade de objetos e os reabsorve em si como momento mesmo do próprio fazer-se. O Espírito se autopõe pondo dialeticamente o objeto e resumindo-o plenamente em si: "O pensamento não conhece a não ser realizando-se a si mesmo e o que conhece nada mais é do que essa mesma realidade que se realiza".

Seguindo as indicações do próprio Gentile, os pontos básicos do atualismo podem ser resumidos como o faremos a seguir.

Como diz Gentile na *Teoria geral do espírito como ato puro,* o atualismo se baseia e se resume em dois conceitos, que constituem a) o "princípio primeiro" e b) o "termo último" da doutrina.

Giovanni Gentile (1875-1944) repensou o hegelianismo, reformando sua dialética radicalmente e criando o atualismo, que constitui a forma extrema assumida pelo idealismo ocidental.

a) Não existem *muitos* conceitos (como já observamos), mas apenas *um somente,* porque não há *muitas* realidades a compreender, mas *uma só,* embora em sua multiplicidade de momentos. Portanto, "o verdadeiro conceito da realidade múltipla não deve consistir em multiplicidade de conceitos, e sim em conceito único, que seja intrinsecamente determinado, mediato, desenvolvido em toda a multiplicidade dos seus momentos positivos. Em conseqüência, como a unidade é do sujeito que concebe o conceito, a multiplicidade dos conceitos das coisas não pode ser senão a casca superficial de um núcleo que é um só conceito: o conceito de sujeito como centro de todas as coisas. De modo que o verdadeiro conceito, que exista propriamente, é autoconceito *(conceptus sui)".*

b) O segundo ponto é o que Gentile chama *absoluto formalismo.* Se se entende por matéria e forma o que Kant assim denominou, então deve-se dizer que *toda* a matéria é inteiramente absorvida na forma: "A matéria (da experiência) é posta e resumida na forma. De modo que a única matéria que pode existir no ato espiritual é a própria forma como *atividade.* Não o positivo enquanto posto (...), mas o positivo enquanto se põe, a própria forma".

Em última análise, esses dois conceitos coincidem, porque conceber o pensamento como *forma absoluta* equivale a concebê-lo como *conceptus sui.* O Espírito é o pôr-se (o autopor-se) enquanto pensar — e tudo se resume na dialética do pensar.

Segundo Gentile, o atualismo explica o que desde sempre repugnou ao espírito humano: o *mal* e o *erro.*

O mal é aquilo que o Espírito encontra diante de si como negação de si. Mas o Espírito nega essa negação — e a sua vida é precisamente esse negar a negação. Portanto, o mal assim entendido é como que "a mola interna pela qual o espírito progride — e ele vive com a condição de progredir".

E o mesmo vale para o *erro.* O conceito não é o "já posto", mas "o positivo que se autopõe": como diz Gentile, é "um processo de autóctese (= autoposição de si mesmo) que tem como seu momento essencial a própria negação, o erro contra o verdadeiro". O erro é só um momento do verdadeiro: aliás, só é reconhecido como erro ao ser referido ao verdadeiro. Escreve Gentile em uma passagem que se tornou famosa: "Tome-se qualquer erro e demonstre-se bem que o é: ver-se-á que nunca haverá ninguém que queira assumir sua paternidade e defendê-lo. *Ou seja, o erro é erro enquanto é superado:* em outros termos, enquanto diante do nosso conceito, como o seu não-ser. Como a dor, portanto, ele não é realidade que se oponha àquela que é espírito *(conceptus sui),* mas é a própria realidade aquém de sua realização, em um seu momento ideal". E o que vale para o erro teórico vale também para o erro prático-moral.

Em suma, como diz Gentile, mal e erro são como que o "combustível" de que a chama do Espírito necessita para queimar: o fogo se alimenta do combustível, mas o queima. E, assim, o Espírito é Bem e Verdade precisamente superando e vencendo o inimigo interior e *consumindo-o.*

Segundo Gentile, o atualismo explica também *a natureza* como *objeto do autoconceito.* Com efeito, o autoconceito se realiza como posição de si mesmo como sujeito e de si mesmo como objeto: "Isso é o Eu, a realidade espiritual: identidade de si consigo mesmo, não como identidade imediatamente posta, mas como identidade que se põe, como reflexão: duplicar-se como si mesmo e como outro — e encontrar-se no outro. O Si que fosse 'si' sem ser o outro evidentemente não seria nem si mesmo, porque só o é enquanto é o outro. Nem o outro também seria o outro se não fosse ele mesmo, porque o outro não é pensável senão como idêntico ao sujeito, ou seja, como o mesmo sujeito como este se encontra diante de si mesmo, pondo-se realmente".

Ora, com base nessa estrutura dialética, o autoconceito que se auto-realiza e se autoconhece implica *três* momentos:

1) a realidade do sujeito, puro sujeito;
2) a realidade do objeto, puro objeto;
3) a realidade do Espírito, como unidade ou processo do pensamento e a imanência do sujeito e do objeto no Espírito.

Mas note-se bem: o *sujeito* deve existir, porque, caso contrário, não existiria quem pensa; o *objeto* deve existir, porque, caso contrário, o pensamento não seria nada. Mas a verdadeira realidade é a do pensamento, isto é, do *Espírito,* pois nele e por ele existem sujeito e objeto: "nada é real fora do pensamento". O primeiro e o segundo momento só têm realidade no terceiro, que é a síntese viva eterna. Em *Sistema de lógica,* Gentile denominou essa unidade que se desenvolve em três momentos usando o termo "monotríade", precisando: "Um conceito (o de monotríade) tantas vezes usado na teologia e, por isso, facilmente exposto, como rebotalho do misticismo, à sátira e ao menosprezo, nos quais, depois de tanto imanentismo, criticismo, positivismo e toda sorte de antimetafísica, caiu a teologia em nossos dias. Mas a teologia não é misticismo nem religião, como bem souberam em todos os tempos os mais fervorosos e profundos espíritos religiosos, mas sim reta filosofia. E a monotríade não é uma invenção dos místicos, mas sim da filosofia elaborada das representações religiosas".

Conseqüentemente, observa Gentile na *Teoria geral do Espírito,* a história do mundo, ou seja, o caminho da humanidade através do espaço e do tempo, "nada mais é do que a representação empírica e exterior da vitória eterna imanente (plena e absoluta

vitória) do espírito sobre a natureza, da resolução imanente da natureza no espírito": como diz Gentile com fórmula viquiana, é "história ideal eterna". E assim, analogamente, também a natureza, vista exteriormente, é "como que o eterno passado do nosso eterno presente". Nessa ótica, natureza e história coincidem.

A conclusão última do idealista atualista é esta, que Gentile resume numa passagem que, com razão, tornou-se famosa: "Eu nunca sou eu sem ser tudo naquilo que penso e aquilo que penso é sempre uno enquanto eu existo. A mera multiplicidade pertence sempre ao conteúdo da consciência abstratamente considerado e, na verdade, sempre se resume na unidade do Eu. A verdadeira história não é aquela que se desdobra no tempo, mas aquela que se reúne no eterno do ato de pensar, no qual, com efeito, se realiza". O idealismo, prossegue Gentile, "encontrou Deus, volta-se para ele, mas não tem necessidade de refutar nenhuma das coisas finitas — e, aliás, sem elas perderia Deus novamente. Ele apenas se traduz da linguagem do empirismo pra a linguagem da filosofia, razão por que *a coisa finita é sempre a realidade mesma de Deus*. E, assim, sublima verdadeiramente o mundo em uma *teogonia eterna,* que se cumpre no interior do nosso ser".

Última observação, para completar o quadro: aos três momentos acima distinguidos na categoria única do Espírito, Gentile faz compreender, respectivamente, 1) ao primeiro (o da subjetividade), a *arte;* 2) ao segundo (o da objetividade), a *religião;* 3) ao terceiro (o da síntese), a *filosofia.*

3.4. **Natureza do atualismo gentiliano**

Nas páginas conclusivas de sua obra maior, o *Sistema de lógica,* Gentile toma posição contra algumas tentativas polêmicas de determinar a natureza de sua filosofia. E o faz de modo muito esclarecedor.

Croce lhe objetara que o seu atualismo era uma "mística". E Gentile respondeu que, da mística, o atualismo mantém o positivo, porque só considera real o absoluto e só julga a Deus como realidade verdadeira. Mas, ao mesmo tempo, elimina o defeito do misticismo, porque *não cancela as distinções,* mas as considera não menos necessárias do que a identidade.

Alguns consideraram o atualismo como árido "panlogismo", que resolve todas as diferenças na unidade do pensamento abstrato. Mas, diz Gentile, *pensar a unidade mediante as diferenças* é próprio de todas as filosofias: com efeito, foram os eleáticos que começaram a "unicizar" e, de vários modos, todos os filósofos prosseguiram nesse caminho. Nesse sentido, pode-se dizer que "todo homem, saiba-o ou não, é panlogista".

Outros, por seu turno, consideraram o atualismo como "panteísmo". Gentile rejeita vivamente essa qualificação, sustentando que o panteísmo concebe Deus como natureza, ao passo que o atualismo diz o contrário, sendo "a crítica peremptória de todo panteísmo". Na verdade, porém, Gentile entende aqui o panteísmo no sentido spinoziano restrito. Mas, se por panteísmo se entende a negação da transcendência e *a redução do mundo a Deus,* ainda que em termos dialéticos, então Gentile é panteísta, dado que ele afirma claramente que "a coisa finita (e, portanto, o mundo) é sempre a realidade de Deus".

Outros acusaram o atualismo de ser uma "filosofia teologizante". Gentile responde que aceita essa qualificação por aquilo que ela tem de verdadeiro. E o que ela tem de verdadeiro é resumido do seguinte modo no trecho que encerra a sua obra maior: "Filosofia teologizante, portanto? E por que não? Só que a teologia dos teólogos nunca falou propriamente de Deus, já que os teólogos nunca conheceram Deus, *tendo-o sempre pressuposto, confundindo-o com a sua sombra.* Pois, se teologizar significar de qualquer modo falar com Deus, não haverá mal nisso, considerando que, mais do que o pensamento dos teólogos, Deus é também e sobretudo o pensamento constante de todo homem que não se compraza em jogos de inteligência, mas viva seriamente sua vida, em que está envolvido o universo e que, por isso, lhe faz sentir o peso de uma responsabilidade divina. Ademais, o que importam os nomes, as etiquetas, as características? O importante é pensar: 'o pensar é a maior virtude', já dizia Heráclito". E, algumas páginas antes, Gentile escrevera: "Pensar é viver a vida imortal".

3.5. **Algumas reflexões conclusivas**

Gentile exerceu grande influência na cultura italiana da primeira metade do século XX. Sua posição hegemônica, inclusive política, e o grande poder por ele adquirido em vários níveis fizeram com que, nos meios universitários, sua palavra se tornasse incontrastada. Assim, Gentile dominou por alguns lustros. Mas somente na Itália. Fora da Itália, ele parece não ter deixado rastros sensíveis, de modo que é difícil enquadrar o atualismo na economia geral do pensamento ocidental. Tratou-se de fenômeno "provincial" ou, melhor, de tipo "insular", isto é, isolado? Foi *somente* o poder político e cultural de Gentile que impôs o atualismo na Itália de modo tão maciço? A resposta certamente, é não. O valor de Gentile como homem de cultura e de gênio é indiscutível e as suas benemerências (da *Enciclopédia* Treccani e das coleções de filosofia por ele promovidas até às revistas que fundou e à reforma escolar) foram bastante notáveis.

Mas talvez o seu pensamento especulativo se revele por demais monocórdio. Ele foi extraordinário virtuoso do tema único do "pensamento pensante". Alguns chegaram a falar de uma espécie de influência hipnótica por ele exercida sobre as mentes, com sua extraordinária habilidade. Mas, depois de sua morte, cessado o efeito da hipnose, a filosofia italiana voltou quase completamente as costas ao atualismo.

Croce observou que o atualismo era esquema tão eficaz para pensar e compreender a realidade concreta. Há muito de verdadeiro nesse juízo. Basta, por exemplo, meditar um pouco sobre este trecho, que nega a existência da morte: "A morte (...) é pavorosa porque *não existe,* como não existem a natureza nem o passado, como não existem os sonhos. Existe o homem que sonha, mas não as coisas sonhadas. Assim, a morte é negação do pensamento, *mas não pode ser atual* algo que se exerce pela negação que o pensamento faz de si mesmo. Com efeito, *o pensamento (...) não pode ser concebido senão como imortal, porque é infinito"*.

Será que esse trecho explica a horrenda morte, por mão assassina desconhecida, de que foi vítima o próprio Gentile? E, mais em geral, será que o seu sistema explica o sentido da guerra mundial que chegava ao fim, com os horrores e as destruições que produzira, os campos de concentração, os massacres? Depois daquela trágica experiência, ainda seria possível dizer (como o atualismo, ao contrário, impunha) que todo aquele "negativo" nada mais era do que "o combustível de que se alimenta o Espírito" e, portanto, um momento da própria vida do Espírito?

Sustentá-lo teria sido logro. Por isso, a filosofia italiana seguiu as pegadas da filosofia européia, que tomara caminhos inteiramente diferentes, como já veremos.

4. O neo-idealismo nos Estados Unidos e na Inglaterra

4.1. Os precedentes: Carlyle e Emerson, Ferrier e Grote

Contra a tradição empirista e psicologista, desenvolve-se na segunda metade do século XIX e nas primeiras duas décadas do século XX, tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra, forte movimento neo-idealista. Tratava-se de movimento que pretendia contrastar longa e bem arraigada tradição. Por isso, além dos apoios e de críticas inevitáveis, também não deixou de suscitar surpresa.

A propósito dele, escreveu William James: "É um estranho acontecimento essa ressurreição de Hegel na Inglaterra e aqui (nos Estados Unidos) depois dos seus funerais na Alemanha. Penso que

sua filosofia terá influência importante sobre o desenvolvimento de nossa forma liberal de cristianismo. Essa filosofia apresenta aquela ossatura quase metafísica de que essa teologia sempre teve necessidade". E, se olharmos a obra de Jacob Hutchinson Stirling (1820-1909), que é *O segredo de Hegel* (1865), devemos dizer que James não estava de modo algum errado.

Stirling foi o primeiro a apresentar a filosofia de Hegel na Grã-Bretanha "de forma relativamente inteligível e coerente" (J. Passmore). Para ele, o segredo de Hegel consistia no nexo estreito existente entre o pensamento de Hegel e o de Kant: depois de Kant, Hegel deriva necessariamente. Mas o que dizem Kant e Hegel a Stirling? As intenções apologéticas de Stirling não são mascaradas de modo algum. Escreve ele: "Kant e Hegel não tiveram outro objetivo senão o de restabelecer a fé — a fé em Deus, a fé na imortalidade da alma e a liberdade da vontade —, isto é, a fé no cristianismo como religião revelada". Era com base nisso que Stirling recomendava Kant e Hegel aos seus leitores.

Igualmente, os hegelianos norte-americanos (os chamados "hegelianos de Saint Louis"), que tanto fizeram para inserir a filosofia de Hegel na tradição filosófica norte-americana, acreditavam encontrar em sua filosofia "uma espada com a qual abater o monstro de três cabeças da anarquia na política, do tradicionalismo na religião e do naturalismo na ciência" (J. H. Muirhead).

A bem da verdade, deve-se recordar que, antes ainda que aparecessem as obras dos neo-hegelianos ingleses e norte-americanos, tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra alguns influentes "literatos filósofos", como os dois poetas Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) e William Wordsworth (1770-1850) e, depois, Thomas Carlyle (1795-1881) na Inglaterra e Ralph Wando Emerson (1803-1882) nos Estados Unidos, haviam preparado o terreno e o clima necessário para o aparecimento e também para o sucesso do neo-hegelianismo anglo-americano.

O pensamento de Schelling foi o inspirador dos ensaios literários e de muitas poesias de Coleridge e Wordsworth. Por seu turno, Carlyle tornou conhecida na Inglaterra a literatura romântica alemã. Ademais, em 1837, escreveu o seu trabalho histórico sobre *A Revolução Francesa,* onde encontramos admirada exaltação das grandes personagens da Revolução. E, em *Os heróis* (1841), Carlyle delineia uma concepção da história vista como resultado e expressão da ação dos heróis. Na trilha de Goethe, escreve Carlyle em *Sartor Resartus* (1834) que o universo é "a roupagem de Deus", um "místico tempo do espírito", um símbolo daquele poder divino que se torna patente na personalidade dos "heróis". Simultaneamente, Carlyle mostra-se muito afastado em relação à ciência, que considera inútil para a solução dos problemas filosóficos.

No mesmo período em que Carlyle atuava na Inglaterra, Ralph Wando Emerson, nos Estados Unidos, fazia-se paladino de um idealismo panteísta que vê uma Superalma como força encarnada em toda a realidade. Tudo procede do mesmo espírito, os homens e o mundo. E, enquanto o corpo humano é guiado por uma vontade, o mundo é "uma encarnação de Deus mais baixa e mais distante": o mundo é "uma projeção de Deus no inconsciente". A ordem do mundo, testemunha do espírito divino, não pode ser violada pelo homem. E, quando enveredamos pelo caminho que nos leva a infringir a ordem da natureza, não é difícil perceber que "nos tornamos estranhos na natureza". O afastamento em relação à natureza é alienação em relação a Deus. A exemplo de Carlyle, Emerson também é da idéia de que a história é feita e plasmada por grandes homens: o seu trabalho *Homens representativos* é de 1850.

Por fim, não se devem esquecer dois filósofos ingleses, que John Passmore chama de "idealistas autóctones", isto é, James Frederick Ferrier (1803-1864) e John Grote (1813-1866). Embora não muito, Ferrier conhecia o pensamento de Hegel e de Schelling, mas era entusiasta de Berkeley. Sua obra *Instituições de metafísica* (1854) pretende ser a reconstrução da metafísica depois dos danos provocados pelo ceticismo de Hume. Ele declara que seu objetivo é a busca do "ser substancial (...) e genuíno". Seu estilo não é o costumeiro estilo coloquial dos filósofos ingleses: procede muito mais através de "cadeia ininterrupta claramente demonstrativa", que parte de "verdades necessárias", definidas como "verdades cujo oposto é inconcebível, contraditório, insignificante e impossível".

Vejamos, então, como argumenta Ferrier. A exemplo de Descartes, ele sustenta que o *conhecido* não é puro objeto nem puro sujeito, e sim muito mais um-sujeito-que-conhece-um-objeto. Com base nesse pressuposto, Ferrier diz que as mentes não podem ser o Absoluto que existe independentemente. E não o podem ser porque elas existem somente enquanto apreendem os objetos. Por seu turno, os objetos também não podem ser absolutos, já que só existem enquanto são apreendidos pela mente. Mas "dizer que o Absoluto poderia ser algo que está além do conhecimento, algo do qual nós somos completamente ignorantes, na opinião de Ferrier, significa esquecer que nós só podemos ser ignorantes de um *possível* objeto de conhecimento. (Nós podemos dizer, propriamente, que somos ignorantes da causa do câncer somente se ele *tem* uma causa e se nós podemos conhecer a sua causa.)" (J. Passmore).

O empirismo e o mecanicismo foram atacados por outro idealista inglês, John Grote, cuja *Exploratio Philosophica I,* que ostenta o subtítulo de *Notas esboçadas sobre a moderna ciência intelectual* (1865), consiste, em sua maior parte, em uma série de ensaios críticos, bastante agudos, sobre Mill, Hamilton, Whewell e

Ferrier. Avesso à extensão do método científico às ciências morais, como queria Mill, Grote afirma que os *sentimentos humanos,* que se distingam dos processos fisiológicos, não são "objetos" e, por conseguinte, exorbitam do âmbito das ciências. Por fim, "a cognoscibilidade das coisas é a parte mais importante de sua realidade como ser essencial". A *cognoscibilidade* dos objetos é a sua "capacidade de se adaptar à razão": ela não é dada pela ciência, senão por um pressuposto do conhecimento que só a filosofia pode evidenciar.

4.2. F. H. Bradley e o neo-idealismo inglês

Depois de Stirling, o primeiro representante destacado do idealismo inglês, sem dúvida, foi Thomas Hill Green (1836-1882). Green foi autor de duas notáveis *Introduções* às duas partes da obra de Hume *Tratado da natureza humana* e a ele devemos ainda os *Prolegômenos à ética,* que são de 1883. Contra o empirismo de Hume, Green afirma que a consciência não pode ser reduzida a um punhado de percepções. Sem *consciência,* seria impossível reconhecer a sucessão das idéias. O sujeito ou consciência não se identifica com as idéias nem com a natureza. Entretanto, Green vê os simples indivíduos como instrumentos ou veículos de Consciência eterna e absoluta, aquela Verdade em cuja direção a história dos homens *se aproxima* continuamente. "A Consciência eterna, Deus, é, portanto, *ab aeterno* tudo o que o homem tem a possibilidade de se tornar" (N. Abbagnano).

E o que vale para o conhecimento vale também para a moralidade. Foi assim que, usando novamente as palavras de William James, Green apresentou uma "ossatura quase metafísica" para o liberalismo anglicano. Em sua *Autobiografia* (1939), R. G. Collingwood escreveu: "A escola de Green introduziu na vida pública um grupo de ex-alunos persuadidos de que a filosofia, em particular a filosofia que eles haviam aprendido em Oxford, era coisa importante e que sua missão era a de pô-la em prática. Convicção essa comum a políticos tão diversos em suas crenças como Asquith e Milner, a homens de Igreja como Gore e Scott Holland e a reformadores sociais como Arnold Toynbee (...). Através dessa influência sobre as mentes de seus alunos, a filosofia da escola de Green penetrou e fecundou, entre 1880 e 1910, todo aspecto da vida nacional".

Estudioso de Kant (em 1877, publicaria um *Relatório crítico da filosofia de Kant)* e autor de breve, mas influente livro sobre *Hegel* (1883), Edward Caird (1835-1908) era de opinião que, substancialmente e antes de mais nada, Hegel fôra teólogo. As idéias de Hegel, diz Caird, "eram constantemente guiadas pelos instintos

práticos da mais elevada vida do homem e pelo desejo de restabelecer a base moral e religiosa da existência humana, que um ceticismo revolucionário destruíra". E, sempre na opinião de Caird, a dialética de Hegel é o método da reconciliação. Desse modo, "se a religião e a ciência aparecem como opostos e irreconciliáveis, essa oposição não pode ser senão aparência: na realidade, elas *devem* integrar uma unidade mais elevada" (J. Passmore).

Green acusou Caird de ser demasiadamente hegeliano (ainda que a historiografia posterior e a mais recente nem sempre estejam de acordo com Green). E Bradley, por seu turno, disse que "Green não era (...) hegeliano e até, em alguns aspectos, era anti-hegeliano". Mas, fora de qualquer dúvida, alguém que esteve mais próximo do pensamento de Hegel foi Bernard Bosanquet (1848-1923), autor de *Lógica ou morfologia do conhecimento* (2 vols., 1888), de *História da estética* (1892) e do *Princípio da individualidade e do valor* (1912).

Precisamente nesta última obra, Bosanquet vê na *contradição* o motor do progresso. Até a vida de todo dia, com suas insatisfações e os seus constantes obstáculos, está cheia de contradições. Por essa razão e pelo seu interesse pela arte, a religião e a sociedade, o idealismo de Bosanquet definiu-o R. Metz como filosofia "faminta de experiência". E a *negatividade* não é coisa acidental nem defeito da experiência humana. A contradição é a essência da vida e é através dela que vemos como os males se transformam em bens superiores. Desse modo nos damos conta de que exatamente "a vida cotidiana, até do homem da rua, estabelece triunfalmente tudo o que, em princípio, é necessário para a afirmação do Absoluto".

Outro que se refere a Green é John Mc Taggart (1866-1925), autor de *Estudos sobre a dialética hegeliana* (1896), de *Estudos sobre a cosmologia hegeliana* (1901), de *Comentário à lógica de Hegel* (1910) e de *A natureza da existência* (2 vols., 1921-1927). Mais hegeliano no espírito do que na letra, Mc Taggart sustenta que a dialética não é o devir da Razão absoluta e que, portanto, a realidade não é de modo algum sempre racional. Já a dialética é o contínuo esforço do homem para se aproximar à Idéia. Em outros termos, o Absoluto não está presente no movimento da realidade, mas é o termo do futuro. "O tempo urge em direção à eternidade e cessa na eternidade, o que torna possível esperar pelo triunfo final do bem no mundo" (N. Abbagnano). Entretanto, segundo Mc Taggart, a idéia eterna e infinita está na consciência do homem, embora não como consciência racional, e sim como amor, "amor apaixonado que tudo absorve e tudo consuma".

Com essas rápidas pinceladas, quisemos apenas dar uma idéia do trabalho desenvolvido pelos neo-idealistas ingleses, dentre os quais, porém, a figura de maior destaque foi certamente a de

Francis Herbert Bradley (1846-1924), cuja obra principal, *Aparência e realidade,* é de 1893. Para Bradley, o mundo da nossa experiência é contraditório e incompreensível. Da forma como nos aparece, o mundo se despedaça sob as bordoadas da análise filosófica.

Com efeito, se olharmos para a antiga distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias, podemos ver, escreve Bradley, que "o raciocínio que demonstra que as qualidades secundárias não são reais possui a mesma força quando o aplicamos às qualidades primárias", que também "nos vêm unicamente da relação com um órgão do sentido". Não é válido distinguir as coisas das qualidades, já que "nós não podemos descobrir nenhuma unidade real existente independentemente das qualidades".

O mundo da nossa experiência está cheio de contradições, é inconsistente. *Ele é apenas aparências.* "A realidade definitiva é aquela que não deve se contradizer". Não há um só aspecto do mundo finito que se salve da contradição e que possa ser considerado real (N. Abbagnano). Conseqüentemente, a realidade absoluta transcende toda tentativa humana para alcançá-la. Por outro lado, o homem finito, que não consegue chegar à realidade absoluta, mas que distingue a aparência da realidade, possui essa realidade absoluta como imanente, de sorte que "todo ato de experiência, toda esfera ou grau do mundo é fator necessário do absoluto".

No absoluto, nada se perde, mas tudo se transforma. "O absoluto não tem história, embora contenha inumeráveis histórias". É desse modo que "a identidade entre o finito e o infinito, que levara Hegel a demonstrar a racionalidade intrínseca do finito e aceitá-lo como infinito, levou Bradley a negar a realidade finita como tal e exigir a sua transmutação no infinito" (N. Abbagnano). Foi precisamente na aceitação e na rejeição posterior do idealismo de Bradley que encontrou a sua gênese o pensamento filosófico de Bertrand Russell.

4.3. J. Royce e o neo-idealismo nos Estados Unidos

Depois de Emerson, o neo-idealismo foi significativamente defendido nos Estados Unidos por William Torrey Harris (1835-1909), que escreveu *A lógica de Hegel* (1890) e também foi autor de um trabalho sobre Dante, intitulado *O sentido espiritual da "Divina Comédia"* (1889). Harris também entendia o idealismo em sentido religioso. Ainda nos Estados Unidos, um adversário do monismo de Royce (do qual falaremos adiante) foi G. H. Howison (1834-1916), defensor de um *idealismo pluralista.* Em *A concepção de Deus* (1897), com efeito, Howison afirma que "a realidade, em suas várias ordens, é sociedade de espíritos eternos, na qual os membros encontram sua igualdade na tarefa comum de alcançar o

único ideal racional, o próprio Deus" (N. Abbagnano). Outro neo-idealista norte-americano foi James Creighton (1861-1924), autor de *Estudos de filosofia especulativa* (1925). Mas o filósofo norte-americano neo-idealista mais influente e conhecido é Josiah Royce (1855-1916). Autor muito fecundo, Royce registrou os melhores frutos do seu pensamento em *O mundo e o indivíduo* (2 vols., 1900-1902) e em *O problema do cristianismo* (1913).

Antes de mais nada, Royce sustenta que não é possível nos acomodarmos em nossos conhecimentos, sempre limitados e parciais. Exigimos verdade absoluta e um juiz infinito, que esteja em condições de julgar, uma vez por todas, para toda a eternidade, o erro e o mal. Em suma, o homem finito postula uma consciência absoluta. E essa consciência absoluta é Deus, no qual se integra o que é fragmentário e no qual encontram lugar e sentido até os erros, as derrotas, os defeitos e todos os esforços das consciência finitas.

A partir dessas premissas, no que se refere à sociabilidade, Royce deduz uma doutrina que guarda estreitas analogias com a doutrina cristã do corpo místico. Escreve ele: "Nós somos apenas pó se a ordem social não nos dá a vida. Se consideramos a ordem social como um nosso instrumento e nos preocupamos unicamente com as nossas sortes privadas, então ela torna-se desprezível para nós (...); mas, se modificamos a nossa atitude e servimos à ordem social, mais do que só a nós mesmos, então percebemos que aquilo a que servimos é simplesmente o nosso mais elevado destino espiritual em forma corpórea".

Esse é o ideal que Royce proclama diante de uma sociedade que impele as pessoas ao individualismo e diante de Igrejas que, em sua opinião, afastaram-se sempre mais do ideal paulino do corpo místico. Assim, Royce sustenta que a sociedade que pode fazer o indivíduo sair de sua finitude não é tanto uma sociedade real, e sim muito mais uma sociedade ideal, que está na base de todas as comunidades históricas: "É uma espécie de Igreja visível, à qual é necessário ser fiel e da qual se participa dedicando-se ao dever: assumindo a tarefa do dever, o indivíduo supera a sua natureza finita e passa a ser parte de uma comunidade que tem caráter absoluto" (M. dal Pra).

5. A reação neo-realista nos Estados Unidos

Juntamente com Moore (cujas idéias serão expostas no capítulo dedicado à filosofia da linguagem), Russell foi o representante mais significativo daquele realismo inglês que reagiu ao neo-idealismo de Bradley e Mc Taggart. Mas de Russell falaremos em capítulo à parte.

O neo-idealismo norte-americano de Royce, porém, também teve outras reações, como a de um grupo de filósofos que, em 1912, publicou influente trabalho, intitulado *O novo realismo,* no qual, no fim das contas, embora seja forte a presença do pensamento de James, são apresentadas visões próximas às do empiriocriticismo de Mach. Os filósofos que deram vida ao neo-realismo norte-americano foram E. B. Holt, W. T. Marwin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin e E. G. Spaulding.

Não satisfeito com tais idéias, outro grupo de filósofos norte-americanos publicou em 1920 outro importante livro, intitulado *Ensaios sobre o realismo crítico.* Os autores desses ensaios eram D. Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. V. Sellars e C. A. Strong. E, se os *neo-realistas* se inspiraram no empiriocriticismo de Mach, os *realistas críticos,* por seu turno, propuseram uma orientação de pensamento próxima à fenomenologia e, em parte, ligada à *teoria dos objetos* de Meinong.

Por fim, ao falar do neo-realismo, não devemos esquecer Samuel Alexander (1859-1938), pensador de origem australiana que se formou em Oxford e depois foi professor em Manchester. Alexander foi autor da obra *Espaço, tempo e divindade* (1920), onde, nas pegadas de Spencer, o universo é visto como "evolução emergente" e onde Deus não é concebido nem como causa do processo nem como causa de si, senão como o devir aberto e infinito da própria evolução. Deus não é infinito atual. "A realidade de Deus está neste tender do mundo do espaço-tempo em direção a uma qualidade mais elevada: é esforço, não termo concluído" (N. Abbagnano).

Nona parte

FENOMENOLOGIA, EXISTENCIALISMO, HERMENÊUTICA

"Na miséria da nossa vida (...), esta ciência não tem nada a nos dizer. Ela exclui em princípio aqueles problemas, os mais candentes para o homem, que, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino."

Edmund Husserl

"A última questão (...) é a de saber se, do fundo das trevas, um ser pode brilhar."

Karl Jaspers

"A liberdade consiste na escolha do próprio ser. E essa escolha é absurda."

Jean-Paul Sartre

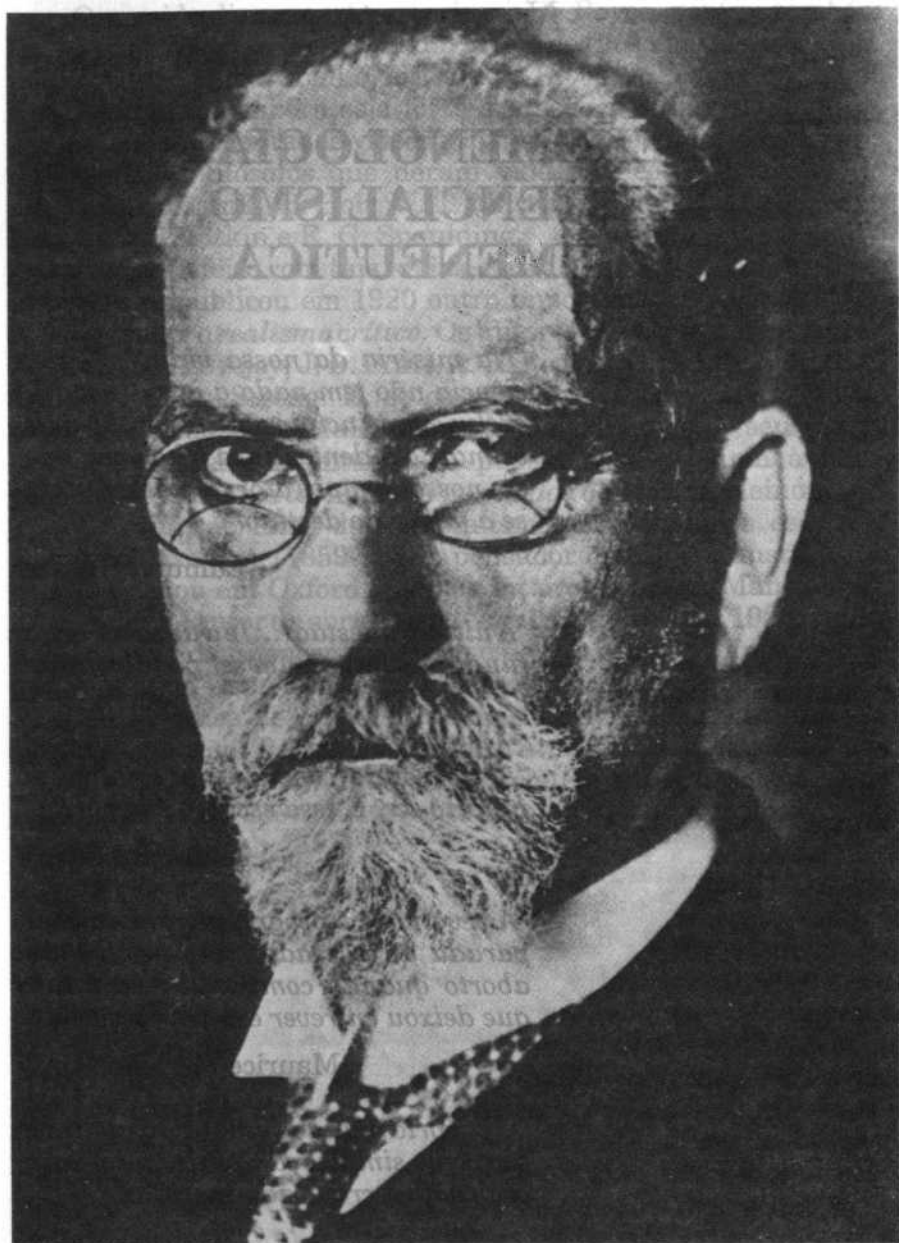
"A revolução é progresso quando comparada ao passado, mas desilusão e aborto quando comparada ao futuro que deixou entrever e depois sufocou."

Maurice Merleau-Ponty

"O próprio mundo tende (...) a aparecer ora como simples campo de exploração, ora como escravo adormecido."

Gabriel Marcel

"Quem quer compreender um texto deve estar pronto a deixar que ele lhe diga algo."

Hans Georg Gadamer

Edmund Husserl (1859-1938), fundador da fenomenologia, uma das correntes de pensamento que teve maior difusão em nossa época

Capítulo XIX

EDMUND HUSSERL E O MOVIMENTO FENOMENOLÓGICO

1. Linhas gerais

O movimento de pensamento conhecido como movimento fenomenológico está estreitamente ligado ao nome do seu iniciador e representante principal, Edmund Husserl (1859-1938). A fenomenologia, com fisionomia de traços autônomos põe-se no interior daquela rediscussão das concepções filosóficas positivistas que realizou na cultura alemã nas últimas duas décadas do século passado. Naquele período, as idéias de Marx, de Nietzsche e de Freud, idéias que depois marcariam a cultura da geração posterior, eram quase completamente ignoradas pelos professores universitários. Mas é exatamente com estes que Husserl estava em contato. E, atentos ao desenvolvimento das ciências positivas, da matéria e também das ciências histórico-sociais, eles submetem à crítica o dogmatismo positivista na concepção do conhecimento, além da confiança religiosa que os positivistas nutriam pela ciência. É por essa razão que, em determinados aspectos, a fenomenologia encontra pontos de contato de certo relevo com o neokantismo, o historicismo e a filosofia da vida.

Crítica do positivismo, portanto, a fenomenologia se apresenta também como pensamento desconfiado em relação a todo apriorismo idealista. Com isso, se insere naquele vasto movimento de pensamento caracterizado pela tendência "para o concreto", para usarmos as palavras de Jean Wahl. Nessa preocupação de construir uma filosofia ligada o mais possível a "dados imediatos" e inegáveis, com base nos quais erguer *depois* as teorias, a fenomenologia está de acordo com o pragmatismo de William

James e com o pensamento de Henri Bergson. E esse é o motivo por que ela promoveria, ou se entrelaçaria, com as concepções existencialistas de Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty.

Escreve Heidegger em *Ser e tempo:* "A expressão 'fenomenologia' significa antes de mais nada um conceito de método (...). O termo expressa um lema que poderia ser assim formulado: voltemos às próprias coisas! E isso em contraposição às construções desfeitas no ar e às descobertas casuais, em contraposição à aceitação de conceitos só aparentemente justificados e aos problemas aparentes que se impõem de uma geração à outra como verdadeiros problemas".

Portanto, a palavra-de-ordem da fenomenologia é a do *retorno às próprias coisas,* indo além da verbosidade dos filósofos e de seus sistemas construídos no ar. Mas como se fez para construir uma filosofia que se sustente? Para cumprir essa tarefa, é preciso partir de *dados indubitáveis* para com base neles construir *depois* o edifício filosófico. Em suma, procuram-se *evidências estáveis* para colocar como fundamento da filosofia: "sem evidência, não há ciência", diria Husserl nas *Pesquisas lógicas.* Os limites da evidência apodítica representam os limites do nosso saber. Assim, é preciso buscar coisas manifestas, fenômenos tão evidentes que não possam ser negados.

Essa, portanto, é a intenção de fundo da fenomenologia, intenção que os fenomenólogos procuram realizar através da descrição dos "fenômenos" que se anunciam e se apresentam à consciência depois que se faz a *epoché,* isto é, depois que são postas entre parênteses as nossas persuações filosóficas, os resultados das ciências e as convicções engastadas naquela nossa atitude natural que nos impõe a crença na existência de um mundo de coisas. Em outros termos, é preciso suspender o juízo sobre tudo o que não é apodítico nem incontrovertido até se conseguir encontrar aqueles "*dados*" que resistam aos reiterados assaltos da epoché. E os fenomenólogos encontram esse ponto de aproximação da epoché, o resíduo fenomenológico — como o chamaria Husserl —, na consciência: a existência da consciência é imediatamente evidente.

A partir dessa evidência, os fenomenólogos pretendem descrever os *modos típicos* como as coisas e os fatos se apresentam à consciência. E esses modos típicos são precisamente as *essências eidéticas.* A fenomenologia não é ciência dos fatos, e sim ciência de essências. Para o fenomenólogo, não interessa a análise desta ou daquela norma moral, porém compreender por que esta ou aquela norma são normas morais e não, por exemplo, normas jurídicas ou regras de comportamento. Da mesma forma, o fenomenólogo não se interessará (ou, pelo menos, não se interessará principalmente) em examinar os ritos e os hinos desta ou daquela religião; ao contrário,

ele se interessará por compreender o que é a religiosidade, ou seja, o que transforma ritos e hinos tão diferentes em ritos e hinos religiosos.

Naturalmente, o fenomenólogo também produzirá análises mais específicas sobre o que caracteriza essencialmente, por exemplo, o pudor, a santidade, o amor, a justiça, o remorso ou os tipos de sociedade, mas, como quer que seja a sua ciência é precisamente ciência de essências. Essências que se tornam objeto de estudo se o pesquisador, estabelecendo-se na atitude de *espectador desinteressado,* liberta-se das opiniões pré-concebidas e, sem se deixar envolver pela banalidade e pelo óbvio, saiba "ver" e consiga intuir (e descrever) aquele universal pelo qual um fato é aquilo e não outra coisa. Nós distinguimos um texto mágico de texto científico, mas como conseguimos fazê-lo senão porque utilizamos discriminantes essenciais, senão porque, talvez até sem termos consciência disso, sabemos o que é magia e o que é ciência? Como podemos dizer que este é ato de simpatia, aquele gesto de ira, este outro comportamento desesperado ou aquele outro ainda comportamento de santidade se não houvesse precisamente essências, ou seja, idéias essenciais, de simpatia, de ira, de desespero ou de santidade?

Eis, portanto, o que a fenomenologia pretende ser: *ciência, fundamentada estavelmente, voltada à análise e à descrição das essências.* Com base nisso, podemos compreender como a fenomenologia se distingue da análise psicológica ou da análise científica. Diferentemente do psicólogo, o fenomenólogo não manipula dados de fato, mas essências; não estuda fatos particulares, senão idéias universais; não se interessa pelo comportamento moral desta ou daquela pessoa, mas pretende conhecer a essência da moralidade e talvez ver se a moral é ou não fruto de ressentimento. Em suma, o fenomenólogo, cumpre funções bem diferentes das cumpridas pelos cientistas. A consciência é "intencional", é sempre consciência *de* alguma coisa que se apresenta de modo típico: a análise desses modos típicos é precisamente a função do fenomenólogo, que se pergunta e indaga sobre o que a consciência transcendental entende por amor, percepção, religiosidade, justiça, comunidade, simpatia e assim por diante.

Nesse ponto, a fenomenologia podia tomar duas direções: a idealista ou a realista. Os significados ou essências dos objetos, das instituições e dos valores são constituídos e postos pela consciência ou o olhar do teórico desinteressado os intui enquanto dados objetivos? É aqui que divergem, por exemplo, os caminhos de Husserl e de Scheler: Husserl, sobretudo o último Husserl, tomará o caminho do idealismo. Assim, o pensador que estabeleceu como programa da fenomenologia o do retorno às próprias coisas, no fim

se encontrará com a realidade única que é a consciência: a consciência transcendental, que *nulla re indiget ad existendum* e que "constitui" os significados das coisas, das ações, das instituições e o sentido do mundo (atente-se para o fato de que, aqui, *transcendental* quer dizer kantianamente o que está na nossa consciência enquanto algo independente da sensibilidade e, portanto, a priori, mas funcionalmente ordenado para a "constituição" da experiência). Scheler, por seu turno, voltará a sua análise para os valores objetivos hierarquicamente ordenados que se impõem à intuição emocional, como a luz para os olhos e o som para o ouvido.

Até aqui, citamos Husserl e Scheler. Mas o *movimento fenomenológico,* como o chamou H. Spiegelberg, é uma vasta e articulada corrente de pensamento, da qual se destacam as concepções ontológica e ética de Nicolai Hartmann, o pensamento de Heidegger, as análises de Sartre, de Merleau-Ponty e de G. Marcel, as idéias do materialista dialético Tran Duc Tao, além dos trabalhos dos discípulos ou seguidores de Husserl, como E. Contrad-Martius, E. Fionck, E. Stein, A. Reinach, L. Landgrebe, Alexander Pfänder, Oscar Becker e Moritz Geiger. Deve-se dizer ainda que a influência dos fenomenólogos sobre a psicologia, a antropologia, a psiquiatria, a filosofia moral e a filosofia da religião foi e continua sendo notável. Por isso, como escreveu A. de Welhens, "todos estão de acordo em considerar o nascimento do movimento fenomenológico como acontecimento decisivo da filosofia contemporânea".

2. As origens da fenomenologia

A fenomenologia nasceu com Husserl — e o veremos adiante — como *polêmica antipsicologista.* E uma das idéias fundamentais de Husserl e da fenomenologia é a da *intencionalidade da consciência.* Foi precisamente em relação a esses dois núcleos problemáticos que Husserl se inspirou em dois pensadores de nível notável, isto é, Bernhard Bolzano e Franz Brentano.

Bolzano (1781-1848), matemático e filósofo, padre católico e professor de filosofia da religião na Universidade de Praga até 1819 (ano em que foi afastado da cátedra e suspenso *a divinis),* nos deixou duas importantes obras: *Os paradoxos do infinito* (escritos em 1847-1848, mas publicados só em 1851) e a *Doutrina da ciência* (1837). O primeiro trabalho exerceu influência notável sobre a história do pensamento matemático. Já o segundo elabora a doutrina da "proposição em si" e da "verdade em si". A proposição em si é o puro significado lógico de um enunciado, não dependendo do fato de ele ser expresso ou pensado. Já a verdade em si é dada por qualquer proposição válida, seja ou não expressa ou pensada.

Assim, a validade de um princípio lógico, como o da não-contradição, permanece tal tanto se o pensamos ou não, tanto se o expressamos com palavras ou por escrito como se não o expressamos. As proposições em si podem derivar uma da outra e podem entrar em contradição: elas são parte de um mundo lógico-objetivo e são independentes das condições subjetivas do conhecer. É bem verdade que os neokantianos, antipsicologistas e antiempiristas distinguiam problemas de fato, relativos à origem do conhecimento, do problema de direito relativo à validade do conhecimento, entretanto é de Frege e Bolzano que Husserl retoma a crítica ao psicologismo (que pretendia fundamentar as afirmações matemáticas em processos psicológicos).

Brentano (1838-1917), também padre católico, depois saído da Igreja, foi professor na Universidade de Viena, viveu longamente em Florença e morreu em Zurique. Escreveu muito sobre Aristóteles (*A psicologia de Aristóteles,* 1867; *O cristianismo de Aristóteles,* 1882; *Aristóteles e a sua visão do mundo,* 1911; *A doutrina de Aristóteles sobre a origem do espírito humano,* 1911), mas a sua obra de maior sucesso foi *A psicologia do ponto de vista empírico* (1874).

É nesta última obra que Bretano afirma o *caráter intencional da consciência.* Na escolástica, *intentio* significava o conceito enquanto indica algo diferente de si. Segundo Brentano, precisamente, a intencionalidade é o que tipifica os fenômenos psíquicos, que sempre se referem a algo de outro. Eles se distinguem em três classes fundamentais, que são a representação, o juízo e o sentimento. Na *representação,* o objeto é puramente presente; no *juízo,* ele é afirmado ou negado; no *sentimento,* ele é amado ou odiado. Outra teoria de Brentano, à qual não podemos deixar de acenar aqui, é que, em sua opinião, toda realidade é sempre individual, ao passo que cada conhecimento capta o real em sua generalidade. Bretano foi professor de Husserl em Viena.

3. Edmund Husserl

3.1. A polêmica contra o psicologismo

Husserl nasceu em Prossnitz (na Morávia) em 1859. Estudou matemática em Berlim, onde seguiu os cursos de álgebra de Weirstrass. Laureou-se em 1883 com uma tese sobre o cálculo das variações. Em Viena, seguiu as aulas de Brentano. Em 1891, publicou *A filosofia da aritmética.* Livre docente em Halles em 1887, foi nomeado professor de filosofia em Gotinga em 1901. Neste ano, apareceram as *Pesquisas lógicas. A filosofia como ciência rigorosa* é de 1911 e as *Idéias por uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* são de 1913.

Em 1916, passou a ensinar em Friburgo, onde permaneceu até 1928, ano em que foi posto de licença. Como emérito, não pôde prosseguir sua atividade didática porque, sendo judeu, foi obstaculizado pelo regime nazista. Morreu em 1938. *A lógica formal e a lógica transcendental* é de 1929. Em 1931, foram publicadas suas conferências parisienses, sob o título de *Meditações cartesianas*. Ao morrer, Husserl deixou grande quantidade de inéditos (cerca de quarenta e cinco mil páginas estenografadas), que, salvos com grande esforço durante a guerra pelo padre belga Hermann van Breda, constituem agora o "Arquivo Husserl" de Lovaina. Desse grande volume de manuscritos foram extraídos vários livros, o mais conhecido e importante dos quais é *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental,* publicada em 1950, mas escrita em 1935-1936.

Foi em 1891, portanto, que Husserl publicou *A filosofia da aritmética*. Nesse livro, contrariamente aos "logicistas", o discípulo de Brentano sustenta a redução do conceito de número a processos psíquicos relativos à atividade de contar. Para Husserl, a matemática e a lógica chegam por fim a conceitos últimos e "elementaríssimos" não definíveis e "o que se pode fazer nesses casos é apenas mostrar os fenômenos concretos dos quais e com os quais eles são extraídos".

O trabalho de Husserl tornou-se objeto de dura análise de Frege, que afirma que o autor do livro adotou "uma concepção ingênua do número". Para Frege, a realidade é que "uma descrição dos processos mentais que precedem a enunciação de juízo numérico, ainda que exata, não pode nunca substituir uma verdadeira determinação do conceito de número. Nunca poderemos evocá-la para a demonstração de algum teorema, nem com ela aprenderemos qualquer propriedade dos números". A representação psicológica é particular, empírica e subjetiva. E a psicologia nada mais pode nos dar senão juízos de fato, ao passo que os juízos matemáticos são universais, ideais e objetivos. Segundo a definição de Frege, o número é a classe de todas as classes cujos elementos estão em correspondência biunívoca entre si.

A crítica de Frege, por um lado, e o aprofundamento do pensamento de Bolzano, por outro, levam Husserl à *rejeição do psicologismo*. Com efeito, no primeiro volume das *Pesquisas lógicas,* constituído pelos *Prolegômenos a uma lógica pura* (1900), Husserl afirma que as leis lógicas são rigorosamente universais e necessárias e precisamente por essa razão não podem depender das leis psicológicas, que, sendo generalizações obtidas por indução, não são necessárias de modo algum. Escreve ele: "Os fatos de consciência são singularidades reais, determinados temporalmente, que surgem e desaparecem. Mas a verdade é eterna ou, muito mais, é uma idéia e, como tal, supratemporal". Assim, por exemplo, o princípio

da não-contradição não é conjectura indutiva, e sim verdade universal e necessária. Com isso, chegamos à idéia de *lógica pura.*

Há verdades factuais e verdades universais e necessárias. Estas últimas são as verdades lógicas, que são comuns a todas as ciências. Toda ciência tem premissas próprias com base nas quais organiza as suas argumentações ou demonstrações. Mas, para ser válidas, essas argumentações devem ser conduzidas segundo princípios lógicos: uma argumentação é válida quando as premissas são verdadeiras e a dedução é correta. Os princípios da dedução correta são os princípios lógicos. Por isso, a lógica pura é "a teoria das teorias, a ciência das ciências".

Para sermos ainda mais explícitos, a validade do princípio da não-contradição é ilimitada, segundo Husserl, e a evidência desse princípio não depende do sentimento de certeza que acompanha a sua formulação, mas é muito mais a sua validade apodítica que gera esse sentimento. Não só os princípios lógicos são evidências apodíticas, mas também as leis básicas da matemática pura. E também são objetos ideais a idéia de "vermelho" ou de "altura" (de um som) ou ainda proposições como "o vermelho é cor" ou "a altura não é cor", cuja validade não depende dos dados de observação. Também categorias como a conjunção, a disjunção etc., são irredutíveis a fatos de observação e o seu uso equivocado leva imediatamente a contra-sensos (por exemplo, "amarelo é rumor"), em relação aos quais podemos ver, com evidência apodítica, que "não pode corresponder nenhum conteúdo".

3.2. A intuição eidética

As proposições universais e necessárias são condições que tornam possível uma teoria, sendo diferentes das proposições obtidas indutivamente da experiência. Na base desses dois tipos de proposições, Husserl coloca a distinção entre intuição de um dado de fato e intuição de uma essência. Husserl fala de intuição das essências na segunda *Pesquisa lógica* e no primeiro capítulo das *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica,* ainda que nas *Pesquisas lógicas* ele ainda não use o termo *essência (Wesen),* mas sim o de *espécie.*

As *Idéias* começam com o capítulo intitulado *Fato e essência.* Husserl está persuadido de que o nosso conhecimento começa com a experiência, ou seja, com a experiência de coisas existentes, de *fatos.* A experiência nos oferece continuamente dados de fato, aqueles *dados de fato* com os quais nos vemos às voltas na vida cotidiana e dos quais também se ocupa a ciência. Um fato é o que acontece *aqui* e *agora:* é algo *contingente,* podendo ser ou não ser. Este som de violino poderia até não existir, por exemplo.

Mas, quando um *fato* (este som, esta cor etc.) se nos apresenta à consciência, juntamente com o fato captamos uma essência (*o* som, *a* cor etc.). Nas ocasiões mais díspares, podemos ouvir os sons mais diversos (clarim, violino, piano etc.), mas neles reconhecemos algo de comum, uma *essência comum*. No fato, sempre se capta uma essência. O individual se anuncia para a consciência através do universal. Quando a consciência capta *um fato aqui e agora,* ela capta também a essência, o *quid* desse fato particular e contingente que é caso particular: *esta* cor é caso particular da essência "cor", *este* som é caso particular da essência "som", este ruído é caso particular da essência "ruído" etc.

As essências, portanto, são os modos típicos do aparecer dos fenômenos. E não é que nós abstraiamos as essências da comparação de coisas semelhantes, como queriam os empiristas, já que a semelhança já é essência. Nós não abstraímos a idéia ou essência de "triângulo" da comparação de muitos triângulos: o que ocorre é que este, esse e aquele são triângulos porque são casos particulares da idéia de triângulo. *Este* triângulo isósceles desenhado no quadro-negro existe aqui e agora, com estas dimensões e não outras. Esse é um dado de fato particular. Mas nele captamos uma essência.

E o conhecimento das essências não é conhecimento mediato, obtido através da abstração ou comparação de vários fatos, como se repete: *para comparar vários fatos, é preciso já ter captado uma essência, isto é, um aspecto pelo qual eles são semelhantes.* O conhecimento das essências é *intuição.* É intuição diferente daquela que nos permite captar os fatos particulares. É a ela que Husserl chama *intuição eidética* ou intuição da essência *(Wesen,* eidos). Trata-se de conhecimento distinto do conhecimento do fato. Os fatos particulares são casos de essências eidéticas.

Essas essências eidéticas, portanto, não são objetos misteriosos ou evanescentes. É verdade que só os fatos particulares são reais e que os universais não são reais como os fatos particulares. Os universais, isto é, as essências, são conceitos, ou seja, objetos ideais, que, porém, nos permitem classificar, reconhecer e distinguir os fatos particulares dos quais a consciência, quando eles se lhe apresentam, reconhece o *hic et nunc,* mas também o *quid.*

3.3. Ontologias regionais e ontologia formal

A fenomenologia pretende ser *ciência de essências* e não de dados de fato. Ela é fenômeno-logia, ou seja, "ciência dos fenômenos", porém seu objetivo é o de *descrever* os *modos típicos* com os quais os fenômenos se apresentam à consciência. E essas modalidades típicas (pelas quais *este* som é um som e não uma cor ou um

ruído ou pelas quais *este* desenho é de um triângulo e não de outra coisa) são precisamente as essências.

A fenomenologia, portanto, é ciência de experiência, não, porém, de dados de fato. Os objetos da fenomenologia são as essências dos dados de fato, são os universais que a consciência intui quando a ela se apresentam os fenômenos. E nisso consiste a *redução eidética,* isto é, a intuição das essências, quando, na descrição do fenômeno que se apresenta à consciência, sabemos prescindir dos aspectos empíricos e das preocupações que nos ligam a eles.

Nesse sentido, as essências são *invariáveis.* E são obtidas através do que, nos escritos póstumos de Husserl, é chamado "método da variação eidética": toma-se determinado exemplo de um conceito que se quer explicar e depois, pouco a pouco, se introduzem variações nas propriedades, as quais são submetidas a variações até se chegar a um ponto em que não se pode mais variar, caso contrário já não se teria a ver com o mesmo conceito. Escreve De Boer: "As propriedades essenciais são o limite invariável da variação".

Esse tipo de análise não é novo. Dele encontramos um famoso exemplo na segunda *Meditação* de Descartes, quando ele se pergunta qual é a essência das coisas corpóreas. Descartes recorre ao exemplo de um pedaço de cera, que tem certo cheiro, cor e sabor e possui forma precisa. Quando, porém, levamos o pedaço de cera perto do fogo, todas essas propriedades mudam. Entretanto, uma propriedade a cera conserva: a propriedade pela qual ela ocupa dado espaço. A partir disso, Descartes concluía que a extensão é a essência da matéria.

É óbvio que essas essências não existem somente no interior do mundo perceptivo: fatos como recordações, esperanças ou desejos também têm a sua essência, isto é, se apresentam à consciência de modo típico. Ademais, a distinção entre um *fato* (que é um *isto)* e uma *essência* (que é um *quid)* permite a Husserl justificar a lógica e a matemática. As proposições lógicas e matemáticas são juízos universais e necessários porque são relações entre essências. E, sendo relações entre essências, as proposições lógicas e matemáticas não recorrem à experiência como fundamento de sua validade. A proposição pela qual "os corpos caem com movimento uniformemente acelerado" é afirmação de fato e, portanto, necessita de experiências que confirmem sua validade, ao passo que a proposição que afirma "a soma dos ângulos internos de um triângulo euclideano é de 180 graus "não necessita da experiência para ter sua validade: com efeito, ela expressa uma relação entre essências.

Mas não é só isso. O fato de a consciência poder efetivamente referir-se a essências ideais não legitima somente uma análise dos modos típicos em que se apresentam os fenômenos perceptivos,

nem apenas a distinção das proposições lógicas e matemáticas das propriedades das ciências empíricas: o fato da referência às essências ideais abre à fenomenologia a exploração e a descrição do que Husserl chama de "ontologias regionais". Nesse sentido, "regiões" são a natureza, a sociedade, a moral e a religião. O estudo dessas ontologias regionais se propõe captar e descrever as essências, isto é, as modalidades típicas com que aparecem à consciência os fenômenos morais, por exemplo, ou os fenômenos religiosos. Nessa linha, Max Scheler daria contribuições importantes à fenomenologia dos valores e Rudolf Otto procuraria captar o que tipifica a experiência religiosa ou experiência do sagrado. A essas ontologias regionais, Husserl contrapõe a ontologia formal, que depois identifica com a lógica.

3.4. A intencionalidade da consciência

A fenomenologia, portanto, é ciência das *essências,* isto é, dos *modos típicos* do aparecer e manifestar-se dos fenômenos à consciência, cuja característica fundamental é a da *intencionalidade.* Com efeito, a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa. Quando eu percebo, imagino, penso ou recordo, eu percebo, imagino, penso ou recordo *alguma coisa*. Por isso se pode ver, diz Husserl, que a distinção entre sujeito e objeto é dada imediatamente: o sujeito é um eu capaz de atos de consciência como perceber, julgar, imaginar e recordar; já o objeto é o que se manifesta nesses atos, ou seja, corpos percebidos, imagens, pensamentos, recordações. Por isso, devemos distinguir ainda o *aparecer* de um objeto do *objeto* que aparece. E, se é verdade que *conhecemos* o que aparece, para Husserl, também é verdade que *vivemos* o aparecer do que aparece. Nas *Idéias,* Husserl chama de *noese* o ter consciência e *noema* aquilo de que se tem consciência. E, entre os diversos noemas, como sabemos, Husserl distingue claramente os *fatos* das *essências.*

A consciência, portanto, é intencional. Como escreve Husserl, "a intencionalidade é o que caracteriza a consciência de modo significativo". Os nossos atos psíquicos têm a característica de se referirem sempre a um objeto, pois sempre fazem aparecer objetos. Escreve Husserl: "Não vejo sensações de cores, senão coisas coloridas, nem ouço sensações de som, senão a canção da cantora". Entretanto, deve-se notar que, em Husserl, o caráter intencional da consciência, em si mesmo, não implica concepção realista. Em outros termos: a consciência refere-se a outra coisa, isto, porém, não significa que essa outra intencionalidade da consciência deixa pendente a controvérsia entre realismo e idealismo.

O que importa, no entanto, é descrever o que efetivamente se dá à consciência, o que nela se manifesta e nos limites em que se

manifesta. E o que se manifesta e aparece é o *fenômeno,* em que por "fenômeno" não devemos entender a "aparência" contraposta à "coisa em si": eu não escuto a aparência de uma música, eu escuto a música; eu não sinto a aparência de um perfume, eu sinto o perfume; nem tenho a aparência de uma recordação, eu tenho uma recordação. Conseqüentemente, o "princípio de todos os princípios" enunciado por Husserl nas *Idéias* é o seguinte: "Toda intuição que apresenta originariamente alguma coisa é, por direito, fonte de conhecimento; tudo aquilo que se apresenta a nós originariamente na intuição (que, por assim dizer, se nos oferece em carne e osso) deve ser assumido assim como se apresenta, mas também apenas nos limites em que se apresenta".

3.5. A *epoché* ou redução fenomenológica

Através desse princípio, Husserl pensava fundamentar a fenomenologia como ciência rigorosa, como ciência voltada para as coisas, para as próprias coisas, como ciência que está voltada para ver como são as coisas. *Zu den Sachen selbst!* ("Vamos às coisas!") torna-se o lema da fenomenologia. E é precisamente a fim de ir às coisas, às coisas em carne e osso, ou seja, a fim de encontrar pontos sólidos e dados indubitáveis, coisas tão manifestas a ponto de não poderem ser postas em dúvida e sobre as quais poder saber uma concepção filosófica consistente, que Husserl propõe a *epoché* ou redução fenomenológica, como método da filosofia.

A epoché tem alguma analogia com a dúvida cética (dúvida cética da qual tira o nome, *époché*) e também com a dúvida metódica cartesiana. Entretanto, fazer *epoché* não significa propriamente duvidar. Fazer *epoché* significa muito mais suspender o juízo, antes de mais nada, sobre tudo o que nos dizem as doutrinas filosóficas, com seus inconcludentes debates metafísicos, sobre o que dizem as ciências, sobre aquilo que cada um de nós afirma e pressupõe na vida cotidiana, isto é, sobre as crenças que tecem aquilo que Husserl chama de *atitude natural.*

A *atitude natural* do homem é feita de persuasões variadas, úteis e necessárias à vida cotidiana. E a primeira dessas persuasões é a de que vive em um mundo de coisas existentes. Essas persuasões, porém, não possuem evidência constritiva e, conseqüentemente, devem ser postas entre parênteses. Não é que o filósofo duvide delas: ele muito mais as põe fora de uso, *não as utilizando como fundamento de sua filosofia,* já que, se a filosofia quer ser ciência rigorosa, deve pôr como seu fundamento somente o que é indubitavelmente evidente.

Por conseguinte, da minha persuasão de que o mundo existe, eu não devo deduzir nenhuma proposição filosófica, pelo motivo de

que a existência do mundo, fora da consciência que a percebe, não é de modo algum indubitável. Como homem, o filósofo crê na existência do mundo e, ainda como homem, não pode deixar de crer em muitas outras coisas na vida prática, mas, como filósofo, ele não pode partir delas. E não pode partir tampouco dos resultados da pesquisa científica, em virtude do fato de que, embora procedendo crítica e rigorosamente no seu âmbito, as ciências interpretam, aceitando-os "ingenuamente", os dados da experiência comum, sem se perguntar se eles resistem à pressão da epoché, ou seja, se são realidades indubitáveis. Escreve o fenomenólogo italiano Enzo Paci: "O objetivo da *epoché* é o desocultamento. O mundo está sempre lá. A sua existência não constitui *problema.* O problema que a *epoché* quer resolver é outro: qual é o *significado*, qual é o *fim* do mundo, antes de tudo e originariamente para mim e depois para todos os sujeitos?"

Nem as doutrinas filosóficas, nem os resultados da ciência, nem as crenças da atitude natural, até as mais óbvias, podem constituir pontos de partida indubitáveis, que são precisamente aquilo de que necessita a filosofia concebida como ciência rigorosa. Todas essas crenças, pois, devem ser postas entre parênteses. Mas existe alguma coisa da qual não se possa duvidar e que não se deixa pôr entre parênteses? Se existe, o que é isso que pode resistir à epoché? Pois bem, para Husserl, o que resiste aos ataques da epoché, ou seja, o que não se pode pôr entre parênteses, é a consciência ou subjetividade. Aquilo cuja existência é absolutamente evidente é o *cogito* com os seus *cogitata,* a consciência à qual se manifesta tudo aquilo que aparece. A consciência, portanto, é o resíduo fenomenológico que resiste aos continuados assaltos da epoché.

Mas a consciência, prossegue Husserl, não é apenas a realidade mais evidente, e sim também realidade absoluta: como ele escreve nas *Idéias,* é o fundamento de toda realidade, é aquela realidade que *nulla re indiget ad existendum.* O mundo, diz Husserl, é "constituído" pela consciência. Alguns intérpretes entenderam essa "constituição" do mundo pela consciência no sentido de que é a consciência que *dá significado* ao mundo. Ora, como comenta com agudeza Sofia Vanni-Rovighi, é preciso ver se "dar significado" significa *criar* o significado ou *revelá-lo.*

Husserl nem sempre é claro sobre esse problema, parecendo oscilar do primeiro para o segundo significado em períodos diversos do desenvolvimento do seu pensamento. Nem está claro como o eu transcendental que Husserl pensa ser o resíduo fenomenológico (o cogito de Descartes é para Husserl um limbo daquele mundo que deve ser submetido à *epoché)* se concilia com o caráter monádico e singular do eu: "Sou eu, sou eu quem exerce a *epoché,* sou eu que

interrogo o mundo como fenômeno, aquele mundo que vale agora para mim no seu ser e em seu ser tal, com todos os homens que ele compreende, dos quais estou tão plenamente certo; portanto, sou eu, que estou acima de todo ente natural que tenha sentido para mim; sou eu o pólo subjetivo da vida transcendental na qual, em primeiro lugar, o mundo tem sentido para mim puramente como mundo: em minha plena concretude, eu abranjo tudo isso".

3.6. A crise das ciências européias e o "mundo da vida"

Em 1954, apareceu postumamente *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental,* última obra de grande fôlego de Husserl, na qual trabalhou até quase a sua morte. A crise das ciências, obviamente, não é a crise de sua cientificidade, e sim a crise que elas, as ciências em geral, têm significado e podem significar para a existência humana. Escreve Husserl: "A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, a visão de conjunto do mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas e com que se deixou deslumbrar pela "prosperity" que daí derivava significou o afastamento dos problemas decisivos para uma autêntica humanidade. As meras ciências de fatos criam meros homens de fato".

O objeto da crítica de Husserl constitui-se pelo *naturalismo* e o *objetivismo,* a pretensão pela qual a verdade científica é a única verdade válida e a idéia a ela ligada de que o mundo descrito pelas ciências seria a verdadeira realidade. E Husserl traça a história dessa pretensão e dessa idéia, a começar por Galileu e Descartes. Mas, escreve ele, "na miséria da nossa vida, (...) essa ciência não tem nada a nos dizer. Em princípio, ela exclui aqueles problemas que são os mais candentes para o homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino: os problemas do sentido e do não-sentido da existência humana em seu conjunto".

Na opinião de Husserl, em sua generalidade e em sua necessidade, esses problemas exigem solução radicalmente fundada: eles "concernem ao homem no seu comportamento diante do mundo circunstante, humano e extra-humano, o homem que deve escolher livremente, o homem livre de plasmar-se a si mesmo e ao mundo que o circunda". Pergunta-se Husserl, "o que tem a dizer essa ciência sobre a razão e sobre a não-razão, o que tem ela a dizer sobre nós, homens, enquanto sujeitos dessa liberdade? Obviamente, a mera ciência de fatos não tem nada a nos dizer a esse respeito: ela, precisamente, abstrai de qualquer sujeito".

Para Husserl, o fato é que o conceito positivista de ciência encostou todas aquelas questões que constituem os problemas últimos e supremos. A crise das ciências, pois, é "a queda da

intencionalidade filosófica", é a "queda do naturalismo", é a redução da racionalidade à racionalidade científica. Assim, o "categorial", isto é, as categorias científicas, substitui-se ao concreto, ao pré-categorial, vale dizer, ao mundo-da-vida *(Lebenswelt).*

O mundo da vida é o âmbito de nossas originárias "formações de sentido", é o conjunto das superações realizadas antes do nascimento da ciência, âmbito e conjunto que as ciências adotam sem maior discussão e sem atentar para o fato de que estão acima delas. A geometria — e esse é o exemplo dado por Husserl — tem às suas costas todo um mundo de percepções, de medidas efetuadas tentativamente com o olhar ou então caminhando sobre o terreno. No exame técnico dos documentos, o historiador pressupõe todo um mundo de intencionalidades comunicativas e significantes. O jurista trabalha cientificamente sobre os códigos. Mas, atrás dele pulula todo o mundo humano dos sentimentos, das exigências, das finalidades e das intenções.

O drama da época moderna é o drama que começou com Galileu: ele recortou do mundo-da-vida a dimensão físico-matemática, que depois passou a ser considerada como *vida concreta.* "Galileu viveu na ingenuidade da evidência apodítica". Naturalmente, a filosofia reconhece a função da ciência e da técnica, mas, como escreve Enzo Paci, a função da filosofia "é a de libertar a história da fetichização da ciência e da técnica". Vista desse modo, "a fenomenologia é filosofia primeira que se liberta da clausura do mundo, anulando-o, para descobrir na humanidade a liberdade de se transcender em direção a novos horizontes". E o padre Van Breda (diretor do Arquivo Husserl, de Lovaina) observa que, "dada a tendência irresistível a objetivar de modo absoluto o conteúdo da consciência para basear-se nesse conteúdo, a redução deve ser sempre retomada, não podendo jamais ser considerada como completamente realizada".

Desse modo, a filosofia que leva à descoberta do fato de que toda objetividade não é absoluta e é superável é o próprio sentido da vida. Em suma, analisando o mundo da vida, a filosofia se abre sempre para novos horizontes. Por detrás das concretizações que pretendem se absolutizar e esclerosar, ela descobre a atividade e a criatividade intencional da subjetividade. E, como disse Tran Duc Tao, o conteúdo real da subjetividade transcendental é a humanidade real, único sujeito histórico.

O que a fenomenologia transcendental quer (como escreveram Lothar Keltkel e René Schérer) "é somente fazer a humanidade tomar consciência do fato de que ela é sujeito e que sempre o foi, através dos projetos falidos e das confusões". E é assim que Husserl pode justificar a afirmativa pela qual, "com a nossa atividade filosófica, somos os funcionários da humanidade". Funcionários

que põem a humanidade em condição de se *autocompreender* no seu contínuo desenvolvimento, "não ao modo de crescimento orgânico cegamente passivo", e sim "em autônoma liberdade": de se autocompreender para não sucumbir ao grave perigo do "dilúvio cético".

4. Max Scheler

4.1. Contra o formalismo kantiano

Escreve Hans-Georg Gadamer: "Pode parecer incrível, mas, no entanto, se hoje se pergunta a um jovem ou até a um ancião que se interesse por filosofia, descobre-se que não sabe quem foi Max Scheler. Poderá até dizer muito vagamente que foi pensador católico, autor de importante 'ética material dos valores' e que, de certa forma, pertencia ao movimento fenomenológico que tinha em Husserl seu fundador e em Heidegger, *rigth or wrong,* seu continuador. De qualquer forma, a consciência filosófica contemporânea não reconhece a Scheler presença comparável à de Husserl ou à Heidegger. Como é possível? Quem era realmente Max Scheler?"

Max Scheler (1875-1928) era "gênio" vulcânico. Duas coisas o ligaram à fenomenologia: "a aversão pelas construções abstratas e a capacidade de captar intuitivamente a verdade da essência". Scheler é autor de obras cheias de idéias interessantes e novas *(O ressentimento da edificação das morais,* 1912; *Crise dos valores,* 1919; *O eterno no Homem,* 1921; *A posição do homem no cosmos,* 1928; *As formas do saber e a sociedade,* 1926; *Essência e formas da simpatia,* 1923), mas sua obra mais conhecida é *O formalismo na ética e a ética material dos valores,* que apareceu pela primeira vez no "Jahrbuch" de Husserl entre 1913 e 1916. Nesse trabalho, Scheler estende a aplicação do método fenomenológico ao campo da atividade moral.

Scheler era decidido adversário da concepção ética kantiana. Kant pusera a questão ética na alternativa entre *dever* e *prazer.* Ou seja, quer-se alguma coisa porque o exige a lei moral ou porque essa coisa causa prazer. Mas, se aceitamos este último caso, então passa a nos faltar qualquer base de avaliação objetiva. Conseqüentemente, a fim de justificar as avaliações morais, é preciso definir o bem em relação à lei moral, que só é tal se universalizável. Essa *ética imperativa,* para Scheler, é arbitrária. Ela diz "tu deves porque deves", mas a ordem não é justificada. É uma ética do ressentimento (e o ressentimento é a "tensão entre o desejo e a impotência"), que, em nome do dever, esteriliza e bloqueia a plenitude e a alegria da vida.

Para Scheler, porém, não é o dever que constitui o conceito fundamental da ética, e sim o *valor.* E Kant não distinguiu os *bens* dos valores. Os bens são *coisas* que têm valor. E os valores, por seu

turno, são essências no sentido husserliano, isto é, são aquelas qualidades pelas quais os bens são coisas boas: por exemplo, uma máquina é um bem e o seu valor é a utilidade; uma pintura é um bem, mas o é pelo valor da beleza; um gesto é um bem, pelo valor de sua nobreza; uma lei é um bem, mas pelo valor da justiça. Substancialmente, *os bens são fatos e os valores são essências.*

Scheler está pronto a reconhecer os méritos de Kant, que seriam: a recusa a derivar o critério da conduta moral através de uma indução a partir de fatos empíricos; o fato de ter procurado construir uma lei moral *a priori* universal; a negação da ética do sucesso e o fato de recorrer à interioridade da lei moral. Mas, na opinião de Scheler, todos esses méritos se anulam pela fundamental e errada equação com a qual Kant identifica a priori como *formal.* É precisamente contra essa identidade que se volta o pensamento de Scheler, o que se mantém fiel ao apriorismo e à universalidade da norma moral, definindo, porém, materialmente, isto é, concretamente, a esfera dos valores. O que Scheler sustenta é a existência de *proposições a priori* (vale dizer, necessárias e universais) e, no entanto, *materiais,* já que as matérias sobre as quais elas versam não são fatos, e sim essências, isto é, os valores. Desse modo, Scheler pretende chegar à fundação de uma ética a priori, não formal, mas material (aqui, "material" se opõe a "formal"): ética material dos valores e não dos bens.

4.2. Valores "materiais" e sua hierarquia

Assim, contra Kant, Scheler afirma o primado do valor sobre o dever. Aquilo que falta à ética de Kant é o reconhecimento do "valor material", a consciência de que o homem se encontra circundado por um *cosmos* de valores que ele não deve produzir, mas somente reconhecer e descobrir. E os valores não são objeto de atividade teórica, senão de *intuição emocional.* Scheler diz que pretender captar os valores com o intelecto equivaleria à pretensão de ver um sonho. Não passa de preconceito negar a intencionalidade do sentimento, sua capacidade de "ver" essências e captar valores: trata-se de preconceito que deriva de outro preconceito, segundo o qual apenas o intelecto dá origem a atividades intelectuais. Para Scheler, porém, há "uma eterna e absoluta legitimidade dos sentimentos, absoluta como a lógica pura, não, porém, redutível de modo algum à legitimidade típica da atividade intelectual". E o que o sentimento vê são as essências como valores. Diz ele: "Existe um modo de experiência cujos objetos são inacessíveis ao intelecto: este, em relação a eles, é tão cego como o vinho em relação às cores. Esse modo de experiência nos põe diante dos objetos autênticos e da ordem eterna existente entre eles, isto é, os valores e sua hierarquia".

Para tornar as coisas mais compreensíveis, podemos dizer que nós possuímos um instrumento inato, a *intuição sentimental,* que capta aqueles valores objetivos pelos quais as coisas são bens e que capta e reconhece a hierarquia existente entre esses valores. Esses valores, cada um dos quais se encontra encarnado em pessoa ou modelo-tipo, são enunciados e propostos por Scheler na seguinte sucessão hierárquica:

1. valores sensoriais (alegria-tristeza, prazer-dor)	gozador
2. valores da civilização (útil-danoso)	técnico
3. valores vitais (nobre-vulgar)	herói
4. valores culturais ou espirituais	gênio
a) estéticos (belo-feio)	artista
b) ético-jurídicos (justo-injusto)	legislador
c) especulativos (verdadeiro-falso)	sábio
5. valores religiosos (sagrado-profano)	santo

Esse cosmos de valores e sua hierarquia (pela qual se vai dos valores religiosos aos sensoriais, em ordem de preferência) capta-os ou reconhece-os a intuição ou visão emocional, que nos põe imediatamente em contato com o valor, independentemente da vontade e do dever, condicionados e baseados precisamente na intuição do valor. Não é verdade, por conseguinte, que aquilo que não é racional seja sensível: há uma atividade espiritual extrateórica, a intuição emocional. Em suma, existe o que Pascal chama *l'ordre du coeur.*

4.3. A pessoa

Essas idéias sobre os valores e sua hierarquia permitem a Scheler, por um lado, refinadas análises críticas do subjetivismo ético no mundo moderno e delineamento agudo da antropologia do "burguês" (isto é, do homem ressentido e desconfiado, fanatizado pelo valor do útil e insensível ao valor do trágico), e, por, outro lado, permitem-lhe a construção de uma antropologia personalista, da qual emerge um sujeito como *ser espiritual* e como *pessoa.*

O homem é capaz de se perguntar *o que é* uma coisa em si mesma e capaz de captar *essências,* prescindindo do interesse vital que as coisas possam ter para mim ou para ti. O homem, portanto, escreve Scheler, em *A posição do homem no cosmos,* é capaz "de desvincular-se do poder, da pressão, do laço com a 'vida' e do que lhe pertence". E, nesse sentido, ele é um ser espiritual, não mais ligado "aos impulsos e ao ambiente", sendo assim "aberto ao mundo" — aliás, é assim que ele "tem um mundo". Enquanto sujeito espiritual, o homem é *pessoa,* ou seja, centro de atos intencionais. A pessoa não é o eu transcendental, mas indivíduo concreto, é a unidade orgânica

de sujeito espiritual que se serve do corpo como instrumento para realizar esses valores.

Dessa concepção de pessoa deriva a idéia scheleriana de ascese mundana, que vai além do hedonismo sensualista e do ascetismo patológico, evita o solipsismo e instaura a tríplice relação de abertura do homem com a natureza, com o próximo e com Deus.

Para Scheler, a pessoa não é sujeito que considera a natureza pragmaticamente apenas como objeto a dominar: quase franciscanamente, a pessoa sabe se colocar na atitude extática de abertura para as coisas. Ademais, a pessoa está originariamente em relação com o eu-do-outro. E essa relação vai das formas mais baixas de sociabilidade ao ponto culminante, representado pela relação de amor. A forma mais baixa de sociabilidade é a *massa,* que nasce do contágio emotivo; depois, vem a *sociedade,* que nasce do contrato social; a ela, segue-se a *comunidade vital* ou nação; depois, temos a *comunidade jurídico-cultural* (Estado, escola, círculo) e, por fim, a *comunidade de amor,* a Igreja.

Em *Essência e formas da simpatia,* Scheler considera a *simpatia* como o fundamento único autêntico da relação interpessoal: com efeito, a simpatia garante a autonomia da pessoa e a possibilidade da comunicação e da compreensão. A simpatia não é o contágio emotivo que se desencadeia nas massas e que pode chegar até à *fusão* emotiva. Escreve Scheler: "A verdadeira função da simpatia consiste em destruir a ilusão solipsista e em nos revelar a realidade do outro enquanto outro como dotada de valor igual ao da nossa".

A simpatia, porém, tem limites. Com efeito, ela é uma forma de compreensão que se tem do interior e nos limites daquelas relações que nos ligam com as outras pessoas: eu experimento simpatia por outra pessoa enquanto e nos limites em que ela pertence à minha nacionalidade, à minha família, ao meu círculo de amigos, à minha coletividade e assim por diante. Só o *amor,* afirma Scheler, pode superar os limites com que se defronta a simpatia e instaurar uma relação de profundidade. Entretanto, mais ainda do que a simpatia, o amor exalta a autonomia e a diversidade do outro. O verdadeiro amor não considera nunca o outro como idêntico a si mesmo. "O amor verdadeiro consiste em compreender suficientemente outra individualidade modalmente diferente da minha, em poder me pôr em seu lugar ainda que considerando-a como outra em relação a mim e diferente de mim e, no entanto, com calor emocional e sem reservas, afirmando a sua própria realidade, o seu próprio modo de ser". Precisamente por essa profundidade e radicalidade, Scheler estabelece o amor como o fundamento da própria simpatia. O amor se dirige para o que o outro tem de válido. Volta-se para a natureza, para a pessoa humana e para Deus, para o que eles têm de *outro* em relação ao que ama.

Sobre a relação com Deus, aliás, Scheler escreveu um dos mais significativos livros de fenomenologia da religião: *O eterno no homem.* Diz ele que a primeira evidência filosófica é a de que existe algo, ou seja, de que não existe o nada. E é da consciência de que existe algo que nasce a estupefação diante do ser: "Quem não olhou o Nada no abismo do absoluto não se dará conta da eminente positividade do conteúdo da intuição de que existe algo e não o nada". Mas, depois dessa primeira evidência, apresenta-se a evidência imediata de que *existe um ser absoluto,* caracterizado pela aseidade, a onipotência e a sacralidade. Tais características são intuídas por ato de percepção imediata, a que corresponde um sentimento de "criaturalidade". Na experiência religiosa, temos a revelação do Sagrado. E a ela, que é graça, o homem responde com a fé. O homem só pode saber *de* Deus *em* Deus. Escreve Scheler: "O Deus da consciência religiosa *existe* e vive exclusivamente no ato religioso, não no pensamento metafísico, baseado em conteúdos e realidades extra-religiosos. A religião não tende para o conhecimento racional da realidade originária *(Weltgrund),* mas é a salvação do homem através da comunhão de vida com Deus, uma divinização". O Deus da religião e salvador da pessoa, conseqüentemente também é pessoa. Por tudo isso, a teologia negativa é mais profunda e autêntica do que a teologia positiva.

4.4. **Sociologia do saber**

Em 1923, a ontologia personalista e teísta de Scheler sofreu reviravolta, no sentido de que ele orientou suas pesquisas (que ficaram incompletas por sua morte prematura) na direção de um panteísmo evolucionista. A intenção de Scheler era a de construir uma imponente "antropologia filosófica", da qual restam, como documentação, breves e agudos escritos. Aqui, será possível apenas acenar para a contribuição dada por Scheler à sociologia do conhecimento, isto é, àquele âmbito de pesquisas relativas à influência dos fatores sociais (classes, segmentos, Igreja etc.) sobre as produções mentais (filosofia, moral, direito etc.).

Contra o espiritualismo abstrato, Scheler volta sua atenção para a impotência de realização dos fatores espirituais e, contra o determinismo naturalista, reivindica a autonomia e a influência do espírito. Como quer que seja, o condicionamento social do saber diz respeito, em primeiro lugar, às *formas do saber,* que são modos de entrar em contato com a realidade física, psíquica e espiritual. Scheler se remete à "lei dos três estágios" de Comte e distingue três formas de saber, que, no entanto, não se sucedem uma à outra, como queria Comte, mas são co-possíveis em qualquer época.

Tais formas de saber são as seguintes:

a) O *saber religioso,* que diz respeito à salvação definitiva da pessoa através da relação com o Ser supremo. É o saber-de-salvação.

b) O *saber metafísico,* que põe o homem em relação com a verdade e os valores. É o saber "formativo".

c) O *saber técnico,* que permite ao homem a utilização da natureza e o domínio sobre ela.

Em cada época, diz Scheler, ocorre que uma forma de saber prevalece sobre as outras, mas não as exclui. Para ele, o relevante é a relação interfuncional que se estabelece entre cada uma dessas formas de saber e certas estruturas sociais, como, por exemplo, entre realismo filosófico e sociedade feudal, entre o nominalismo e a crise do feudalismo, entre o triunfo da burguesia e o racionalismo mecanicista, entre capitalismo e positivismo e assim por diante. Mas o estudo do condicionamento social do saber não impede Scheler de analisar os laços interfuncionais entre as diversas formas de saber: teológico, metafísico e científico. E certamente é de grande interesse o estudo que Scheler realiza sobre a relação entre o monoteísmo judáico-cristão e a ciência.

A religião não tem nada a temer da ciência. Uma religião só pode entrar em contraste com outra religião ou com uma metafísica, mas não com a ciência. Entretanto, os âmbitos do conhecimento humano devem perder o seu sacral para poderem ser investigados cientificamente. Escreve Scheler na *Sociologia do saber:* "Enquanto, para um dado grupo, a natureza está cheia de forças pessoais e voluntárias, divinas e domoníacas, ela é (...) exatamente ainda 'tabu' para a ciência (...). Quem considera as estrelas como divindades visíveis ainda não está maduro para a astronomia científica".

Pois bem, "o monoteísmo criacionista judaico-cristão e sua vitória sobre a religião e a metafísica do mundo antigo foi, sem dúvida, a *primeira* possibilidade fundamental para libertar a pesquisa sistemática da natureza. Significou libertar a natureza para a ciência de uma ordem de grandeza que talvez ultrapasse tudo o que, até hoje, já aconteceu no Ocidente. O Deus espiritual de *vontade* e de *trabalho,* o *Criador,* que não foi conhecido por nenhum grego e nenhum romano, por nenhum Platão e nenhum Aristóteles, foi (...) a maior *santificação da idéia do trabalho* e do domínio sobre as coisas infra-humanas; e, ao mesmo tempo, operou a maior desanimação, mortificação, distanciamento e racionalização da *natureza* que jamais ocorreu em relação às culturas asiáticas e à Antigüidade".

A idéia de que o criacionismo judaico-cristão tenha mortificado, isto é, tornado morta a natureza, preparando-a assim para a investigação científica, é hoje concepção consolidada. Como tam-

bém está consolidada outra idéia de Scheler, segundo a qual o marxismo, que tanto lutou contra o pensamento ideológico, também é ideologia. Se a classe burguesa tem os seus "modos de pensar formais determinados por sua posição de classe", o mesmo vale para a classe dos proletários. Onde quer que exista interesse de classe, lá também haverá ideologia. Naturalmente, o sociólogo do conhecimento "não pode deixar de se dizer marxista". Mas isso não implica em que se deva aceitar também os elementos míticos e místicos do marxismo.

5. Nicolai Hartmann

5.1. Do neocriticismo à fenomenologia

Nicolai Hartmann (1882-1950) ocupa posição singular na cultura do nosso século por sua indisponibilidade, tanto como homem quanto como filósofo, a qualquer concessão a interesses e problemáticas de moda, por assim dizer: sempre preferiu concentrar sua atenção nos temas que julgava fundamentais em si mesmos, ao invés de se abrir às exigências e discussões que dominaram a sua época. Isso explica por que ele exerceu sobre a filosofia contemporânea influência provavelmente inferior ao valor real do seu pensamento. Mas isso, obviamente, não significa que sua especulação não tenha uma colocação história precisa. Com efeito, seguindo as pegadas de seus mestres, Cohen e Natorp, ele seguiu em seus primeiros escritos a orientação do neokantismo de Marburgo, ao qual, porém, nunca aderiu em profundidade, tanto que logo o tornou objeto de severa crítica e de polêmica: por fim, até o criticismo acabou por aparecer-lhe merecedor de ser condenado a fechar-se em *pensamento-sistema,* isto é, em novo dogmatismo, ao invés de se realizar como *pensamento-problema,* o único no qual pode consistir o autêntico espírito da filosofia.

Foi na década de 1912-1921 que ele desenvolveu sua reflexão sobre as principais obras da fenomenologia husserliana, que o ajudou a libertar-se do pressuposto do primado da doutrina da consciência e de toda forma de subjetivismo imanentista e idealista, encaminhando-o para os rumos da ontologia. Embora possa ser enquadrado no interior do movimento fenomenológico, Hartmann não pode ser "engaiolado" sequer na fenomenologia, já que ele se subtrai a ela, como, de resto, a qualquer outra classificação muito rígida.

Para ele, com efeito, a análise fenomenológica está voltada para o *ser como tal* e não para a pura relação intencional e, de todo modo, é somente o momento inicial, o da constatação daquilo que

se dá primeiramente na consciência, de um filosofar que se desenvolve através da identificação dos problemas *(momento aporético)* para se concluir com a solução dos próprios problemas (o *momento teórico* propriamente dito). Foi a essa proposição que Hartmann chegou com os *Princípios de uma metafísica do conhecimento* (1921), nos quais reconquista concepção gnosiológica claramente realista.

Como escreve Francisco Barone, os *Princípios de uma metafísica do conhecimento* "enfrentam a pretensa antimetafisicidade do subjetivismo pós-kantiano em sua própria fortaleza: a teoria do conhecimento. Até nas formas neocríticas, o subjetivismo e o idealismo entendiam o conhecimento como produção do objeto. Entretanto, a fenomenologia do ato cognoscitivo mostra para Hartmann um aspecto claramente realista: conhecer é compreender algo que existe antes e independentemente de todo conhecimento". Essa concepção gnosiológica realista seria aprofundada e confirmada por amplo e acurado repensamento da filosofia pós-kantiana contido nos dois volumes dedicados a *A filosofia do idealismo alemão,* respectivamente de 1923 e 1929.

Em 1926, saiu o importante trabalho intitulado *Ética,* no qual Hartmann, seguindo explicitamente Scheler, critica o subjetivismo ético, *repropondo uma ética material dos valores,* que são inteiramente objetivos e se revelam ao homem através de *sentimento específico.* "A concepção kantiana do imperativo categórico tem para Hartmann o mérito de ter mostrado a insuficiência das concepções materialistas, hedonistas ou eudemonistas das normas éticas, que são a priori. Mas é a concepção kantiana do a priori que Hartmann corrige também nesse campo. Ele aceita e desenvolve, nesse ponto, as teses da ética material dos valores de Scheler: a crítica da identificação entre 'a priori' e 'formal' e a crítica do intelectualismo. A universalidade do a priori não se identifica com a forma: a norma moral pode ter um conteúdo, uma 'matéria', sem perder a aprioridade, porque o valor pode determinar de modo inteiramente qualificado a vontade, sem que esta fique subjacente a uma determinação natural a posteriori" (F. Barone).

Substancialmente, a intervenção da subjetividade não estabelece os valores, mas tem apenas a função de *manifestá-los,* já que eles possuem um *ser ideal em si,* como os entes matemáticos e as essências em geral (e são, como eles, universais). Hartmann parte de uma constatação atual inclusive em nossos dias: "A vida do homem de hoje não é favorável ao aprofundamento. Essa renúncia à calma e à contemplação é vida de inquietude e de pressa, corrida sem objetivo e sem significado. Quem fica parado apenas por um momento já é superado no momento seguinte. E, com as urgências da vida exterior, também correm as impressões, experiências e sensações. Estamos sempre atrás da novidade, dominados pelo que

aconteceu ultimamente e esquecidos daquilo que o precedeu antes mesmo de ter tempo para distingui-lo, para não se falar de compreender. Vivemos de sensação em sensação. Enfraquece-se a nossa acuidade e se dissipa o nosso sentimento do valor na caça ao sensacional".

A função da ética, pois, é a de descrever e analisar os valores morais, antes mesmo de, coerente e conseqüentemente, deles fazer brotar normas precisas de conduta. Usando amplamente o método fenomenológico e com olhar sempre atento para a história da ética, sobretudo da ética grega clássica, Hartmann escreve páginas muito interessantes e vivas sobre as virtudes e as paixões (deve-se ver particularmente a parte *Ética: Axiologia dos costumes. O reino dos valores éticos),* que estão entre as páginas mais significativas, não apenas do autor, mas também de toda a filosofia moral contemporânea.

Para Hartmann, ademais, *a pessoa é realizadora de valores* e as suas reflexões sobre a pessoa humana (que se qualifica como tal precisamente porque, com a sua capacidade, através do sentimento dos valores, de relacionar-se conscientemente com eles, está em condições de agir livremente e de se autodeterminar), embora criticadas, talvez um pouco severamente demais, pelo próprio Scheler (que julgava o sujeito hartmanniano desprovido da verdadeira vida, porque sufocado e enfraquecido pela crua objetividade dos valores), foram prosseguidas e aprofundadas em *O problema do ser espiritual* (1933).

A vida do espírito se inicia com a realização moral da pessoa (espírito pessoal), desenvolve-se na história como força real, transcende os indivíduos e as gerações (espírito objetivo) e se consolida e perpetua nas instituições jurídicas e nas obras concretas de arte, da ciência e da cultura em geral (espírito objetivado). No *Prefácio* à obra, Hartmann declara ter sido encaminhado para os problemas nela tratados pela própria "discussão interior com a filosofia hegeliana do espírito". E assim precisa as suas relações com ela: "A idéia de que em Hegel, por detrás da metafísica do espírito, existe um ensaio precioso de autêntica e histórica fenomenologia do espírito — e, por isso, não estou entendendo a obra que leva esse título — é um juízo de cuja importância eu só tomei consciência lentamente, à medida que ia me libertando da dialética e da metafísica hegeliana".

5.2. A fundamentação da ontologia

Nesse ponto, depois de ter examinado analiticamente os problemas da gnosiologia, da ética e da história, o pensamento de Hartmann encontra sua justificação última em *A fundamentação*

da ontologia (1935), a primeira obra de verdadeira tetralogia, que prossegue com *Possibilidade e efetividade* (1938), *A construção do mundo real* (1940) e *Filosofia da natureza* (1950). Na primeira dessas obras, Hartmann se vincula particularmente à metafísica de Aristóteles, entendida exclusivamente como ontologia, e à metafísica de Wolff, que ele julga completa e rica em questões estimulantes, mas ao mesmo tempo percebe que ela se distingue tanto pelo método fenomenológico-analítico como por uma série de inovações que, de fato, a transformam radicalmente.

Também para ele, a *ontologia* constitui o fundamento de todo saber, "filosofia primeira", enquanto estuda o ente enquanto ente, ou seja, o ser enquanto tal, sendo por isso preliminar não só a toda ciência particular, mas também à distinção fundamental entre idealismo e realismo. Já a *metafísica,* para Hartmann, é o âmbito do incognoscível, isto é, do irracional, no qual se inserem todos os problemas mais radicais de cada setor do saber humano, enquanto escapam ao alcance de uma ontologia fundamentada fenomenologicamente.

Esta última, antes de mais nada, evidencia duas esferas do saber, a do *ser ideal* e a do *ser real.* O âmbito do ser real compreende quatro tipos de entes: os entes matemáticos e as formas lógicas puras, inteiramente "em si", isto é, que sejam tais a ponto de não serem inerentes necessariamente à realidade, que, no entanto, podem estruturar em profundidade, e de serem cognoscíveis inteiramente a priori; as formas ideais ou as essências das coisas reais, que a elas são inerentes e nas quais são captadas através de uma intuição eidética *à* Husserl; por fim, os valores morais, que, como dissemos, se manifestam por meio da intuição emocional *à* Scheler.

O ser real em si também é conhecido mediante atos emocionais transcendentes, que podem ser: a) "receptivos", os que a experiência e a "dureza" do real impõem ao sujeito; b) "prospectivos", os que antecipam o futuro (simples previsão ou expectativa ou então esperança e temor); c) "espontâneos" (vontade e desejo). Em *Possibilidade e efetividade,* Hartmann também enfrenta o problema da *modalidade* do ser. A efetividade é o modo fundamental e só em relação a ela é que adquirem significado a possibilidade e a necessidade. A possibilidade se distingue em possibilidade ideal, que é simples incontraditoriedade lógica, e possibilidade real. Esta última é o conjunto das condições requeridas para que se verifique a efetividade do ente. Quando tais condições são realmente dadas, o ente se tornará real, precisamente, mas, por isso mesmo, também necessário: tudo o que pode realmente ser efetivamente é — e *é necessariamente.* Esse rigoroso determinismo que, entre outras coisas, não parece exatamente compatível com a afirmação da

liberdade do homem defendida da Ética, caracteriza o mundo, que, no seu conjunto, remete necessariamente a um Absoluto que não é de modo algum casual e, conseqüentemente, irracional em si (metafísico, no sentido hartmanniano).

A construção do mundo real é uma ampla análise, por vezes muito aguda, mas em alguns aspectos artificiosa, do entrelaçamento complexo das categorias do ente real, estratificado em quatro "planos": o físico, o orgânico ou vital, o psicológico e o espiritual. O plano interior é condição imprescindível da constituição do plano superior, no qual reaparecem as categorias fundamentais (além das categorias modais, também as "bipolares", como forma-matéria, qualidade-quantidade, unidade-multiplicidade e assim por diante), embora mudando de significado em função do novo âmbito a que pertencem. Nessa manifestação de novidades no plano superior em relação ao inferior, constata-se a "distância" entre as duas, isto é, uma contingência no processo de desenvolvimento, entendida como verdadeira liberdade, que emerge em cada nível do ser, ainda que parcialmente condicionada pelo nível anterior.

6. A fenomenologia da religião

6.1. Rudolf Otto e a experiência do "totalmente Outro"

Se Max Scheler foi aquele que aplicou melhor do que ninguém a fenomenologia ao âmbito dos valores, o trabalho de Rudolf Otto (1869-1937) intitulado *O sagrado* (1917) é hoje um clássico da fenomenologia da *experiência religiosa.* O livro tem por subtítulo *O irracional na idéia do divino e a sua relação com o racional.* Segundo Otto, o fato de uma religião como o cristianismo possuir conceitos claros, lúcidos, ponderados e completos (por exemplo, onipotência, vontade finalista, boa vontade, espírito, razão etc.) para falar do divino é "um indício essencial de sua superioridade sobre outros estágios e formas de experiência religiosa". Entretanto, ele adverte logo para o fato de que "não se deve crer que os predicados racionais (...) *possam exaurir* a essência do divino". Claro, nós procuraremos sempre e continuamente dizer algo de sacro, mas "será sempre, de qualquer forma, um impulso salutar destacar que a religião não consiste em suas expressões racionais".

Ora, o que se manifesta na experiência religiosa? O que tipifica ou caracteriza essencialmente o que Otto chama de experiência do *numinoso* (numinoso derivado de *numen)* ou do sagrado? Seguindo Scheleiermacher (cf. p. 32), Otto vê no sentimento da "dependência", ou seja, no *"sentimento de ser criatura"*, um aspecto notável dessa experiência. O homem religioso "afunda em sua

própria nulidade e desaparece diante do que sobrepuja toda criatura". Quando Abraão (*Gênesis*, 18,27) ousa dirigir a palavra a Deus sobre a sorte dos sodomitas, diz: "Eu me atrevo a falar ao meu Senhor, eu que sou pó e cinza". Esse sentimento de criaturidade, diz, porém, Otto, é o efeito de outro momento da experiência religiosa, que "se refere *primeira* e *diretamente* a um *sujeito fora do eu*". Em outros termos, "o sentimento de 'minha absoluta dependência' tem por pressuposto o sentimento criatural de 'sua' inacessibilidade".

O homem que tem experiência religiosa percebe o sagrado como *mysterium tremendum*. Esse sentimento, presente nos grandes transportes de religiosidade e observável durante as solenidades e no que vive e se agita em torno dos monumentos e edifícios religiosos, "pode nos penetrar como uma dor feita de harmonioso, repousante e vago recolhimento. Ou então pode transpassar a alma com uma fluente e contínua ressonância, que vibra e perdura longamente até se desvanecer, abandonando novamente a alma ao seu tom profano. Ela também pode irromper subitamente da alma com espasmos e convulsões. Pode nos arrastar às mais estranhas excitações, ao frenesi, ao orgasmo e ao êxtase. Também se reveste de formas selvagens e demoníacas. Pode nos precipitar em horror espectral e arrepiante. Tem os seus antecedentes e as suas manifestações primordiais em termos crus e bárbaros, mas tem a sua capacidade de transformação no belo, no puro, no glorioso. Pode se transformar na silenciosa e trêmula humildade da criatura. Em relação a quem? Em relação àquele que é o *mistério* inefável, superior a toda criatura". O *mysterium* nada mais indica além do oculto, o não-manifesto, o extraordinário e o incomum. O *mysterium* está ligado ao *mirum* ou admirável. O homem religioso é homem cheio de "maravilhamento estupefato" diante do mistério religioso, que ele experiencia como "totalmente Outro": "O estranho estrangeiro é o que enche de estupefação, aquilo que está além da esfera do usual, do compreensível, do falível e, por essa razão, 'oculto', absolutamente fora do ordinário e em contraste com o ordinário, enchendo, portanto, o espírito de desmesurada surpresa".

6.2. Gerardus van der Leeuw e o sentido último da vida

Assim, Otto procurou evidenciar as categorias da experiência religiosa, a essência da experiência do sagrado como experiência do "totalmente Outro", acompanhada, como sombra, pelo sentimento de criatura do homem religioso. Na trilha de Rudolf Otto situa-se o holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950), que, em sua obra *Fenomenologia da religião* (1933), afirma que a essência da religião

está na *potencialização máxima da vida.* O homem religioso não aceita o mundo em que vive, preocupa-se com ele, procura-lhe um sentido: o sentimento último que encontra na fé. Ter fé é aceitar uma verdade de outro. "Quem diz 'creio em Deus" admite o fato da existência de Deus; foi-lhe dito, ele crê": Quem diz "fé", diz "verdade". Mas a fé é sobretudo *confiança:* "Assim o apresenta o homem que crê em Deus, obedece à sua verdade e tem confiança nele".

Na opinião de Van der Leeuw, o homem religioso não se deixa envolver pelas ocupações cotidianas e resiste ao banal: ele não se limita a aceitar a vida que lhe é dada, "procura encontrar um sentido para a vida e organiza a vida tendo em vista um conjunto significativo". Acima do diverso e do acabado, o homem estende a sua rede regularmente organizada: é assim que nasce a civilização e aparecem as obras de arte, os costumes e as economias. Mas o homem não se detém nisso, "continua a procurar, sempre mais além, um sentido sempre mais profundo e vasto": pergunta sobre o significado último das coisas e "descobre o seu significado religioso".

Mas em que consiste esse significado religioso das coisas? Responde Van der Leeuw: "O sentido religioso de uma coisa é aquele ao qual não pode se suceder nenhum outro sentido mais profundo. É o sentido do todo, é a última palavra (...). O sentido último é mistério, que se revela sempre novamente e, no entanto, permanece sempre oculto. Representa um progresso até o extremo limite, onde se compreende somente uma coisa, isto é, que toda compreensão está além. O sentido último é, ao mesmo tempo, o limite do sentido".

O homem religioso, portanto, procura um sentido para a vida e encontra limite intransponível: encontra o mistério. Esse é o caminho que Van der Leeuw chama de "horizontal". Mas a experiência religiosa apresenta também um caminho vertical: trata-se de revelação que vem do além desse limite. O homem religioso "sabe com certeza que *algo* vem *em sua direção pelo caminho:* pode ser que um anjo caminhe diante dele e o guie com segurança; pode ser também um anjo com espada flamejante, que lhe barra o caminho; mas é indubitável que algo de estranho está atravessando o caminho de sua potencialidade". E afirma Van der Leeuw: "O estranho é o que Otto chama de *numinoso,* é o 'totalmente Outro'. E é com essas categorias que tentamos descrever o que acontece na experiência religiosa vivida: *potência estranha, totalmente diversa, se insere na vida.* Diante dela, a atitude do homem é primeiramente de *estupefação* (Otto) e, por fim, de fé".

Martin Heidegger (1889-1976) foi o teórico da existência entendida como um "viver para a morte" e da angústia como sentido da ameaça radical e da presença do nado.

Capítulo XX

MARTIN HEIDEGGER: DA FENOMENOLOGIA AO EXISTENCIALISMO

1. Da fenomenologia ao existencialismo

O expoente principal da filosofia da existência é Martin Heidegger. Nascido em Messkirch em 1889, ele estudou teologia e filosofia. Aluno de H. Rickert, laureou-se em filosofia em 1914 com uma tese sobre *A doutrina do juízo no psicologismo.* Em 1916, como tese de habilitação ao ensino universitário, publicou *A doutrina das categorias e do significado em Duns Escoto.* Mais tarde descobrir-se-ia que a obra de Escoto considerada por Heidegger, isto é, a *Gramática especulativa,* não era de Duns Escoto. Mas isso não tinha muita relevância no desenvolvimento do pensamento de Heidegger, já que o seu trabalho, com os interesses metafísicos e teológicos que o dominam, é mais teórico do que histórico. Nesse sentido, pode ser significativa a expressão de Novalis com que Heidegger conclui o livro: "Procuramos o incondicionado por toda parte e sempre encontramos apenas coisas". Nesse meio tempo, Husserl foi chamado a ensinar em Friburgo e Heidegger o seguiu como assistente. Professor por alguns anos na Universidade de Marburgo, em 1929 Heidegger sucedeu a Husserl na cátedra de filosofia em Friburgo, dando sua aula inaugural sobre *O que é a metafísica?* Desse mesmo ano é o ensaio *Sobre a essência do fundamento* (escrito para o volume miscelâneo publicado em comemoração aos setenta anos de Husserl), bem como o livro *Kant e o problema da metafísica.* Em 1927, porém, saíra o trabalho fundamental de Heidegger, *Ser e tempo.* A obra deveria ser seguida de segunda parte, que, no entanto, não apareceu mais, já que os resultados alcançados na primeira parte impediam o seu desen-

volvimento. *Ser e tempo* é dedicado a Husserl: Heidegger afirma que trabalha com o método fenomenológico, ainda que a sua filosofia seja bem diferente da de Husserl, como constataremos em breve.

Em 1933, Heidegger, que aderira ao nazismo, torna-se reitor da Universidade de Friburgo, pronunciando o discurso *A auto-afirmação da universidade alemã*. Mas pouco depois se demitiu do cargo de reitor. Os seus escritos posteriores a esse período são: *Hölderlin e a essência da poesia* (1937), *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1942), republicado em 1947, juntamente com a *Carta sobre o humanismo; A essência da verdade* (1943); *Caminhos interrompidos* (1950); *Introdução à metafísica* (1953); *O que é isso — a filosofia?* (1956), *A caminho rumo à linguagem* (1959); *Nietzsche* (1961, 2 vols.). Heidegger morreu em 1976.

O objetivo declarado de *Ser e tempo* é o de ontologia capaz de determinar adequadamente o *sentido do ser*. Mas, para alcançar esse objetivo, é preciso analisar quem é que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser. Enquanto o *Ser e tempo* se resume em uma *analítica existencial* daquele ente (o homem) que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser, os escritos de 1930 em diante abandonam a proposição originária: não se trata mais de analisar *aquele ente* que procura caminhos de acesso ao ser, mas sim o ser mesmo e sua auto-revelação. E aqui, precisamente, reside a "reviravolta" do pensamento de Heidegger, que, no segundo período de sua filosofia, prescinde da existência, que se torna uma determinação não essencial do ser. Como escreve ele: "A história do ser rege e determina toda condição e situação humana".

2. O ser e a analítica existencial

Escreve Heidegger: "A intenção do presente tratado *(Ser e tempo)* é (...) a elaboração concreta do problema do sentido do '*ser*' ". Entretanto, o problema do sentido do ser propõe imediatamente esta interrogação: "Junto *a que* ente deve ser captado o sentido do ser?" Prossegue Heidegger, "se o problema do ser deve ser proposto explicitamente em toda a sua transparência, então (...) torna-se necessário evidenciar as maneiras de penetração no ser, de compreensão e de posse conceitual do seu sentido, bem como a solução da possibilidade de escolha correta do ente exemplar e a indicação do caminho autêntico de acesso a esse ente. Penetração, compreensão, solução, escolha, acesso — esses são momentos constitutivos da busca e, ao mesmo tempo, modos de ser de determinado ente, mais precisamente *daquele* ente que já somos, nós, que o buscamos". Por tudo isso, "a elaboração do problema do ser significa, portanto,

o tornar-se transparente de um ente, o que busca colocando-se no seu ser". E nisso consiste a *analítica existencial.*

O homem, portanto, é o ente que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser. Por isso, a proposição correta do problema do sentido do ser requer explicitação preliminar daquele ente que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser: e "esse ente, que nós mesmos já somos sempre e que tem, entre as outras possibilidades de ser, a de buscar, nós o indicamos com o termo *Ser-aí (Dasein)"*. Considerado no seu modo de ser, o homem é precisamente *Da-sein,* ou seja, ser-aí. E o *"se" (aí)* indica o fato de que o homem está sempre em uma situação, lançado nela e em relação ativa com ela. O ser-aí, isto é, o homem, não é somente aquele ente que propõe a pergunta sobre o sentido do ser, mas é também aquele ente que não se deixa reduzir à noção de ser aceita pela filosofia ocidental, que identifica o ser com a objetividade, ou seja, como diz Heidegger, com a *simples-presença.* As coisas são certamente diversas uma da outra, mas todas são objetos *(ob-jecta)* colocados diante de mim: e nesse seu *estar presente* a filosofia ocidental viu o ser. Mas o homem pode se reduzir a objeto puro e simples no mundo: o ser-ai não é nunca uma simples-presença, já que ele é precisamente *aquele ente para o qual as coisas estão presentes.*

O modo de ser do Ser-aí é a existência: "A 'natureza', a 'essência' do ser-aí consiste em sua existência". E "as características que se revelam próprias desse ente não têm nada a ver com as 'propriedades' de um ente simplesmente-presente'. Para Heidegger, a realidade é que "o ser-aí não é simples presença que, acessoriamente, tenha o requisito de poder alguma coisa, mas, ao contrário, é primeiramente um ser-possível. O ser-aí é sempre aquilo que pode ser (...). O essencial ser-possível do ser-aí envolve as modalidades já caracterizadas pelo cuidar do 'mundo', pelo cuidar dos Outros (...)".

A essência da existência, portanto, é dada pela possibilidade, que não é *possibilidade* lógica vazia nem simples contingência empírica. O ser do homem é sempre a *possibilidade a atuar* e, conseqüentemente, o homem pode se escolher, isto é, pode se conquistar ou se perder. Nesse sentido, o ser-aí (ou homem) é "o ente que redunda do seu ser" e "a existência é decidida, no sentido da posse ou da ruína, somente por cada ser-aí individual".

3. O ser-no-mundo e o ser-com-os-outros

O homem é aquele ente que se interroga sobre o sentido do ser. O homem não pode se reduzir a simples objeto, isto é, a simples estar-presente. O modo de ser do homem é a existência. A experiência é poder-ser. Mas poder ser quer dizer *projetar.* Por isso, a

existência é essencialmente *transcendência,* identificada por Heidegger com a superação. Desse modo, para ele, a transcendência não é um entre os muitos possíveis comportamentos do homem, mas sim a sua constituição fundamental: o homem é projeto e as coisas do "mundo" são originariamente *utensílios* em função do projetar humano. Tudo isso nos introduz na consideração daquela característica fundamental do homem que Heidegger chama de *ser-no-mundo.*

O homem está-no-mundo. Mas, como o homem é constitutivamente projeto, o mundo — diferentemente do que pensava Husserl — não é originariamente realidade a contemplar, e sim muito mais conjunto de *instrumentos "para" o homem,* conjunto de utensílios, ou seja, de coisas a utilizar, *estando à mão,* e não de coisas a contemplar como *presentes.* A existência é poder ser, projeto, transcendência para com o mundo: estar-no-mundo, pois, significa *originariamente* fazer do mundo o projeto das ações e dos possíveis comportamentos do homem. É a transcendência que institui o projeto ou esboço de um mundo: esse é ato de liberdade — aliás, para Heidegger, é a própria liberdade. Entretanto, se é verdade que qualquer projeto se radica em ato de liberdade, também é verdade que todo projeto limita imediatamente o homem que se encontra dependente das necessidades e limitado pelo conjunto daqueles utensílios que é o mundo. Estar-no-mundo, pois, significa para o homem *cuidar* das coisas que acontecem aos seus projetos e *ter a ver* com uma realidade-utensílio, meio para a sua vida e para as suas ações.

Sendo o Ser-aí constitutivamente projeto, o mundo existe como conjunto de coisas *utilizáveis*: o mundo vem a ser graças ao seu ser utilizável. *O ser das coisas equivale ao seu ser utilizadas pelo homem.* O homem, portanto, não é espectador do grande teatro do mundo: o homem está no mundo, envolvido nele e em suas peripécias. E, transformando o mundo, ele forma e se transforma a si mesmo. A atitude teórica e contemplativa do espectador desinteressado (na qual Husserl tanto insistira, bem como a tradição filosófica ocidental em geral) é somente um aspecto da mais ampla e geral utilizabilidade das coisas. As coisas são sempre instrumentos: se for conveniente, poderão ser vistas como instrumentos que satisfazem um prazer estético; mas, se o consideramos útil, poderão ser vistas "objetivamente", isto é, cientificamente, tendo como fundo um projeto total. O homem compreende uma coisa quando sabe o que fazer dela, do mesmo modo como compreende a si mesmo quando sabe o que pode fazer consigo, isto é, quando sabe o que pode ser.

Com base em tais considerações, Heidegger dissolve a questão gnosiológica típica da filosofia moderna, que propõe o conhecer

dentro do cognoscente e depois não consegue sair do teatro interior da mente. Na opinião de Heidegger, esse é um pseudoproblema, que se fundamenta na idéia errada de que o conhecer seja uma qualidade interior do sujeito e no pressuposto inteiramente infundado de que esse conhecer seja o modo originário de o homem se relacionar com o mundo. A realidade, ao contrário, é que o sujeito é abertura para o mundo e não mônada e que o conhecer não é o modo originário da relação do homem com o mundo. Por tudo isso, "o problema de se existe um mundo e se o seu ser pode ser demonstrado, como problema proposto pelo homem como ser no mundo (e quem mais poderia propô-lo?), é desprovido de sentido".

Se o ser-no-mundo *(in der-Welt-sein)* é um existencial, também o ser-com-os-outros *(Mit-sein)* é um existencial. Não há "um sujeito sem mundo" e, ao mesmo tempo, não existe "um eu isolado sem os outros". Na quinta das *Meditações cartesianas,* Husserl propusera a fenomenologia da intersubjetividade nos mesmos termos em que a propõe Heidegger: os outros não são inferidos como outros "eus"; eles são dados, precisamente como outros "eus", desde a origem. Sendo a existência constitutivamente abertura, desde a origem os outros "eus", como tais, participam do mesmo mundo no qual eu vivo. Por essa razão, assim como o problema da demonstração do mundo externo é pseudoproblema, também é pseudoproblema o do solipsismo. Por outro lado, assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo *cuidar das coisas,* do mesmo modo o seu ser-com-os-outros se expressa pelo *cuidar dos outros,* coisa que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções: na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples "estar junto" e estamos diante de forma *inautêntica* de coexistência; no segundo caso, ao contrário, temos *autêntico* "coexistir".

4. O ser-para-a-morte, existência inautêntica e existência autêntica

O ser-aí é e *deve ser:* isto é, o homem se encontra sempre em uma situação e enfrenta essa situação com o seu projetar. Mas, quando volta seus "cuidados" para o plano "ôntico" ou "existentivo", isto é, ao plano dos *entes* em sua factualidade, o homem permanece na *existência inautêntica.* Nesta, o homem manipula as coisas, utiliza-as e estabelece, relações sociais com outros homens. Todos esses projetos, porém, em uma espécie de vertigem, atiram o

homem para o nível dos *fatos*. A utilização das coisas se transforma em fim em si mesmo. A linguagem se transforma então no *palavrório* da existência anônima subjacente ao axioma "as coisas são assim porque assim *se diz*". Essa existência anônima procura encher o vazio que a caracteriza recorrendo continuamente ao novo: ela se afoga na *curiosidade*. E, por fim, além do palavrório e da curiosidade, a terceira característica da existência inautêntica é o *equívoco:* a individualidade das situações, em uma existência devorada pelo palavrório e pela curiosidade, desvanece na neblina do equívoco. A existência inautêntica é existência anônima: é a existência do "*se* diz" e do "*se* faz".

A análise existencial revela que a existência anônima é um *poder ser* constitutivo do homem. E, segundo Heidegger, o que se encontra na base desse poder ser é a *dejeção,* ou seja, a queda do homem no plano das coisas do mundo. Entretanto, existe a *voz da consciência,* que chama à existência, quando então nos colocamos não mais no plano "ôntico" ou "existentivo", e sim no plano "ontológico" ou "existencial", procurando o sentido do *ser* dos entes, isto é, o sentido do seu existir. A voz da consciência pega o homem envolvido pelos cuidados e o repõe diante de si mesmo, remetendo-o à questão do que ele é no mais profundo do seu ser e que não pode ocultar.

Como já sabemos, a existência é poder-ser. E é nesse poder-ser que se baseia o projetar ou transcender do homem. Mas todo projetar leva o homem ao nível das coisas e do mundo. Tudo isso quer dizer os projetos e as escolhas do homem, no fundo, são todos equivalentes: eu posso dedicar a minha vida ao trabalho, ao estudo, à riqueza ou a qualquer outra coisa, mas posso ser homem *seja* escolhendo uma possibilidade, *seja* escolhendo outra. É por essa razão que, considerando como última e decisiva uma dessas escolhas ou possibilidades, o homem *se decide por* e *se dispersa em* uma existência inautêntica.

Entretanto, entre as várias possibilidades, uma há diferente das outras, à qual o homem não pode escapar: trata-se da *morte*. Com efeito, eu posso decidir dedicar a minha vida a um objetivo ou a outro, posso escolher uma profissão ou outra, mas não posso deixar de morrer. E então, quando a morte torna-se realidade, não há mais existência. Isso nos faz entender que, enquanto há o existente, a morte é possibilidade permanente *e essa é a possibilidade de que todas as outras possibilidades tornem-se impossíveis.* Diz Heidegger: "Enquanto possibilidade, a morte não dá ao homem nada a realizar". Ela é a possibilidade da impossibilidade de todo projeto e, com isso, de toda existência: com efeito, com a morte, não há outras possibilidades a escolher nem novos projetos a realizar.

A voz da consciência, por conseguinte, nos remete ao sentido da morte e revela a nulidade de todo projeto: na perspectiva da morte, todas as situações singulares aparecem como possibilidades que podem se tornar impossíveis. Desse modo, a morte impede que alguém se fixe em uma situação, mostra a nulidade de todo projeto e alicerça a historicidade da existência. A existência autêntica, portanto, é um ser-para-a-morte. Somente compreendendo a possibilidade da morte como possibilidade da existência e somente assumindo essa possibilidade com decisão antecipadora é que o homem encontra o seu ser autêntico: "O antecipar fazer-se livre para a própria morte liberta da dispersão nas possibilidades que se entrelaçam casualmente, de modo que as potencialidades efetivas, isto é, situadas além da possibilidade insuperável (a morte), podem ser compreendidas e escolhidas autenticamente".

5. A coragem diante da angústia

Escreve ainda Heidegger: "A morte é uma possibilidade de ser que o Ser-aí deve assumir sempre por si mesmo (...). Essa possibilidade decorre para o Ser-aí pura e simplesmente do ser-no-mundo. E a sua morte é a possibilidade de não-poder-mais-ser-aí (...). Voltando-se assim sobre si mesmo, dissipam-se todas as relações com os outros Ser-aí. Essa possibilidade absolutamente própria e incondicionada, no entanto, é ao mesmo tempo extrema. Enquanto poder-ser, o Ser-aí não pode ultrapassar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do Ser-aí. Assim, a *morte* se revela como a *possibilidade mais própria, incondicionada e insuperável*".

A morte é a possibilidade mais própria, já que diz respeito à essência da existência, vale dizer, o poder-ser do homem. É a possibilidade intransponível, no sentido de que a morte é a última possibilidade da existência, mas que aniquila a própria existência. É uma possibilidade incondicionada, enquanto pertence exclusivamente ao indivíduo. Escreve Heidegger: "*Ninguém pode* assumir o morrer de outro (...). Cada Ser-aí deve assumir a sua própria morte. Enquanto a morte 'é', ela é sempre radicalmente a minha morte".

O "viver para a morte", portanto, constitui o autêntico sentido da existência. O "viver para a morte" nos afasta do estar submerso nos fatos e nas circunstâncias. A antecipação da morte (que não significa de modo algum realizá-la pelo suicídio) dá sentido ao ser dos entes, mediante a experiência do seu *nada* possível. Essa experiência, no entanto, não se tem por obra de ato intelectivo, e sim, muito mais por meio do sentimento específico que é a *angústia:* "O

ser-para-a-morte é essencialmente angústia". A angústia põe o homem diante do *nada,* do nada de sentido, isto é, o contra-senso dos projetos humanos e da própria existência: *"a situação afetiva que pode manter aberta a constante e radical ameaça em torno de si mesmo, ameaça nascente do mais próprio e isolado ser do Ser-aí, é a angústia.* Nela, o Ser-aí se encontra diante do nada da possível impossibilidade da própria existência".

Existir autenticamente implica ter a coragem de olhar de frente a possibilidade do próprio não-ser, de sentir a angústia do ser-para-a-morte. A existência autêntica, por conseguinte, significa a aceitação da própria finitude. E é a essa aceitação que nos conclama a voz da consciência: *a aceitação da nossa própria finitude e negatividade.* A existência inautêntica e anônima, ao contrário, tem medo da angústia diante da morte, de modo que, para escapar à angústia, a existência anônima se ocupa muito com as coisas e aprofunda no reino do *se (man): "a existência anônima e banal não tem a coragem da angústia diante da morte".* E isso pode ser visto no fato de que a existência anônima banaliza a angústia no medo: "O medo é angústia que decaiu ao nível do mundo, inautêntica e oculta para si mesma como angústia". Sempre se tem medo *de* alguma coisa, ao passo que nos angustiamos *por nada:* na angústia, está presente o nada, com o seu poder de aniquilamento. "Na angústia em relação à morte, o ser-aí é levado a ficar diante de si mesmo, como que entregue à sua possibilidade insuperável. A existência banal se encarrega de transformar essa angústia em medo diante de evento que virá. Banalizada equivocamente em medo, a angústia é apresentada como fraqueza que um ser-aí seguro de si não deve conhecer. Aquilo que se acrescenta, segundo o tácito decreto da existência banalizada, é a tranqüilidade indiferente diante do 'fato' de que se morre".

6. O tempo

Dado que a existência é possibilidade e projeto, escreve Heidegger em *Ser e tempo,* dentre as determinações do tempo (passado, presente e futuro) a fundamental é o *futuro:* "O projetar-se-adiante para o 'em-vista-de-si-mesmo', projetar-se que se baseia no futuro, é característica essencial da *existencialidade.* O *seu sentido primário é o futuro".* Entretanto, o *cuidado,* que antecipa as possibilidades, surge do passado e o implica. E entre o passado e o futuro está aquele ocupar-se com as coisas que é o presente. Essas três determinações do tempo encontram seu significado em seu ser "fora de si": o futuro é um pretender-se, o presente é estar preso às coisas e o passado é retornar à situação de fato para aceitá-la. Essa

é a razão por que Heidegger chama os três momentos do tempo de *êxtase* (entendido em seu sentido etimológico de "estar fora"): "Futuro, ter-sido e presente revelam o caráter do 'ad-per', do 'atrás-reverso' e do 'ir ao encontro de'. Os fenômenos do 'rumo a', do 'retro' e do 'junto' revelam a temporalidade como o singelo *ekstatikon. A temporalidade é o originário 'fora de si', em si e para si.* Assim, nós chamamos os fenômenos definidos como futuro, ter-sido e presente de êxtases da temporalidade".

Em todo caso, as três determinações do tempo mudam com base no fato de se tratar de *tempo autêntico* ou de *tempo inautêntico,* sendo o tempo autêntico o da existência autêntica e o tempo inautêntico tipificado pela preocupação com o sucesso, a *atenção* para com o êxito, ao passo que na existência autêntica, que assume a morte como possibilidade qualificante da existência, o futuro é um viver para a morte que não permite ao homem ser envolvido pelas possibilidades mundanas. E, se o passado autêntico é o não aceitar passivamente a tradição, mas confiar nas possibilidades que a tradição nos oferece e reviver a possibilidade do homem que já foi, o presente autêntico é o *instante,* no qual o homem repudia o presente inautêntico (onde o homem é absorvido sem descanso pelas coisas a fazer) e decide o seu destino.

Dessa análise do tempo, entre outras coisas, derivam algumas conseqüências relevantes para o pensamento de Heidegger: 1) Os significados do tempo usados no pensamento comum e na ciência (a databilidade e a medida científica do tempo) constituem tempo inautêntico, já que remetem à existência lançada entre as coisas do mundo. 2) A existência autêntica é a existência angustiada, que vê a insignificância de todos os projetos e fins do homem. Essa insignificância torna todos os projetos equivalentes. Pondo o homem diante da equivalente nulidade dos fins, a angústia dá ao indivíduo a *possibilidade* de aceitar como próprio o seu próprio tempo e a ele permanecer fiel, vale dizer, assumir como próprio o destino da comunidade humana a que pertence, em uma espécie de *amor fati.* Em outros termos, o homem que vive autenticamente continua a viver a vida (por assim dizer) banal do seu tempo do seu povo, mas a vive com todo aquele afastamento de que, com a experiência antecipadora da morte, teve a revelação do nada dos projetos humanos e da existência humana. 3) A historiografia pressupõe a historicidade do ser-aí: "Não apenas o conhecer historiográfico é histórico enquanto comportamento historicizante do ser-aí, mas também a *abertura historiográfica da história* (...) está em si mesma *radicada na historicidade do ser-aí e isso em conformidade com a sua estrutura ontológica.* E é a essa conexão que se refere a questão da origem existencial da historiografia a partir da historicidade do ser-aí".

7. A metafísica ocidental como esquecimento do ser e a linguagem da poesia como linguagem do ser

O objetivo declarado de *Ser e tempo* é o da determinação do sentido do ser. Entretanto, essa interrogação — que se desdobrou na analítica existencial, ou seja, na análise das estruturas da existência — teve por resultado o de que o sentido do ser não pode ser obtido pela interrogação de um ente. A análise da existência mostra que a existência autêntica é o nada de todo projeto e o nada da própria existência. A análise do Ser-aí, isto é, daquele ente privilegiado que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser, não revela o sentido do ser, e sim o nada da existência.

Essas considerações são explicitadas por Heidegger em sua *Introdução à metafísica* (1956), que se apresenta como crítica radical à metafísica clássica. De Aristóteles a Hegel e ao próprio Nietzsche, a metafísica clássica fez o que a analítica existencial mostrou ser impossível: procurou o sentido do ser indagando os entes. A metafísica identificou o ser com a objetividade, isto é, com a simples-presença dos entes. Desse modo, ele não é metafísica, senão "física" absorvida pelas coisas, que esqueceu o ser e que, aliás, leva ao esquecimento desse esquecimento.

Diz Heidegger que Platão foi o primeiro responsável pela degradação da metafísica a física. Os primeiros filósofos (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) concebiam a verdade como um *des-velar-se* do ser, como provaria o sentido etimológico de *alétheia*, onde *lantháno* (velar) é precedido do a privativo. Entretanto, Platão rejeitou a verdade como "não ocultamento" do ser e subverteu a relação entre ser e verdade, baseando o ser na verdade, no sentido de que a verdade estaria no pensamento que julga e estabelece relações entre os próprios "conteúdos" ou "idéias", e não no ser que se desvela ao pensamento. E, desse modo, o ser deveria se finalizar e relativizar para a mente humana, aliás, para a sua linguagem.

É bem verdade que somos nós que "falamos a linguagem". Entretanto, aquele patrimônio de palavras e de regras lógicas, gramaticais e sintáticas que é a linguagem estabelece limites intransponíveis ao que podemos dizer. A linguagem do homem pode falar dos entes, mas não do ser. Por isso, a revelação do ser não pode ser obra de um ente, ainda que privilegiado como o ser-aí, mas só pode se dar através da iniciativa do próprio ser. Aí reside a "reviravolta" do pensamento de Heidegger: o homem não pode desvelar o sentido do ser. Ele deve ser o *pastor do ser* e não o senhor do ente. E a sua dignidade "consiste em ser chamado pelo próprio ser para ser o guarda de sua verdade". Por isso, é preciso elevar a filosofia de sua deformação "humanista" até o "mistério" do ser, ao seu desvelar-se originário.

Mas onde ocorre esse desvelar-se do ser? Diz Heidegger que o ser se desvela na linguagem, não na linguagem científica própria dos entes ou na linguagem inautêntica do palavrório, e sim na linguagem autêntica da poesia. Escreve ele na *Carta sobre o humanismo:* "A linguagem é casa do ser. E nessa morada habita o homem. Os pensadores são os guardiães dessa morada". Na forma autoral da poesia, a palavra tinha caráter "sacral": língua originária, a poesia deu nomes às coisas e fundou o ser. Essa fundação do ser, porém, especificada por Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia* (1937), não é obra do homem, mas sim dom do ser. Na linguagem do poeta, não é o homem que fala, e sim a própria linguagem — e, nela, o ser. Conseqüentemente, a justa atitude do homem em relação ao ser é a do silêncio para ouvi-lo: o *abandono (Gelassenheit)* ao ser é o único comportamento correto. Assim o homem deve tornar-se *livre* para a *verdade,* concebida como desvelamento do ser. E, assim, liberdade e verdade se identificam. E, como a verdade, também a liberdade é dom do ser ao homem, uma iniciativa do ser.

8. A técnica e o mundo ocidental

Assim, são os "pensadores essenciais" (como Anaximandro, Parmênides, Heráclito e Hölderlin) as testemunhas ou os ouvintes da voz do ser e não a metafísica ocidental. O *senhor do ente* não é o *senhor do ser.* Mas o homem ocidental, precisamente por força daquela "física" que pretendia ser "metafísica", transformou-se em senhor do ente. A reviravolta operada por Platão no conceito de verdade e, com isso, no destino da metafísica explica o destino do Ocidente e o primado da técnica no mundo moderno. A técnica não é instrumento neutro nas mãos do homem, que pode usá-la para o bem ou para o mal, nem constitui acontecimento acidental no Ocidente. Para Heidegger, a realidade é que a técnica é o resultado natural daquele desenvolvimento pelo qual, esquecendo o Ser, o homem se deixou arrastar pelas coisas, tornando a realidade puro objeto a dominar e explorar. E esse comportamento, que não se deteria sequer quando chega, como acontece hoje, a ameaçar as bases da própria vida, é comportamento que se tornou onívoro: trata-se de uma fé, a fé na técnica como domínio sobre tudo.

O tom inspirado a que se entrega Heidegger, especialmente o último Heidegger, provocou grande reserva em muitos de seus críticos. Entretanto, deixando isso de lado, é oportuno notar logo que, embora partindo do pensamento de Husserl, a filosofia de Heidegger é bem diferente da de seu mestre. Como observa Sofia Vanni-Rovighi, "Husserl vem da matemática e tem escasso interes-

se pela história, ao passo que Heidegger vem da teologia e possui notável cultura histórica e literária. Para Husserl, a filosofia deve ser ciência rigorosa, ao passo que para Heidegger os sentimentos revelam muito mais o ser do que o intelecto: os poetas o revelam mais do que os filósofos".

Entre as críticas mais freqüentes a Heidegger estão a tortura a que ele submete a linguagem, a arbitrariedade de suas etimologias "revelativas" e a sua obscuridade. Entretanto, como conta Hans Georg Gadamer, com as lições de Heidegger, "os olhos se nos abriam (...). Quando Heidegger ensinava, viam-se as coisas diante de nós, quase como se pudessem ser pegas fisicamente". Quem poderá esquecer, pergunta Gadamer, "a frenética voragem de perguntas que ele desenvolvia nas aulas introdutórias do semestre, para depois enredar-se completamente na segunda ou na terceira dessas perguntas, enquanto somente nas últimas aulas do semestre é que se adensavam as escuríssimas nuvens das quais partiam os relâmpagos que nos deixariam meio estupefatos"?

A realidade, diz ainda Gadamer, é que "não se pode passar diante do pensamento sem se dar conta". A interpretação da existência como ser-no-mundo, a polêmica contra o psicologismo, o ataque às abstrações idealistas, as refinadas investigações sobre a existência anônima que se dissipa no palavrório, enche-se de curiosidade e se alimenta do equívoco, a análise da conexão entre a historicidade do ser-aí e a atividade historiográfica — todos esses pontos são exemplos, dentre as idéias de Heidegger, que mais influíram sobre o pensamento contemporâneo.

Capítulo XXI

O EXISTENCIALISMO

1. Linhas gerais

O existencialismo ou filosofia da existência é uma vasta corrente filosófica contemporânea que se afirma na Europa logo depois da Primeira Guerra Mundial, se impõe no período entre as duas guerras e se desenvolve ainda mais e se expande até tornar-se moda sobretudo nas duas décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial. Assim, se consideramos o tempo de seu nascimento e de seu crescimento, é fácil perceber que o existencialismo expressa e leva à conscientização a situação histórica de uma Europa dilacerada física e moralmente por duas guerras, de uma humanidade européia que, entre as duas guerras, experimentam em muitas de suas populações a perda da liberdade, com regimes totalitários que, embora de sinais trocados, atravessam-na dos Urais ao Atlântico e do Báltico à Sicília.

A época do existencialismo é época de crise: *a crise daquele otimismo romântico que, durante todo o século XIX e a primeira década do século XX, "garantia" o sentido da história em nome da Razão, do Absoluto, da Idéia ou da Humanidade, "fundamentava" valores estáveis e "assegurava" um progresso certo e incontível.* O idealismo, o positivismo e o marxismo são todas filosofias otimistas, que presumem ter captado o princípio da realidade e o sentido progressivo absoluto da história. O existencialismo, porém, considera o homem como ser *finito,* "lançado no mundo" e continuamente dilacerado por situações problemáticas ou absurdas. E é precisamente pelo homem, o homem em sua singularidade, que o existencialismo se interessa. O homem do existencialismo não é o

objeto que exemplifica uma teoria, um membro de uma classe ou um exemplar de gênero substituível por outro exemplar qualquer do mesmo gênero. Da mesma forma, o homem considerado pela filosofia da existência também não é simples momento do processo de uma Razão oniabrangente ou uma dedução do Sistema. A existência é indedutível e a realidade não se identifica com nem se reduz à racionalidade.

A *não identificação da realidade com a racionalidade* é acompanhada, como elemento característico, por três outros pontos básicos do pensamento existencialista, que são: 1) a *centralidade da existência* como modo de ser daquele ente finito que é o homem; 2) a *transcendência do ser* (o mundo e/ou Deus) com o qual a existência se relaciona; 3) a *possibilidade* como modo de ser constitutivo da existência e, pois, como categoria insubstituível na análise da própria existência.

Mas de que modo se qualifica o conceito de *existência* no interior do existencialismo? A primeira coisa que se deve destacar é que a existência é constitutiva do sujeito que filosofa e o único sujeito que filosofa é o homem: por isso, ela é exclusivamente típica do homem, já que o homem é o único sujeito a filosofar. Ademais, a existência é modo de ser finito e é possibilidade, isto é, um *poder-ser*. A existência, precisamente, não é essência, coisa dada *por natureza*, realidade predeterminada e não modificável. As coisas e os animais são o que são e permanecem o que são. Mas o homem será o que ele decidiu ser. O seu modo de ser, a existência, é um poder-ser, um sair para fora em direção à decisão e à automoldagem, como escreveu Pedro Chiodi, um *ex-sistir*. Assim, a existência é um poder-ser e, portanto, é "incerteza, problematicidade, risco, decisão, impulso adiante". Mas impulso em direção a quê? É precisamente aí, diz ainda Chiodi, que começam a se dividir as correntes do existencialismo, conforme as respostas, que são: Deus, o mundo, o próprio homem, a liberdade, o nada.

Precisados esses traços conceituais, ainda que brevemente, é preciso fixar mais alguns pontos:

1) Na perspectiva da história das idéias, o existencialismo se apresenta como uma das manifestações da grande crise do hegelianismo, manifestações que se expressaram no pessimismo de Schopenhauer, no humanismo de Feuerbach e na filosofia de Nietzsche e que, por outro lado, encontram sua correspondência na obra literária de Dostojewskij e de Kafka, obra permeada de tão profunda problematicidade humana.

2) Nas raízes do existencialismo encontra-se o pensamento de Kierkegaard. E o existencialismo se apresentou como explícita *Kierkegaard-Renaissance*. O *Comentário à epístola aos Romanos*, do teólogo Karl Barth (1886-1968) é de 1919. E foi exatamente esse

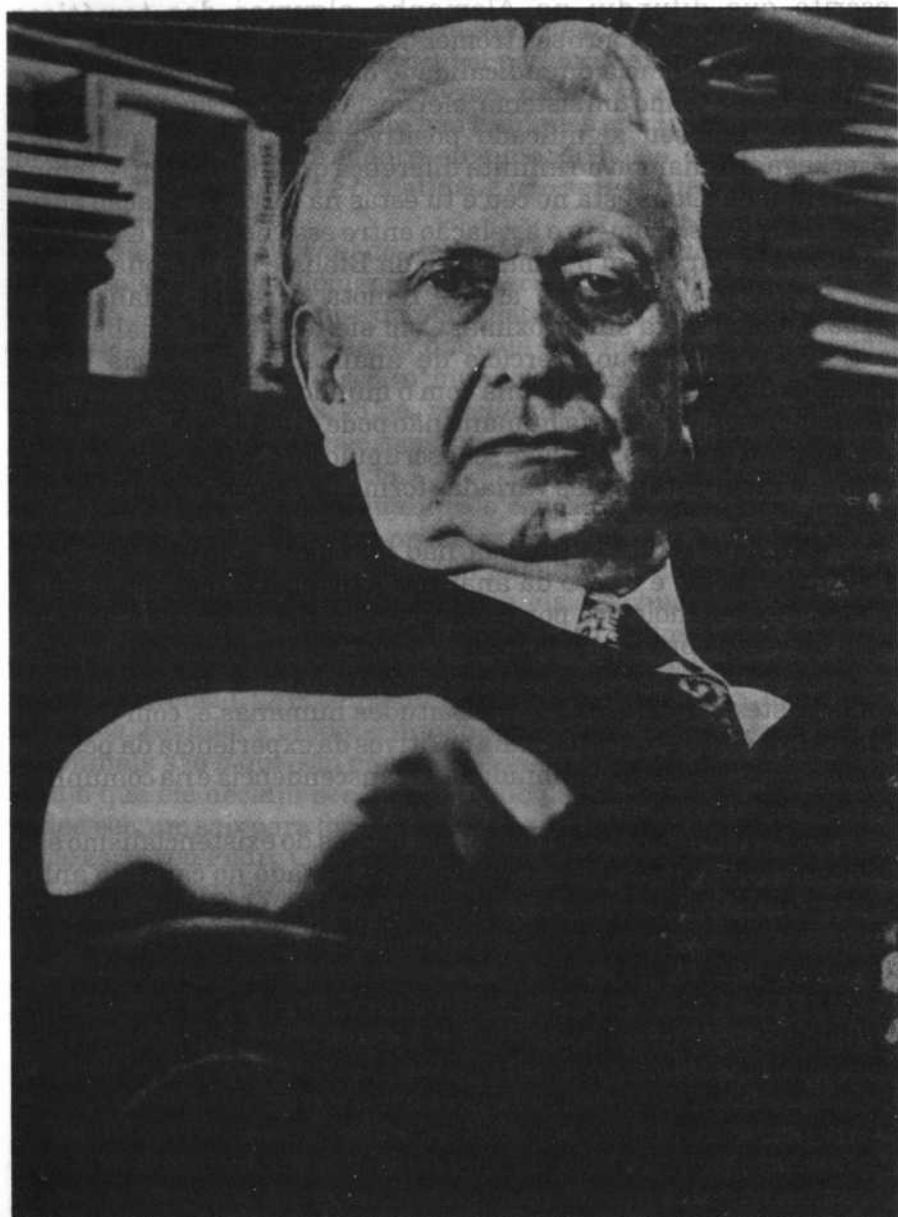
escrito que difundiu na Alemanha algumas das temáticas kierkegaardianas, com o seu tremendo sentido trágico da existência e a lúcida consciência da radicalidade do mal e do nada. Escreveu Barth: "Se eu tenho um sistema, ele consiste em ter constantemente presente, em seu significado positivo e negativo, aquilo que Kierkegaard chamou de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade. Deus está no céu e tu estás na terra. A relação entre esse Deus e esse homem e a relação entre esse homem e esse Deus constituem para mim o tema único da Bíblia e da filosofia".

3) Se Kierkegaard é a raiz remota do existencialismo, a *Fenomenologia* é a sua próxima. Com efeito, o existencialismo se articula em contínuo exercício de análise da existência e das relações da existência humana com o mundo das coisas e o mundo dos homens. A existência humana não pode e não deve ser deduzida a priori; ao contrário, ela deve ser escrupulosamente descrita assim como se manifestam suas variadas formas da experiência humana efetiva.

4) A análise da existência não foi objeto somente de obras filosóficas, como é o caso da analítica existencial realizada com o método fenomenológico por Heidegger em *Ser e tempo,* mas também de vasta obra literária (teatro, romances) que, sobretudo com Sartre e Simone de Beauvoir, sublinhou os traços menos nobres, mais tristes e dolorosos das vicissitudes humanas e, com Gabriel Marcel, destacou os traços mais positivos da experiência da pessoa, que se constitui na disponibilidade à transcendência e na comunhão com os outros.

5) Os representantes mais prestigiosos do existencialismo são Martin Heidegger (cujo pensamento foi tratado no capítulo anterior) e Karl Jaspers na Alemanha; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty e Albert Camus na França; Nicola Abbagnano na Itália.

6) No panorama do existencialismo francês, não se deve esquecer que viveram exilados em Paris os dois maiores representantes do existencialismo russo, isto é, Chestov e Berdjaev. Lev Chestov (1866-1938), polemizando contra as pretensões da razão e da ciência, defendeu a idéia de uma fé incondicionada. Nikolaev (1874-1948), contra o coletivismo comunista e contra o hedonismo individualista burguês, procurou fazer valer a idéia da *pessoa humana* como intersecção de um "cristianismo autêntico" e de um "socialismo autêntico".

7) Ainda na França, houve uma espécie de "renascimento existencialista" de Hegel, daquele Hegel que, na *Fenomenologia do espírito,* enfrenta os temas da existência, como a finitude humana, a morte, a relação com os outros etc. Foram expoentes desse "existencialismo hegeliano" Jean Wahl (nascido em 1888), autor da

Karl Jaspers (1883-1969) teorizou a situação existencial do "fracasso" (o naufrágio total das possibilidades do homem) como o "sinal" supremo em que se revelam o ser e a transcendência.

obra *A infelicidade da consciência na filosofia de Hegel;* Alexander Kojève (nascido em 1902), que, em *Introdução à leitura de Hegel* (1947), identificou o absoluto de Hegel com o homem-no-mundo; Jean Hyppolite (nascido em 1907), que, por seu turno, sustentou (em *Lógica e existência,* 1953) que "o homem existe como o *ser-aí* natural no qual aparece a consciência de si universal do ser".

8) O absurdo da existência humana se expressa de modo apaixonante e envolvente no *Mito de Sísifo* (1943), de Albert Camus (1913-1960). Ademais, com *O homem em revolta,* de 1951, projetou a *revolta metafísica* do homem, que "se ergue contra a própria condição e contra toda a criação". Trata-se de defesa daquela dignidade humana que "não posso deixar se aviltar em mim mesmo e tampouco nos outros".

2. Karl Jaspers e o naufrágio da existência

2.1. Ciência e filosofia

Juntamente com Heidegger, Karl Jaspers (Oldenburg 1883-Basiléia 1969) é outro grande pensador do existencialismo alemão. Laureado em medicina, Jaspers considerava Max Weber (que conheceu em 1909) como seu mestre. Professor de filosofia na Universidade de Heidelberga até 1937 (quando foi expulso por seu antinazismo), depois de ter publicado em 1913 a *Psicopatologia geral* (onde os fenômenos psicopatológicos são analisados com o método fenomenológico), publicou em 1919 a *Psicologia das intuições do mundo,* obra que, contendo os temas fundamentais desenvolvidos por Jaspers em seus trabalhos posteriores, pode ser considerado como o primeiro escrito da filosofia da existência.

Como quer que seja, a obra central e mais destacada de Jaspers é a *Filosofia* (1932), que consiste em três volumes: 1) *Orientação filosófica no mundo;* 2) *Esclarecimento da existência;* 3) *Metafísica.* Depois, apareceram: *Razão e existência* (1935), *Nietzsche* (1936), *Descartes e a filosofia* (1937), *Filosofia da Existência* (1938), *A verdade* (1947), *A fé filosófica* (1948), *Origem e fim da história* (1949) e *Introdução à filosofia* (1950). Filósofo de elevada sensibilidade moral, ele se opôs corajosamente ao nazismo e, convencido de que "não há grande filosofia sem pensamento político", escreveu sobre o problema da bomba atômica e sobre a *Culpa da Alemanha* (1946), opúsculo que Jaspers conclui recordando Jeremias, que não se desespera sequer depois da destruição de Jerusalém e da deportação dos judeus. Pergunta-se Jaspers: "O que significa isso? Significa que Deus existe — e isso basta. Se tudo desvanece, Deus existe: esse é o único ponto seguro para nós".

Jaspers, portanto, chegou à filosofia partindo da medicina. O interesse pela ciência foi sempre vivo na sua especulação, tanto que ele chegou a dizer que, se não deve existir "turva contaminação" entre ciência e filosofia, entretanto "a filosofia e a ciência não são possíveis uma sem a outra". Por um lado, com efeito, "o caminho da ciência é indispensável para a filosofia, porque somente o conhecimento desse caminho impede que se afirme mais uma vez, de modo pouco claro e objetivo, estar na filosofia o conhecimento objetivo das coisas, que, ao contrário, tem sua sede na pesquisa metodicamente exata". É a ciência que nos fornece conhecimentos claros sobre os dados de fato. E, "se faltasse ao filósofo a harmonia com as ciências, ele permaneceria sem o conhecimento claro do mundo, como cego".

Por outro lado, a ciência também tem necessidade da filosofia. Escreve Jaspers em *Filosofia da existência:* "A filosofia atua sobre as ciências de tal modo a tornar realmente presente o seu sentido íntimo: a filosofia que vive nas ciências dissolve o dogmatismo sempre renovado da própria ciência (esse sucedâneo tão pouco claro da filosofia), mas, sobretudo, a filosofia torna-se a garantia consciente do espírito científico contra a hostilidade da ciência". Assim, a filosofia e a ciência não devem se contaminar. Entretanto, um não vive sem a outra. E, no entanto, não devemos esquecer que "a atividade filosófica não pode ser idêntica nem antinômica ao pensamento científico".

2.2. A orientação no mundo e o "todo-abrangente"

Mas o que é a *ciência,* ou melhor, a *atitude científica,* de que fala Jaspers? Para Jaspers, a atitude científica, antes de mais nada, se caracteriza pela consciência metodológica dos limites de validade da ciência e, além disso, "a atitude científica é a pronta disposição do investigador a aceitar toda crítica às suas opiniões. Para o investigador, a crítica é condição de importância vital. Ele não será nunca suficientemente criticado para poder provar a sua perspicácia. A experiência de uma crítica injustificada também age de modo produtivo para o verdadeiro pesquisador. Aquele que se subtrai à crítica não quer 'saber' no sentido próprio da palavra".

Estabelecidas essas premissas, Jaspers fixa com extrema lucidez os limites do saber científico. Esses limites podem ser brevemente caracterizados do seguinte modo:

a) "O conhecimento científico das coisas não é conhecimento do ser". O conhecimento científico se refere a objetos determinados: ele "não sabe o que é o próprio ser".

b) "O conhecimento científico não está em condições de dar nenhuma orientação para a vida. Ele não estabelece valores váli-

dos. A ciência como ciência não pode guiar a vida; por sua clareza e decisão, ela remete a outro fundamento da nossa vida".

c) "A ciência não pode dar nenhuma resposta à pergunta relativa ao seu verdadeiro sentido: o fato de que a ciência existe baseia-se em impulsos que não podem ser, sequer eles, demonstrados cientificamente como verdadeiros e como devendo existir".

Assim, a pesquisa científica, por aquilo que é e faz, não pode estabelecer o sentido do ser; é incapaz de fundamentar valores estáveis; não está em condições de demonstrar a necessidade de sua existência (apesar de tudo, existiram e existem culturas não científicas). O conhecimento científico é *objetivo* no sentido de que vale para todos. Entretanto, não resolve todos os problemas; ao contrário, exclui precisamente os que são os mais importantes para o homem. O conhecimento científico é conhecimento dos objetos de fato e Jaspers o chama de *orientação no mundo.*

Escreve Jaspers: "Chama-se *orientação* porque, continuamente inconclusa, permanece como processo infinito. E se chama orientação no mundo porque se constitui como o saber acerca de determinado ser, e precisamente aquele que está no mundo". Como orientação no mundo, a ciência é e permanece inconclusa, pois é sempre conhecimento de determinado objeto *no* mundo e o mundo como "totalidade" permanece sempre além dele. Escreve Jaspers: "Nenhum ser conhecido é o ser". Naturalmente, ocorrem sínteses científicas cada vez mais amplas e se caminha em direção a horizontes cada vez mais vastos, mas esse movimento procede necessariamente ao infinito, da mesma forma como o horizonte físico, que, precisamente, se desloca junto com quem caminha em sua direção, querendo alcançá-lo.

O sentido do ser e a compreensão da totalidade oniabrangente determinam, pois, o "malogro" da pesquisa. O absoluto está sempre além, além de todo horizonte científico. Escreve Jaspers em sua *Filosofia:* "Se eu quiser captar o ser enquanto ser, estou irremediavelmente destinado ao naufrágio". E isso pela razão de que, "no processo da investigação objetiva, nós nos aproximamos, a cada vez, de aparentes totalidades, as quais, porém, nunca se nos demonstram como o ser pleno e autêntico, mas, ao contrário, devem ser ultrapassadas em extensões sempre novas".

Isso explica o fato de que "o ser não pode nos ser dado fechado e os horizontes são ilimitados para nós. O ser nos arrasta em todos os sentidos em direção ao infinito". Nós queremos conhecer o ser, mas ele "sempre recua e se afasta". Jaspers chama esse ser de *o todo-abrangente:* "O todo-abrangente é, portanto, o que sempre e continuamente se anuncia a nós — e se nos anuncia não vindo ele próprio diante de nós, mas sendo a fonte de toda outra coisa".

2.3. A inobjetividade da existência

Entretanto, além do *intelecto* (isto é, a ciência), existe a *razão*. E é exatamente à razão que Jaspers confia aquela *iluminação-da-existência* em que consiste a filosofia. Escreve Jaspers: "Existe um pensar no qual não é conhecido nada que tenha validade universal e force ao assentimento, mas que pode revelar conteúdos que servem de sustentação e norma para a vida. Esse pensar penetra e abre caminho, iluminando e não mais conhecendo (...). Nesse caso, o pensamento não me propicia conhecimentos de coisas até então estranhas para mim, mas me torna claro o que eu verdadeiramente entendo, o que eu verdadeiramente quero e aquilo em que eu verdadeiramente creio. Nesse caso, o pensamento cria e determina para mim o fundo claro de minha autoconsciência".

Não é difícil notar que Jaspers faz sua, interpretando-a com liberdade, a distinção hegeliana entre intelecto e razão. E, com base nesta distinção, ele se distancia tanto dos *racionalistas* que, em nome da ciência, rejeitam todo o resto (religião, moral etc), jogando-o no reino da subjetividade emotiva, arbitrária, instintiva, como dos *irracionalistas* que "levam às estrelas" o que é desprezado pelos racionalistas. Aos intelectualistas, Jaspers lembra que "a exatidão pura e simples não nos satisfaz" e censura aos irracionalistas a sua inconsistente "embriaguez de vitalismo".

Portanto, "a verdade é algo infinitamente mais do que a exatidão científica" e a filosofia é a atitude ou atividade que *aclara* a existência, levando-a à consciência de si mesma e à comunicação com as outras existências. O homem pode ser estudado (através da biologia, da psicologia, da sociologia etc.) como um objeto *do* mundo. Mas esse estudo, diz Jaspers, deixa e sempre deixará fora de si a *existência*. Em sua concretude, singularidade e irreptível excepcionalidade, a existência não pode ser objeto ou exemplar indiferente e substituível de teorias ou discursos universais.

A existência é sempre a *minha* existência, singular e inconfundível, como viram Kierkegaard e Nietzsche. Estas, afirma Jaspers, "puseram a razão em questão com base na profundidade da existência": Kirkegaard em nome da fé, Nietzsche em nome da afirmação de um homem novo. Tanto para um como para o outro, "compreender a si mesmo (...) é o caminho para a verdade". Não para a verdade objetivante da ciência, anônima porque válida para todos, mas sim para a verdade da existência, da minha existência. É essa a razão, sustenta Jaspers, pela qual, "enquanto todos os filósofos pós-hegelianos perdem sempre mais terreno, Nietzsche e Kierkegaard nos aparecem hoje como os verdadeiros e autênticos pensadores do seu tempo".

Tal é, portanto, o primeiro importante resultado da filosofia entendida como clarificação da existência: a existência é inobjetivável; em sua autenticidade, não pode ser identificada com um *Dasein* (ser) empírico, com um dado de fato compreensível pelo intelecto científico. A existência não é um dado de fato indiferente, senão "uma questão pessoal". Diz Jaspers: "Eu sou existência enquanto não me torno objeto. Nela, eu me sei independente, sem poder intuir o que sou. Vivo de sua possibilidade, mas só no realizá-la sou eu".

O homem não é dado, não é um dado de fato: ele *pode ser*. Mas o que pode ser o homem? Sua escolha, afirma Jaspers, está apenas no reconhecimento e na aceitação daquela possibilidade — na *única* possibilidade — que é a situação em que o homem se encontra: "O meu eu é idêntico ao *lugar da realidade* em que me encontro". A minha situação se identifica comigo mesmo, pois não posso ser senão o que sou e não posso me tornar senão o que sou: "Eu estou em situação histórica se me identifico com uma realidade e com a sua tarefa imensa (...). Eu posso pertencer somente a um único povo, posso ter apenas estes genitores e não outros, posso amar somente uma única mulher". Claro, eu posso trair. Mas, se eu traio (tentando pertencer a outro povo, amando outra mulher, desconhecendo os meus genitores), estou traindo a mim mesmo, já que eu sou a minha situação e essa é realidade intranscendível. Eu só posso me tornar o que sou. E a única escolha autêntica está na consciência e na aceitação da situação em que se está. A liberdade não é o instrumento das alternativas, ela se assemelha ao *amor fati* de Nietzsche.

2.4. O naufrágio da existência e os sinais da transcendência

A inobjetivabilidade da existência e a sua historicidade, portanto, são os dois primeiros resultados a que leva a iluminação da existência, o que mostra que existência e razão "não são duas potências em luta", mas que "cada qual existe em virtude da outra e, no ato de se compenetrarem, se dão reciprocamente realidade e clareza". Mas as coisas não ficam por aí, já que a existência remete necessariamente à transcendência. Com efeito, a existência consciente percebe que toda coisa tem um fim: "As metas alcançadas com a mudança das condições sociais tornam-se insustentáveis e caem por terra. Todas as possibilidades nas quais se pode pensar acabam se exaurindo. Os vários segmentos da vida espiritual se extinguem. Tudo o que foi grande acabou por se perder". Nenhum fato é eterno, nenhuma instituição resiste estavelmente no tempo. *"No fim, o que há é o naufrágio"*. O naufrágio está à espreita não só para as coisas e as instituições, mas também para tudo o "que, em

geral, é efetuado e alcançado com o pensamento". E, prossegue Jaspers, se o olhamos do ponto de vista das ciências, "naufraga (...) o próprio mundo enquanto ser-aí, pela razão de que não pode ser compreendido por si mesmo e com base em si mesmo". Diante da consciência do naufrágio do mundo e dos entes do mundo, afirma-se a evidência que estes podem ter como *sinais* da transcendência. Eles não nos dão a *conhecer* a transcendência, já que esta não é cognoscível como os entes do mundo, porém, nos remetem a ela como ao "Outro" do qual são portadores. Nesse sentido, pela existência "aclarada" da Razão, o mundo e os entes do mundo constituem a linguagem cifrada da transcendência.

A transcendência, porém, se revela sobretudo naquelas que Jaspers chama de situações-limite, expressão na qual, precisamente, o termo *limite* indica algo que transcende a existência: "Situações como as de estar sempre em determinada condição, de não poder viver sem luta e sem dor, de ter que assumir uma culpabilidade irremediável, de ter que morrer, constituem o que eu chamo de situações-limite. Elas *não sofrem mudanças substanciais,* mas apenas fenomênicas. E, em relação ao nosso ser, têm caráter definitivo. Elas não são *transparentes:* em nosso ser, não nos é dado perceber nada além delas. Elas são como muro, contra o qual nos chocamos e naufragamos. De nossa parte, não podemos modificá-las, mas apenas levá-las à clareza (...)".

Eu estou sempre em situação, não posso viver sem luta e dor, estou destinado à morte: essas situações são imutáveis, definitivas, irredutíveis e intransformáveis, são como muro contra o qual nos chocamos fatalmente. A única coisa que podemos fazer é clarificá-las. E, nessas clarificações, vemos que, em tais situações, "o verdadeiro eu, aquele que verdadeiramente quer ser ele mesmo, não pode sustentar-se por si só". A existência leva ao naufrágio. E, "quando o eu malogra-se em seu querer bastar-se a si mesmo, pode-se dizer que está pronto para o que é o outro diante dele, ou seja, para a Transcendência".

Com sua peremptoriedade, sua inatingibilidade e sua definitividade, as situações-limite deixam entrever, à existência finita e destinada ao naufrágio, aquilo que a transcende. Afirma Jaspers: "Eu não sou eu mesmo sem a transcendência". A transcendência, precisamente, é entrevista e não conhecida: ela transcende as normas do discurso científico; fala linguagem diferente da ciência. A autêntica existência como que surpreende, nos "sinais" da transcendência, a transcendência que sempre lhe escapa. "Se alguém perguntasse o que é a transcendência, não se lhe poderia dar nenhuma resposta em termos de conhecimento. A resposta vem indiretamente, à medida que se aclara a estrutura do mundo, que nunca é fechado em si mesmo, e a estrutura do homem, que nunca

pode se realizar perfeitamente, quando se nos revela a impossibilidade de uma duradoura e definitiva organização do mundo e a fatalidade do naufrágio universal (...). O sentimento de dilaceração do ser em todos os seus aspectos e o sentimento do domínio radical do contraditório estão em condições de nos fazer entender que nada do que nós conseguimos conhecer se sustenta só por si mesmo e não necessita de algo de outro".

Para Jaspers, "sem transcendência, não há existência". E, como escreve ele em sua *Metafísica,* "a última questão (...) é a de saber se, do fundo das trevas, um ser pode brilhar".

2.5. **Existência e comunicação**

A transcendência é inatingível para o conhecimento científico. E, no entanto, ela se revela nos "sinais" das situações-limite e do naufrágio da existência. Mas essa linguagem cifrada deve ser lida. E é lida na intimidade da própria existência. Por isso, enquanto a verdade científica é objetiva e anônima, a verdade filosófica é existencial e singular. "Deus é sempre o meu Deus: eu não o tenho em comum com os outros homens". Mas, se a verdade filosófica tem suas raízes no profundo da existência singular, como se pode transmiti-la aos outros e com que razões pode ser selecionada e aceita?

Para Jaspers, a "verdade", isto é, a transcendência, buscam-na todas as filosofias, mas não é nunca posse exclusiva de um ponto de vista. Naturalmente, a verdade está ligada à existência singular e, por isso, é *única:* eu sou a minha verdade. Mas, embora seja única, a verdade também é *múltipla,* já que a existência individual existe juntamente com outras existências, cada qual com a sua própria verdade. Como escreve Jaspers em *Razão e existência,* "a existência torna-se manifesta a si mesma e, com isso, real se ela, *com* outra existência, *através* dela e *com* ela, chega a si mesma". Substancialmente, a verdade alheia não é tanto uma verdade oposta à minha, e sim muito mais a verdade de outra existência que, juntamente com a minha, procura aquela Única Verdade que está além de todas as verdades, é o horizonte que as transcende todas e em direção ao qual todas se movem.

Conseqüentemente, Jaspers evita tanto o dogmatismo e o fanatismo de quem afirma que sua própria verdade é a única verdade, como o relativismo e o ceticismo de quem sustenta que existem tantas verdades quantas são as existências. O filósofo atento "não cai no erro da verdade total e completa". O que o filósofo dá, portanto, não é uma verdade definida: avançando por caminho sem garantias, ele defende sempre a possibilidade da comunicação entre as verdades das existências singulares.

É precisamente a partir de reflexões desse tipo que Jaspers realiza a sua crítica contra os sistemas totalitários (como o marxista e o nazista) e se alinha com o mundo livre. Os sistemas totalitários presumem conhecer todo o curso da história e "fundamentam a sua planificação total com base nesse conhecimento total. Mas, como não é possível para ninguém, nem mediante o conhecimento, nem mediante a ação, captar a totalidade do mundo, aquele que, apesar disso, tenta fazê-lo deve, conseqüentemente, conquistar o mundo com a força, mas o fará como assassino que se apossa de cadáver e não como homem que procura entrar em relação com outros seres humanos para construir um mundo comum".

Entretanto, os pretensos conhecimentos do totalitário são apenas fé em um estado de salvação, não porém, conhecimento, ainda que todos os dogmáticos totalitários "afirmem algo que transcende o conhecimento científico como se se tratasse de conhecimento ainda mais científico". É o que fazem o nacional-socialismo e o bolchevismo. E assim fazem todos os dogmáticos. Contra tais dogmatismos, diz Jaspers, "o objetivo da filosofia é fortalecer a resistência interior contra a cínica propaganda de grupos facciosos, como o de defender o indivíduo de cair vítima de crenças absurdas como aquela que alcança o seu ponto mais alto na 'confissão' realizada em certos ridículos processos".

No campo da liberdade, ao contrário, embora existam forças negativas que tendem a destruir a liberdade, "o pensamento filosófico se manifesta em grande variedade de modos, devidos à multiplicidade das possibilidades". No mundo livre, apesar de sua fraqueza, o indivíduo ajuda a sustentar o todo, ao passo que nos regimes totalitários é oprimido e esmagado pelo todo. Por um lado, existe a liberdade de juízo do indivíduo, que se exerce na livre discussão; por outro lado, a arrogante censura do poder, que oprime e proíbe.

Por tudo isso, não é difícil compreender Jaspers quando ele afirma que, "em oposição a um suposto conhecimento total, a filosofia tem o dever de manter acesa a faculdade do pensamento independente e, a conseqüente independência do indivíduo, que o poder totalitário procura sufocar".

3. Jean-Paul Sartre: da liberdade absoluta e inútil à liberdade histórica

3.1. Escrever para se compreender

Testemunha atenta e aguda do nosso tempo, Jean-Paul Sartre, nascido em Paris em 1905, realizou seus estudos na Escola Normal

Superior e ensinou filosofia nos liceus de Le Havre e Paris até o início da última guerra, à exceção de um período que transcorreu em Berlim (1933-1934), onde estudou a fenomenologia e escreveu *A transcendência do Ego.* Convocado para o Exército, foi aprisionado pelos alemães e levado para a Alemanha. Voltando logo depois para a França, fundou o grupo de resistência intelectual "Socialismo e Liberdade", juntamente com Merleau-Ponty.

No imediato após-guerra, o seu pensamento se impôs ao público mundial durante cerca de duas décadas (graças sobretudo ao seu "teatro de situações"), influindo amplamente na sociedade e nos costumes. Nas últimas duas décadas, a atividade de Sartre não teve descanso: suas viagens políticas (como a viagem a Cuba, onde encontrou Fidel Castro e Che Guevara, e a viagem a Moscou, onde foi recebido por Kruschev) não lhe impediram o frenético trabalho de filósofo, romancista, ensaísta, dramaturgo, conferencista e roteirista cinematográfico. Sartre morreu em 1980.

Simone de Beauvoir, que seria sua companheira de toda a vida, desde o início ficou impressionada pela "paixão tranqüila e insensata" com que Sartre olhava o seu destino de pensador e escritor. Recorda ela em *A idade forte:* "Claro, ele não se propunha levar vida de homem de estudo; detestava as rotinas e as hierarquias, as carreiras, os lares, os direitos e os deveres, todo o lado sério da vida. Não se adaptava à idéia de ter uma profissão, colegas, superiores, normas a observar e a impor; nunca se teria tornado chefe de família e muito menos homem casado (...). Não teria lançado raízes em lugar nenhum e nunca teria o ônus de propriedade alguma, não para conservar-se ociosamente disponível, mas para experimentar tudo. Todas as suas experiências se canalizariam em benefício de sua obra e teria descartado categoricamente todas aquelas que teriam podido reduzi-la (...). Sartre sustentava que, quando se tem algo a dizer, qualquer desperdício é criminoso. A obra de arte, a obra literária, era para ele fim absoluto: levava em si a sua razão de ser, a de seu criador e, talvez, também (...) a de todo o universo".

O *destino* e a *tarefa* de Sartre foram os do escritor. No fim de *As palavras* (1964), livro em que evoca a sua infância, Sartre confessa: "Escrevo sempre. O que há de diferente para fazer? *Nulla dies sine linea.* É o meu hábito e, ademais, é o meu ofício. Durante muito tempo, tomei a pena por uma espada; agora, conheço a nossa impotência. Não importa: faço e farei livros — isso é necessário. E, apesar de tudo, serve. A cultura não salva nada nem ninguém, não justifica. Mas é um produto do homem: nela ele se projeta e se reconhece; esse espelho crítico é o único a oferecer-lhe a sua imagem".

Sartre registrou o seu pensamento seja em romances (*A náusea,* 1938; *A idade da razão,* 1945; *O adiamento,* 1945; *A morte na*

alma, 1949), seja em escritos para o teatro (*As moscas,* 1943; *A portas fechadas;* 1945; *A prostituta respeitosa,* 1946; *Mãos sujas,* 1948; *O diabo e o bom Deus,* 1951; *Nekrassov,* 1956; *Os seqüestrados de Altona,* 1960), seja no panfleto político (*O anti-semitismo,* 1946; *Os comunistas e a paz,* 1952), além de obras de pura natureza filosófica (das quais a mais importante é *O ser e o nada. Ensaio de uma ontologia fenomenológica,* 1943, e dentre as quais não podemos esquecer: *A transcendência do Ego,* 1936; *A imaginação,* 1936; *Ensaio de uma teoria das emoções,* 1939; *O imaginário. Psicologia fenomenológica da imaginação,* 1940). O ensaio *O existencialismo é um humanismo* é de 1946, ao passo que em 1960 apareceu a *Crítica da razão dialética.*

3.2. A náusea diante da gratuidade das coisas

Sartre iniciou a sua atividade de pensador com análises de psicologia fenomenológica relativas ao *eu,* à *imaginação* e às *emoções.* Ele retoma de Husserl a idéia de intencionalidade da consciência, censurando-o, porém, por ter caído no idealismo e no solipsismo com o seu sujeito transcendental. Em *A transcendência do Ego,* Sartre afirma que "o eu não é habitante da consciência", pois ele "não está *na* consciência, mas *fora* dela, no mundo: é um ente do mundo como o eu de outro". E se compraz por "ter lançado novamente o homem ao mundo (...), restituindo às suas angústias e aos seus sofrimentos, bem como às suas revoltas, todo o seu peso".

Para Husserl, o eu porta consigo a imagem das coisas, o fantasma idealista do mundo. Mas, em *O ser e o nada,* Sartre objeta que "uma mesa não está *na* consciência, nem mesmo a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, próxima à janela etc. (...). O primeiro passo que a filosofia tem a dar é precisamente o de expelir as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação dela com o mundo, isto é, de que a consciência é consciência posicional do mundo". O homem, diz Sartre, é o ser cujo aparecimento faz com que exista um mundo. O mundo *não* é a consciência. A consciência é abertura para o mundo; a consciência está encarnada na densa realidade do universo; o mundo pode ser visto como um conjunto de utensílios. Mas o mundo não é a existência. E, quando o homem não tem mais objetivos, o mundo fica desprovido de sentido.

Essa é a tese expressa por Sartre em *A náusea,* na qual o autor opõe o absurdo aos valores positivos da filosofia clássica. O herói do romance é Antoine Roquentin, que, refletindo sobre as razões de sua própria existência e do mundo que o circunda, tem a experiência reveladora da *náusea.* A náusea é o sentimento que nos invade quando descobrimos a contingência essencial e o absurdo do real.

"Assim, há pouco eu estava no jardim público. A raiz da castanheira afundava na terra, precisamente sob o meu banco. Não me recordava mais que era raiz. As palavras haviam desaparecido. E, com elas, o significado das coisas, as formas do seu uso, os tênues sinais de reconhecimento que os homens traçaram sobre a sua superfície (...). A raiz, as grades do jardim, o banco, a rala grama do prado, tudo havia desaparecido: a diversidade das coisas e sua individualidade nada mais eram que aparência, um verniz. Como esse verniz se havia dissolvido, restavam manchas monstruosas e massas em desordem, nuas, de uma impressionante e obscena nudez. Éramos um monte de existentes amontoados, obstaculizados por nós mesmos: não tínhamos a mínima razão para estar ali, nem uns nem outros; cada existente, confuso e vagamente inquieto, sentia-se demais em relação aos outros. *Demais:* essa era a única relação que eu poderia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aqueles seixos".

Roquentin sente, portanto, que a realidade e ele mesmo estavam demais. E esse é um sentimento iluminante, que lhe "tira a respiração": "Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, imerso em êxtase horrível. Mas no seio mesmo desse êxtase nascera algo de novo e eu compreendia a Náusea — agora, eu a possuía". E Roquentin põe essa descoberta nas seguintes palavras: "O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é *estar ali,* simplesmente: os seres aparecem, se deixam *encontrar,* mas nunca se pode *deduzi-los* (...). Não há nenhum ser necessário que possa explicar a existência: a contingência não é falsa fisionomia, aparência que pode se dissipar; é o absoluto e, por conseqüência, a perfeita gratuidade".

É aí que Sartre queria chegar: "Tudo é gratuito: este jardim, esta cidade, eu próprio. E, quando acontece de nos darmos conta disso, revolta-se-nos o estômago e tudo se põe a flutuar... eis a Náusea".

A vida de Roquentin é desprovida de sentido; nenhum objetivo consegue mais orientá-lo; ele existe como uma coisa, como todas as coisas que emergem, na experiência da *náusea,* em sua gratuidade e em seu absurdo: um sujeito sem sentido cancela de golpe o sentido de todas as coisas e passam a faltar instruções para o seu uso. A *náusea* de Sartre não está longe da *angústia* de Heidegger.

3.3. O "em-si" e o "para-si", o "ser" e o "nada"

Se a experiência da *náusea* revela a gratuidade das coisas e do homem reduzido a coisa e submerso nas coisas, a análise desenvolvida em *O ser e o nada* revela, antes de mais nada, que a

consciência é sempre consciência *de algo,* de algo que *não* é consciência. Em outras palavras, o exame da experiência nos mostra que desde o início o ser-em-si, isto é, os objetos que transcendem a consciência, não são a consciência. Eu tenho consciência dos objetos do mundo, mas nenhum desses objetos é a minha consciência: a consciência "é um nada de ser e, ao mesmo tempo, um poder nulificante, o nada".

O mundo é o "em-si", é o dado "misturado de si mesmo", "opaco a si mesmo porque cheio de si mesmo", absolutamente contingente e gratuito (como precisamente revela a náusea). Diante do "em si" está a consciência, que Sartre chama o "para-si". A consciência está no mundo, no ser-em-si, mas é radicalmente diferente dele, não está ligada a ele. A consciência, que vem a ser a existência ou o homem, é, portanto, absolutamente livre. O "em si" é "o ser que é o que é"; a consciência não é objeto. O ser é pleno e completo; a consciência é vazia de ser, é possibilidade — e a possibilidade não é realidade. A consciência é liberdade.

Escreve Sartre em *O ser e o nada:* "A liberdade não é *um ser:* ela é o ser do homem, isto é, o seu nada de ser". A liberdade é constitutiva da consciência: "Eu estou condenado a existir para sempre além dos moventes e dos motivos do meu ato: eu estou condenado a ser livre. Isso significa que não se pode encontrar limites para a minha liberdade além da própria liberdade ou, se assim se preferir, que não somos livres de deixar de ser livres". Uma vez lançado à vida, o homem é responsável por tudo o que faz do projeto fundamental, isto é, da sua vida. E ninguém tem desculpas: se falimos, falimos porque escolhemos a falência. Procurar desculpas significa estar de má fé: a *má fé* apresenta o desejado como necessidade inevitável. Sartre analisou com firmeza as astutas invenções da má fé.

O homem é o que projeta ser. Se eu sou mobilizado em uma guerra, ela é a *minha guerra:* eu a mereci, porque podia deixar de me alistar, pelo suicídio ou pela deserção; se, por um motivo ou por outro, eu me alisto, no fundo fui eu que escolhi aquela guerra. Em *As moscas* (trata-se de obra que se refere à ocupação nazista e ao colaboracionismo), vemos que, enquanto o amor pela ordem empurra toda uma classe de homens a trair e espalhar o medo, Orestes convoca os outros a ter dignidade e os exorta à resistência: "Se a liberdade explodiu no espírito de um homem, os deuses não têm mais nenhum poder sobre ele". E é ainda Orestes que grita: "És o rei dos deuses, Júpiter, o rei das pedras e das estrelas, o rei das ondas do mar, mas não és o rei dos homens".

É o homem, portanto, que se escolhe; a sua liberdade é incondicional e ele pode mudar o seu projeto fundamental a qualquer momento. E, assim como a *náusea* constitui aquela ex-

periência metafísica que revela a gratuidade e o absurdo das coisas, da mesma forma a *angústia* é a experiência metafísica do nada, isto é, da liberdade incondicional. Com efeito, o homem e só o homem é "o ser para o qual todos os valores existem". Mas, estabelecido isso, não é preciso muito para ver que, então, "todas as atividades humanas são equivalentes (...) e que todas estão destinadas em princípio à falência. No fundo, é a mesma coisa embriagar-se na solidão ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades é superior à outra, não é por causa do seu objetivo real, e sim por causa da consciência que possui do seu objetivo ideal. E, nesse caso, o quietismo do ébrio solitário é superior à vã agitação do condutor de povos".

As coisas do mundo são gratuitas e um valor não é superior a outro. As coisas são desprovidas de sentido e fundamento e as ações dos homens são desprovidas de valor. Em suma, a vida é aventura absurda, onde o homem se projeta continuamente além de si mesmo, como que para poder tornar-se deus. Escreve Sartre: "o homem é o ser que projeta ser Deus", mas, na realidade, ele se mostra como aquilo que é, "uma paixão inútil". E podemos ler ainda em *O ser e o nada:* "A liberdade consiste na escolha do próprio ser. E essa escolha é absurda".

3.4. **O "ser-para-outros"**

O homem ou ser-para-si é também *ser-para-outros (être-pour-autrui).* O outro não tem necessidade de ser inferido analogicamente a partir de mim mesmo. O outro se revela como outro naquelas experiências em que ele invade o campo da minha subjetividade e, de sujeito, me transforma em objeto do seu mundo. Em suma, o outro não é aquele que é *visto* por mim, mas muito mais aquele que *me vê,* aquele que se me torna presente, para além de qualquer dúvida, mantendo-me sob a opressão do seu olhar. Sartre analisa com magistral habilidade aquelas experiências típicas do olhar-alheio, que geralmente são as experiências da inferioridade, como a vergonha, o pudor, a timidez. Quando outro entra subitamente no mundo da minha consciência, a minha experiência se modifica: não tem mais o seu centro em mim e eu me vejo como elemento de um projeto que não é meu e não me pertence. O olhar alheio me fixa e me paralisa, ao passo que, quando o outro estava ausente, eu era livre, isto é, era sujeito e não objeto. Quando aparece o outro, portanto, nasce o conflito: "o conflito é o sentido original do ser-para-outros". Diz ainda Sartre: "A minha queda original é a existência do outro". E também faz uma das personagens de *A portas fechadas* pronunciar a famosa expressão: "o inferno são os outros".

Apenas para explicitar o pensamento de Sartre sobre esse ponto, vejamos brevemente a sua análise sobre a vergonha. Se eu

estou só, não me envergonho. Só me envergonho quando aparece outro que, com sua presença, me reduz a objeto, a um "em-si". Nesse sentido, "a vergonha pura não é o sentimento de ser este ou aquele objeto repreensível, mas de ser um objeto em geral, isto é, de reconhecer-me nesse objeto degradado, dependente e fixo que eu sou para os outros. A vergonha é o sentimento de queda original, não porque eu tenha cometido esta ou aquela culpa, mas somente porque eu caí no mundo, em meio às coisas". E caio no mundo por obra do olhar alheio. Por isso, o conflito é o sentido original do ser-para-outros: os homens tendem a subjugar para não serem subjugados.

É o mesmo que acontece no amor: "em sua essência, amar é o projeto de fazer-se amar", é vingança sobre quem quer fazer de nós instrumento, é procurar fazer prisioneira a vontade alheia, que tenta nos paralisar. E, se o amor é projeto cheio de egoísmo, voltado para negar a liberdade do outro, no ódio eu reconheço a liberdade do outro, mas a reconheço como oposta à minha e procuro negá-la. E, assim, como no amor, o outro se faz carne para quem se torna carne para ele, razão por que a minha posse do outro, por seu turno, me faz tornar-me posse dele, da mesma forma o ódio homicida me degrada para sempre como assassino. O amor e o ódio representam os dois tipos de relação fundamental com os outros. E ambos estão destinados ao insucesso. O homem é uma paixão, mas paixão inútil. E "cada um de nós é carnífice para os outros".

3.5. O existencialismo é um humanismo

Nos anos seguintes a *O ser e o nada,* Sartre atenuou sempre mais o tom desesperado de sua filosofia inicial, como veremos a seguir. A possibilidade de um sentido menos negativo da coexistência humana já aparece no ensaio *O existencialismo é um humanismo,* publicado em 1946 para responder sobretudo aos marxistas que haviam acusado a doutrina de Sartre sobre a liberdade de "gratuidade gideana". Nesse escrito, Sartre também identifica o homem com a sua liberdade: o homem não está de modo algum sujeito ao determinismo; a sua vida não se assemelha à da planta, cujo futuro já está "escrito" na semente; o homem é o demiurgo do seu futuro.

Em suma, o homem não é uma essência fixa: ele é muito mais o que projeta ser. Nele, a existência precede a essência. Ora, "se, na realidade, a existência precede a essência, nunca será possível explicá-la em referência a uma natureza humana dada e não modificável; em outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade". Por outro lado, "se (...) Deus não existe, nós não encontramos diante de nós valores e ordens em condições

de legitimar a nossa conduta. Assim, nem atrás nem diante de nós, em um domínio luminoso de valores, não temos justificações nem desculpas. Estamos sós, sem desculpas. É isso o que eu expresso com a afirmação de que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou de si mesmo e, no entanto, livre, porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo aquilo que faz".

A liberdade defendida por Sartre é uma liberdade absoluta e a responsabilidade que, conseqüentemente, ele atribui ao homem é total. Com efeito, o existencialista "nunca pensará que uma bela paixão é uma torrente devastadora, que leva fatalmente o homem a certos atos e que, conseqüentemente, vale como desculpa. Ele pensa que o homem é responsável por sua paixão. O existencialista também não pensará que o homem pode encontrar socorro em um sinal que lhe seja dado sobre a terra, a título de orientação; com efeito, ele pensa que o homem decifra por si mesmo o sinal como melhor lhe parece. Assim, ele pensa que o homem, sem ajuda nem apoio algum, está condenado a todo instante a inventar o homem (...). *O homem inventa o homem*".

A liberdade é absoluta e a responsabilidade é total. Mas já estamos em 1946: Sartre tem atrás de si uma guerra terrível e a experiência da Resistência; mas, diante dele, está a grande questão da reconstrução. Todas essas coisas não passam em vão, deixando um traço no seu pensamento, onde se delineia uma moral social com base no nexo entre a liberdade de cada um e a liberdade dos outros: "Nós queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende da liberdade dos outros e que a liberdade dos outros depende da nossa. Naturalmente, a liberdade como definição do homem não depende de outros; mas, enquanto há um compromisso, eu sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros, nem posso tomar a minha liberdade como fim se não tomar igualmente como fim a liberdade dos outros."

3.6. Crítica da razão dialética

A minha liberdade, porém, não depende somente da liberdade dos outros. Ela também é condicionada por situações precisas, com as quais os projetos fundamentais dos homens têm que se defrontar. É com base nisso que Sartre enfrenta a questão das relações entre o seu existencialismo e o marxismo, como mostram vários ensaios escritos para a revista "Tempos Modernos" (revista dirigida pelo próprio Sartre) e, sobretudo, a obra *Crítica da razão dialética* (da qual só apareceu a primeira parte, *Teoria dos conjuntos práticos).*

Na realidade, afirma Sartre, "dizer de um homem o que ele é significa dizer o que ele pode e, reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades (...), de modo que o campo do possível é o objetivo em direção ao qual o agente ultrapassa a sua situação objetiva. E esse campo, por seu turno, depende estritamente da realidade social e histórica".

Com base nisso, pode-se compreender por que Sartre afirma firmemente aderir sem reservas à teoria do materialismo histórico, para a qual, como diz Marx, "o modo de produção da vida material domina em geral o desenvolvimento da vida social, política e intelectual". Mas, se Sartre adere ao materialismo histórico, rejeita, porém, o materialismo dialético. Em suma, para Sartre, o marxismo não é de modo algum "o materialismo dialético, se por isso se entende a ilusão metafísica de descobrir uma dialética na natureza. Essa dialética *pode* efetivamente existir, mas é preciso reconhecer que não temos disso a mínima prova que seja. Por isso, o materialismo dialético se reduz a discurso ocioso e presunçoso sobre as ciências físico-químicas e biológicas, servindo somente para dissimular, pelo menos na França, o mais estrito mecanicismo analítico".

Em suma, Sartre não aceita as três leis da dialética propostas por Engels como regras que guiariam o desenvolvimento da natureza, da história e do pensamento. A admissão dessas leis gerais do devir implicaria um ingênuo otimismo que proclamasse um finalismo de tipo hegeliano e, o que é ainda mais inadmissível, reduziria o homem a simples instrumento passivo da grande máquina dialética, incapaz de se subtrair ao mais rígido determinismo.

A doutrina da dialética é "um Saber puro e enrijecido, incapaz de se autocorrigir, porque já se transformou em dogma". Escreve Sartre: "Durante anos, o intelectual marxista acreditou estar servindo ao seu próprio partido ao violar a experiência, ao prescindir dos particulares embaraçantes, ao simplificar grosseiramente os dados e, sobretudo, ao conceitualizar o acontecimento antes de tê-lo estudado". A dialética é dogma — e o dogma não teme os fatos. É essa a razão por que, diante de toda possível experiência, o marxista não muda de opinião.

Assim, enquanto "o marxismo vivo é heurístico", o marxismo oficial, o dialético, é somente uma cerimônia: "Os conceitos abertos do marxismo se fecharam; não são mais *chaves* ou esquemas de interpretação; colocam-se para si mesmos como saber já totalizado". O marxista transformou o marxismo em "saber eterno" e, desse modo, "a busca totalizadora deu lugar a uma escolástica da totalidade". O princípio heurístico "procurar o todo através das partes" transformou-se em prática terrorista: "liquidar a particularidade".

Com base nessas premissas, pode-se bem compreender, diz Sartre, por que o marxismo "não *sabe mais* nada: os seus conceitos são *diktat;* o seu fim não é mais o de adquirir conhecimentos, senão de se constituir *a priori* como Saber absoluto". E como o marxismo, com a teoria dialética, dissolveu os homens "em um banho de ácido sulfúrico", "o existencialismo pôde renascer e se manter porque afirmava a realidade dos homens, como Kierkegaard afirmava sua própria realidade contra Hegel".

4. Maurice Merleau-Ponty: entre existencialismo e fenomenologia

4.1. A relação entre a "consciência" e o "corpo" e entre o "homem" e o "mundo"

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), depois de ter estudado na École Normale Supérieure de Paris, ensinou filosofia em escolas secundárias. Militante da Resistência durante a ocupação nazista, depois da guerra tornou-se professor na Universidade de Lião, depois na Sorbonne, posteriormente na Escola Normal e, por fim, a partir de 1952, tornou-se titular de filosofia no Colégio de França. Desde a fundação, participou do comitê de direção da revista "Tempos Modernos", embora as suas relações com Sartre logo se tenham transformado em apaixonada polêmica. As principais obras de Merleau-Ponty são: *A estrutura do comportamento* (1942) e *A fenomenologia da percepção* (1945). Ademais, também são notáveis as suas coletâneas de ensaios: *Humanismo e terror* (1947), *Senso e contra-senso* (1948), *As aventuras da dialética* (1955) e *Sinais* (1960).

Merleau-Ponty é existencialista sobre o qual são muito acentuadas as influências tanto da fenomenologia como da psicologia científica e da biologia. E o fato de Merleau-Ponty levar em conta a psicologia e a biologia não significa que suas análises "permaneçam" nelas: suas análises muito mais "passam" através delas, enriquecem-se com seus resultados e, assim, evitam os perigos dos discursos feitos no ar. Em suma, ele não se deixa "aprisionar pelas ciências naturais, mas simplesmente (...) tem na devida conta os seus resultados e submete a investigações adequadas seus métodos e os seus pressupostos" (P. Chiodi). É nesse sentido que o existencialismo de Merleau-Ponty, na consideração do seu tema de fundo — que é o da relação entre consciência e mundo —, se configura como um fecundo encontro com o comportamentalismo e com a psicologia da forma.

Também para Merleau-Ponty a *existência* é ser-no-mundo, isto é, "certa maneira de enfrentar o mundo". Mas esse ser-no-mundo

é anterior à contraposição entre alma e corpo, entre o psíquico e o físico. A interpretação *causal* das relações entre alma e corpo é rejeitada por Merleau-Ponty. Ele vê muito mais nessa relação uma dualidade dialética de comportamentos. Ou melhor: alma e corpo indicam *níveis de comportamento do homem,* dotados de *significados* diversos.

Escreve Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento:* "Nem o psíquico em relação ao vital, nem o espiritual em relação ao psíquico podem ser considerados como substâncias ou mundos novos. A relação que toda ordem tem com a ordem superior é a relação do parcial com o total. O homem normal não é corpo portador de certos instintos autônomos unido a 'vida psicológica' definida por alguns processos característicos —prazer e dor, emoção, associação de idéias —, tendo tudo isso por cima um espírito que realizaria os seus próprios atos sobre essa infraestrutura. A realização das ordens superiores, à medida que se realiza, suprime como autônomas as ordens inferiores e confere aos processos que as constituem novo significado. É por isso que preferimos falar de nova ordem humana, ao invés de nova ordem psíquica ou espiritual". Conseqüentemente, "não é possível falar do corpo e da vida em geral, mas somente do corpo animal e da vida animal, do corpo humano e da vida humana".

Apesar disso, Merleau-Ponty não defende um espiritualismo que distinga o espírito e a vida como "potências de ser". Na realidade, escreve ele, "trata-se de 'oposição funcional' que não pode ser transformada em 'oposição substancial'". Na representação das relações entre alma e corpo, portanto, Merleau-Ponty não aceita "nenhum modelo materialista, mas também nenhum modelo espiritualista, como o contido na metáfora cartesiana do artesão e do seu utensílio. Não se pode comparar o órgão a instrumento, como se ele existisse e pudesse ser pensado à parte do seu funcionamento integral, nem se pode comparar o espírito a artesão que o use: isso seria recair em relação puramente extrínseca (...). O espírito não utiliza o corpo, mas atua através dele (...)".

Ademais, no que se refere às relações entre o homem e o mundo, Merleau-Ponty afirma em *A fenomenologia da percepção:* "A verdade não 'habita' somente o 'homem interior', ou melhor, não há homem interior: o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece. Quando retorno a mim, vindo do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, não encontro um núcleo de verdade intrínseca, mas um sujeito voltado para o mundo".

O homem não se revela como "olhar desinteressado", como "objetividade ociosa e inacessível", mas sim como presença ativa no mundo e para os outros: "O mundo fenomenológico não é ser puro, mas o sentido que aparece na intersecção das minhas experiências

com as dos outros, graças à inserção de umas nas outras: portanto, ele é inseparável da subjetividade e da intersubjetividade, que realizam a sua unidade através da retomada das experiências passadas nas minhas experiências presentes, das experiências alheias nas minhas".

Com isso, pode-se compreender muito bem por que o tema da *percepção* torna-se fundamental para Merleau-Ponty e, em segundo lugar, também a razão por que ele utiliza a fenomenologia como modo de praticar a filosofia. A fenomenologia é "o estudo das essências: por exemplo, a essência da percepção e a essência da consciência", mas "a fenomenologia também é uma filosofia que repõe as essências na existência e pensa que não se pode compreender o mundo e o homem senão com base em sua 'faticidade' ".

Daí, precisamente, a centralidade do tema da *percepção:* "Todas as ciências se inserem em mundo completo e 'real', sem se dar conta de que a experiência perceptiva tem valor constitutivo em relação a este mundo. Assim, nos encontramos diante de um campo de percepções vividas que são anteriores ao número, à medida, ao espaço, à causalidade e que, porém, não se apresenta como uma visão prospectiva de objetos dotados de propriedades estáveis, de mundo e de espaço objetivos. O problema da percepção consiste em ver como é que, através desse campo, se chega ao mundo intersubjetivo, do qual, pouco a pouco, a ciência precisa as determinações".

Em semelhante programa de análises, torna-se central o conceito de *corpo,* já que "o meu corpo (...) é o meu ponto de vista sobre o mundo", "o corpo é o nosso meio geral de ter um mundo". E a percepção é a inserção do corpo no mundo: "O corpo está no mundo como o coração no organismo: ele mantém continuamente em vida o espetáculo visível, anima-o e alimenta-o internamente, formando com ele um sistema". E se, por um lado, a percepção tem o caráter da "totalidade" (basta pensar na psicologia da forma), por outro lado ela permanece sempre "aberta", remetendo sempre a um *além* de sua manifestação singular, prometendo-nos sempre outros ângulos de visão e, com isso, "algo mais a ver". Assim, o *significado* das coisas no mundo e do próprio mundo permanece aberto ou, como diz Merleau-Ponty, *ambíguo.* E essa *ambigüidade* ou abertura é constitutiva da existência.

4.2. A liberdade "condicionada"

Se é errado conceber a relação entre a consciência e o corpo como relação causal entre duas substâncias, também errado, portanto, é ter concepção análoga sobre as relações entre o sujeito e o mundo. Mas, para Merleau-Ponty, também é errado conceber

relação de causalidade entre o homem e a sociedade. Por isso, se Sartre está fora de rumo com a sua idéia da liberdade absoluta, também é errada a teoria marxista da primazia causal do fato econômico sobre a constituição do homem e da sociedade.

Na opinião de Merleau-Ponty, o homem é livre e não existe estrutura, como a econômica, que possa anular a sua liberdade constitutiva. Mas a liberdade do homem é *liberdade condicionada:* condicionada pelo mundo em que vive e pelo passado que viveu. Assim, "não existe nunca determinismo e não existe nunca escolha absoluta, eu não sou nunca uma coisa e não sou nunca consciência nua". A realidade é que "nós escolhemos o nosso mundo e o mundo nos escolhe". Por isso, é desviacionista o dilema que afirma que "a nossa liberdade (...) ou é total ou não existe". *A liberdade existe,* "não por que algo me solicite, mas, ao contrário, porque de repente eu estou fora de mim e aberto para o mundo". Ou seja, a liberdade existe, mas é condicionada, porque "somos uma estrutura psicológica e histórica", porque "estamos misturados ao mundo e aos outros em confusão inextricável". A nossa liberdade, portanto, não destrói a situação, mas se insere nela. E é por essa razão que as situações permanecem abertas, já que a inserção do homem nelas poderá configurá-las de um ou de outro modo, obviamente enquanto as situações o permitem. Portanto, não há fuga dos fatos, já que eu posso faltar à minha liberdade quando "procuro superar a minha situação natural e social sem primeiro assumi-la, ao invés de, através dela, unir-me ao mundo natural e humano". Mas também não há rendição aos fatos, como pretende o materialismo histórico.

Assim como a psicanálise "inflou" a noção de sexualidade, da mesma forma o marxismo "inflou" a de economia. Entretanto, "a economia não é um mundo fechado e todas as motivações se entrelaçam no coração da história". Em suma, Merleau-Ponty não descarta as motivações econômicas, apenas não as absolutiza: "Seria absurdo considerar a poesia de Valéry como simples episódio de alienação econômica: a poesia pura pode ter um sentido eterno. Mas não é absurdo procurar no drama social e econômico, ao modo do nosso *Mitsein,* o motivo dessa tomada de consciência".

Para Merleau-Ponty, substancialmente, "a concepção do direito, a moral, a religião e a estrutura econômica se intersignificam reciprocamente na Unidade do acontecimento social, assim como as partes do corpo se implicam mutuamente na Unidade de um gesto ou como os motivos 'fisiológicos', 'psicológicos' e 'morais' se entrelaçam na Unidade de uma ação: portanto, é impossível reduzir a vida humana tanto às relações econômicas como às relações jurídicas e morais pensadas dos homens, do mesmo modo que é

impossível reduzir a vida individual tanto às funções corpóreas como ao conhecimento que nós temos dessa vida".

Por tudo isso, pode-se compreender também que a história humana não é de modo algum dominada por inviolável lei dialética. Como podemos ler em *Humanismo e terror,* "o mundo humano é sistema aberto e incompleto", *fundamentalmente contingente.* Assim, o marxismo não somente está equivocado em sua teoria do *materialismo histórico,* mas também na teoria da *dialética.* Ademais, afirma Merleau-Ponty em *As aventuras da dialética,* "não existe dialética sem oposição e sem liberdade — e oposição e liberdade não duram longamente em uma revolução. O fato de todas as revoluções conhecidas terem degenerado não é fruto do acaso: o fato é que não podem nunca, como regime instituído, ser o que eram como movimento".

Em suma, quando o movimento torna-se instituição, ele se "trai" e se "desfigura": "As revoluções são verdadeiras como movimentos e falsas como instituições. Por isso, é lícito se perguntar se o futuro não apresenta maiores possibilidades em regime que não tenha a pretensão de refazer a história de ponta a ponta mas queira somente mudá-la e se, precisamente, não se deve procurar um regime desse tipo ao invés de entrar mais uma vez no círculo fechado da revolução". E uma última consideração ainda, estreitamente relacionada com as anteriores: "A revolução é progresso quando a comparamos ao passado, mas desilusão e aborto quando a comparamos ao futuro que deixou entrever e depois sufocou".

5. Gabriel Marcel e o neo-socratismo cristão

5.1. A defesa do concreto

No prefácio ao seu *Mistério do ser* (1951), Gabriel Marcel designa o seu pensamento com o nome de *neo-socratismo.* E, na realidade, toda a sua filosofia está permeada por um elemento constante, que pode ser identificado "em uma obstinada e incansável batalha contra o espírito de abstração".

Nascido em Paris em 1889, Gabriel Marcel, a exemplo de Sartre, além de filósofo, foi também crítico e autor teatral. Em carta a Roger Garaudy, a propósito da relação entre a sua filosofia e o seu teatro, Marcel escreveu: "Para mim, antes de mais nada, o teatro é instrumento de investigação a ser usado fora de qualquer pressuposto ideológico e, em segundo lugar, como corretivo das inevitáveis parcialidades de toda síntese filosófica". Há mais coisas entre o céu e a terra... do que aquelas que se podem encontrar nas abstrações e generalizações dos filósofos. E "o dramaturgo não

pode se cansar de insurgir-se" precisamente contra o método redutivo.

Para o dramaturgo e filósofo Marcel "o que importa é o homem concreto, determinado, que se encontra em certa situação". Essa atenção para com a concretude do homem em suas situações é que explica a origem do *Jornal metafísico* que Marcel publicou em 1927 (o mesmo ano em que aparece *Ser e tempo,* de Heidegger), cujas primeiras anotações remontam inclusive a 1914. Mas também explica a natureza de suas posteriores obras filosóficas (além do seu teatro), que não pertencem tanto ao mundo dos *sistemas,* e sim muito mais ao mundo dos *problemas.* Além do *Jornal metafísico* e de *O mistério do ser,* já citados, as obras filosóficas de Marcel são: *Ser e ter* (1935), *Da recusa à invocação* (1939), *Homo viator* (1944), *Os homens contra o humano* (1951) e *O homem problemático* (1955). Marcel morreu em 1973.

Se olharmos o pensamento de Marcel em seu desenvolvimento de conjunto, não tardaremos a perceber que ele é atravessado por três motivos fundamentais que continuamente se sobrepõem e se integram: 1) a defesa da singularidade irrepetível do existente e do mistério do Ser, contra as pretensões de um racionalismo que pretende reduzir a existência e toda a realidade à experiência conhecida através do método da verificação empírica; 2) o reconhecimento da inobjetibilidade fundamental do sentimento corpóreo: com efeito, como escreve Marcel em seu *Jornal metafísico,* "se não posso exercer a minha atenção, a não ser por intermédio do meu corpo, disso deriva que ele é, de certa forma, impensável para mim, porque a atenção que se concentra sobre ele, em última análise, o pressupõe"; 3) a doutrina do mistério ontológico, para a qual a existência se faz autêntica na participação no Ser, participação que pode ser captada pela análise de alguns traços da experiência cristã, como a "fidelidade", a "esperança" e o "amor".

Assim, como escreveu Pedro Prini, a filosofia de Gabriel Marcel se configura como verdadeira *metodologia do inverificável,* capaz de circunscrever as descomedidas pretensões do racionalismo, que pretende reduzir a realidade à realidade conhecida pela ciência, e ao mesmo tempo capaz de indicar os caminhos rumo àqueles dados inobjetiváveis (pela ciência) que são a pessoa e Deus.

5.2. A assimetria entre crer e verificar

Com base na idéia de que todo o saber possível é aquele e somente aquele obtido e obtível por meio dos procedimentos da verificação científica, o racionalista rejeita a fé no mundo escuro das emoções, isto é, no mundo da arbitrariedade subjetivista. O seu dilema é o de "crer ou verificar". Marcel, porém, se rebela contra

dilema desse gênero, que opõe, como se fossem antitéticos, o crer ao verificar e a fé à ciência: "É sempre o mesmo dilema. Fato objetivo ou disposição interior. *Tudo aquilo...* ou nada mais do que *isto.* Toda vez que o encontro, tenho como que a sensação de ter que levantar uma montanha".

A convicção de Marcel é de que o dilema do racionalista "deixa escapar o essencial da vida religiosa e do pensamento metafísico mais profundo". O crer e o verificar, portanto, na opinião de Marcel, não são antinômicos, e sim muito mais assimétricos. A verificação exclui de si todo um mundo (Deus, a pessoa, o conteúdo da fé) que, embora inverificável, pode ser aproximado através do que Marcel chama "reflexão segunda", que, embora não sendo procedimento científico, seria entretanto procedimento racional.

A ciência (ou a verificação) não pode captar o *objeto* da fé que é Deus. Deus é o inverificável. E o crente não pode explicar Deus por meio de demonstrações verificáveis, já que, como escreve Marcel no *Jornal metafísico,* Deus está além de todas as razões e além de todo nexo casual. Deus é o *outro* da ciência que verifica, é o absolutamente Outro. Se o objeto da fé vai além da ciência, também o *sujeito* da fé, isto é, o *indivíduo irrepetível* na sua *situação insubstituível,* está fora do discurso científico verificável. Uma teoria científica pode ser verificada por Mário, Pedro ou José. Mas o que conta no controle da teoria não é Mário em sua irrepetível individualidade ou Pedro, igualmente na singularidade excepcional de sua existência: o que conta é a verificação da teoria repetível por *todos.*

E é precisamente isso o que não pode se dar na fé: diante de Deus, eu não sou substituível por ninguém, pois a minha escolha é somente minha. O cavalheiro da fé, disse Kierkegaard, "não dispõe em tudo e por tudo a não ser de si mesmo, em isolamento absoluto". E Marcel faz eco a Kierkegaard, afirmando que "o sujeito da fé não é o pensamento em geral (...). O sujeito da fé, ao contrário, deve ser concreto". E não apenas o objeto da fé e o sujeito da fé estão além da verificação, mas também o *fato* ou a *história religiosa,* por sua natureza, transcendem as categorias historiográficas baseadas na verificação.

A história religiosa (isto é, o conteúdo do ato da fé) não pode ser enjaulada na trama dos nexos causais. O mundo visto com os olhos da fé é radicalmente diferente do mundo lido com a gramática da ciência. O mundo da ciência é "o lugar de uma espécie de imensa e inflexível contabilidade", ao passo que o mundo da fé é o mundo de radical contingência metafísica. Para o homem profundamente religioso, "tudo é perpetuamente posto em questão, nada é adquirido e isso nada mais é (...) do que um modo indireto de definir a *esperança*". Não há saber da Providência.

5.3. Problema e metaproblema

No fundo da assimetria entre verificar e crer, Marcel insere a distinção — fundamental em sua filosofia — entre *problema* e *metaproblema*. A filosofia tradicional preferiu tratar o "problema do ser" como se ele, apesar de sua importância, fosse da mesma natureza dos outros problemas. Mas, assim fazendo, ofuscou o caráter único e iredutível do problema do ser, até que algumas correntes filosóficas contemporâneas o repuseram entre os pseudoproblemas.

Mas, para Marcel, as coisas se estabelecem de modo bem diferente. Com efeito, quando nos defrontamos com um problema, por exemplo, nas ciências físicas, em química ou em biologia, encontramo-nos diante de um incógnita x, que devemos encontrar a partir de certo número de dados conhecidos (*a, b, c* etc.), aplicando aquele conjunto de normas de procedimento da verificação que constituem o método científico. Desse modo, simplificando um pouco as coisas, podemos dizer que um problema científico encontra sua formulação-padrão na fórmula da mais simples equação algébrica: $a\ x = b$.

Entretanto, quando nos propomos o problema do ser, isto é, o problema do sentido da realidade e de nós mesmos, todos os *dados* desaparecem enquanto tais e tudo se torna problemático: a realidade, os outros, eu mesmo que me interrogo. Assim, porém, um problema em que todos os dados são incógnitos acaba por desvanecer como problema. Heidegger também notou que, na pergunta metafísica, a existência do homem que propõe a pergunta também se torna problema ela própria, pois a pergunta metafísica envolve o próprio ser que pergunta.

A exemplo de Heidegger, Marcel observa, em *Ser e ter*, que a reflexão sobre o problema ontológico lhe descerra um abismo: "Eu mesmo, que me interrogo sobre o ser, não sei inicialmente se eu o sou, nem *a fortiori* o que sou (...); assim, o que vemos é que o problema do ser se amplia com base nos próprios dados e se aprofunda no interior do próprio sujeito que o propõe. E, com isso, se nega (ou se transcende) como problema e se transforma em mistério".

O problema do ser, portanto, não é propriamente problema: é metaproblema. E, segundo Marcel, a descoberta do metaproblema nos faz compreender que, *além do problema que nós compreendemos, há o mistério que nos compreende*. "O problema é algo que encontramos, que nos obstaculiza o caminho. Está inteiramente diante de mim. O mistério, ao contrário, é algo em que me encontro empenhado, cuja essência implica, portanto, que ele não se encontra inteiramente diante de mim". O mistério e o ontológico coincidem

no pensamento de Marcel, ainda que muitos metafísicos tradicionais tenham desconhecido esse fato e tenham degradado o "mistério" ontológico a "problema" ontológico.

Sendo assim, é óbvio que "as considerações concretas do mistério ontológico não devem ser tentadas no plano do pensamento lógico (...), mas, ao contrário, na elucidação de certos dados propriamente espirituais, como a fidelidade, a esperança e o amor". Com efeito, não podemos ser fiéis, empenhando seriamente o nosso futuro, senão através da garantia religiosa de um Tu absoluto. A fidelidade autêntica, "uma fidelidade absoluta, pressupõe uma Pessoa absoluta", que nos cria e nos chama a sermos pessoas, dando-nos a responsabilidade de sermos fiéis ou trairmos.

Analogamente, a esperança autêntica não é evasão, mas se revela como "vontade cujo ponto de aplicação seria estabelecido no infinito". A esperança autêntica é "esperança absoluta", para a qual é essencial, "quando se desilude no terreno do visível, refugiar-se em plano onde não possa mais sofrer desilusões". Nesse sentido, a esperança verdadeira é a do doente que compreendeu que tudo pode não estar perdido, ainda que a cura não se dê. Assim, a esperança aparece como "a arma dos inermes — ou, mais exatamente, ela é inclusive o contrário de arma e é nisso que consiste misteriosamente a sua eficácia". Por outro lado, observa Marcel, é no amor que se entrelaçam a fidelidade e a esperança: tem-se esperança porque se ama. E a fórmula mais adequada da esperança é: "Eu tenho esperança em Ti por nós".

Assim, para Marcel, o discurso sobre Deus não é factível através de argumentações lógicas capazes de, por exemplo, chegar à demonstração da existência de Deus, mas muito mais através da descoberta do metaproblemático, com a qual compreendemos que o mistério nos compreende. Nós não podemos compreender e dominar o mistério: o mistério não pode ser entendido. O que podemos fazer, porém, é realizar a análise dos nossos modos de *participação* nele, como é o caso das experiências cristãs da fidelidade, da esperança e do amor. Em suma, o único modo de falar de Deus é a *invocação,* isto é, falar a Deus. Não se demonstra Deus, *invoca-se.*

5.4. **Ter e ser**

Para que a pessoa redescubra-se a si mesma e, portanto, se torne disponível para o domínio do Ser, deve fazer uma reviravolta sobre si mesma e subverter a hierarquia que o mundo moderno e contemporâneo fixaram entre a categoria do *ter* e a do *ser*. Segundo a metafísica do ter, valemos pelo que temos e não pelo que somos, enquanto o mundo e os outros são unicamente objetos de posse sempre mais vasta. Segundo Marcel, não é estranha ao nascimento

e ao desenvolvimento dessa atitude a mentalidade objetivante do racionalismo científico e técnico, para a qual "o próprio mundo tende (...) a aparecer por vezes como simples campo de exploração e às vezes como escravo adormecido".

Entretanto, enquanto aquele que possui tenta, por todos os meios, manter, conservar e aumentar a coisa possuída, esta, sujeita que está ao desgaste e às vicissitudes do tempo, pode escapar, tornando-se assim o centro dos temores e das ansiedades de quem quer possuí-la. Escreve Marcel em *Ser e ter:* "O que há de mais paradoxal nessa situação é que, em última instância, parece que eu mesmo me aniquilo nesse apego, sendo absorvido por esse corpo ao qual me apego: parece literalmente que meu corpo me devora e o mesmo acontece em relação a todas as minhas posses que, de alguma forma, estão ligados ou pendurados a ele (...). Assim, o ter enquanto tal, em última instância, parece tender a se anular na coisa originariamente possuída, mas que agora absorve precisamente o que acreditava dispor dela. Parece até que é da essência do meu corpo ou dos meus instrumentos, enquanto os trato como objetos de posse, tentar suprimir o meu eu que os possui".

Sob o signo da categoria do ter, a realidade deixa de ter vida, mistério e alegria criadora, transformando-se em voragem de objetos que absorve inexoravelmente quem quer possuí-los. No texto teatral *O mundo em pedaços,* Marcel faz a personagem Cristiana dizer: "Não tens às vezes a impressão de viver... se é que isso se chama viver... em um mundo em pedaços? Sim, em pedaços, como relógio quebrado... Se o levas ao ouvido, não escutas mais nada... O mundo dos homens devia ter outrora coração, que agora parece que deixou de bater". O mundo da categoria do ter é mundo em pedaços, é o mundo da alienação e da preocupação, de que a objetividade científica seria a transcrição no plano lógico.

Assim, a atitude espetacular e a visão objetiva estariam na base do mundo visto como posse e, portanto, da alienação e do desespero. Afirma Marcel: "A estrutura do nosso mundo é tal que o desespero absoluto parece nele possível". Mas é exatamente diante dessa "tragédia do ter", em face do desespero, que a metafísica deve tomar posição e, libertando-me da concupiscência da posse das coisas, tornar-me disponível para o ser e exorcizar assim o desespero.

5.5. Contra o culto ao moralmente absurdo

A atenção para com o concreto e a aversão às abstrações fizeram com que Marcel se apresentasse como pensador contrário aos conformismos. Ele declara ter nutrido sempre (até quando não era cristão) um juízo favorável em relação ao cristianismo, já que estava convencido de que, "enquanto o cristianismo permanecesse

sincero consigo mesmo, não podia deixar de ser autêntico fator de paz". Essa convicção pôs Marcel na condição de suspeitar tanto do cristianismo de direita como do cristianismo de esquerda.

Diz Marcel: "Eu sempre considerei com muita suspeita o cristianismo de direita, pois sempre pensei que ele corre o risco de distorcer do modo mais sinistro a verdadeira mensagem de Cristo". Entretanto, prossegue ele, "os homens da direita estão longe de deter o monopólio do espírito de conformismo: há também um conformismo de esquerda, pois há homens de esquerda que detêm o poder no mundo, havendo gente 'bem-pensante' (no sentido conformista da frase) tanto na direita como na esquerda". Naturalmente, o conformismo de esquerda não é de modo algum desculpa para as crueldades da direita. As crueldades da esquerda, por sua vez, não legitimam de modo algum as conivências entre clericalismo e poder que, para "a consciência cristã", assumem caráter sempre mais ofensivo.

No entanto, Marcel se rebela contra quem, como Simone de Beauvoir, sustenta que os delitos contra a propriedade e a pessoa não deveriam ser julgados muito severamente, ao passo que os delitos políticos são inexpiáveis. O delito político seria inexpiável por constituir pecado mortal contra *o sentido da história*. Isso, diz Marcel, põe a nu uma filosofia dogmática da história, segundo a qual ou nos adequamos ou somos esmagados. "Se o delito político é pecado mortal, a razão deve estar no fato de que ele vai contra o significado da história e, naturalmente, se supõe que este último seja geralmente conhecido. À velha máxima, já bastante estranha, de que 'presume-se que ninguém ignore a lei' devemos acrescentar agora uma ainda mais estranha: 'Presume-se que ninguém ignore o significado da história' ".

A rebelião contra quem pensa possuir ou encarnar o sentido da história seria pecado mortal, ao passo que os criminosos, lamenta Marcel, parecem personagens muito atraentes para certos romancistas existencialistas. A realidade, na opinião de Marcel, é que "o nosso período nos oferece o espetáculo de rígida coerência no absurdo moral. Mas, precisamente por motivo dessa coerência, somos obrigados a afirmar, sem sombra de hesitação, que esse culto ao moralmente absurdo, com grande rapidez, está se tornando o culto do positivamente mau".

6. A influência do existencialismo sobre as "ciências humanas"

Como veremos melhor ao desenvolvermos a problemática da epistemologia contemporânea, o cientista trabalha sempre com uma luz por detrás dos ombros: a luz de teorias (ou paradigmas)

metafísicas. E o que vale para a física ou a biologia vale também para a psicologia. Por detrás do freudismo, do behaviorismo ou do associacionismo existe uma *imagem de homem.* E a disputa entre as várias correntes do pensamento psicológico não é tanto e sobretudo controvérsia sobre teorias isoladas, sobre provas específicas ou sobre terapias particulares, e sim muito mais, precisamente, confronto entre diferentes imagens do homem.

E (sem falar dos trabalhos de Jaspers) é precisamente nesse terreno, oferecendo à psicologia e à psiquiatria uma imagem do homem diferente, por exemplo, da de Freud, que encontramos a influência de grande importância exercida pelo existencialismo sobre a psicologia e a psiquiatria contemporâneas. Basta pensar em Ludwig Binswanger (1881-1966), mas também em M. Häfner e J. Zutt na Alemanha, E. Minkowsky na França, E. Strauss e Rollo May nos Estados Unidos e Danilo Cargnello na Itália. O existencialismo apresenta concepção de homem bem diferente da contida no *homo natura* de Freud.

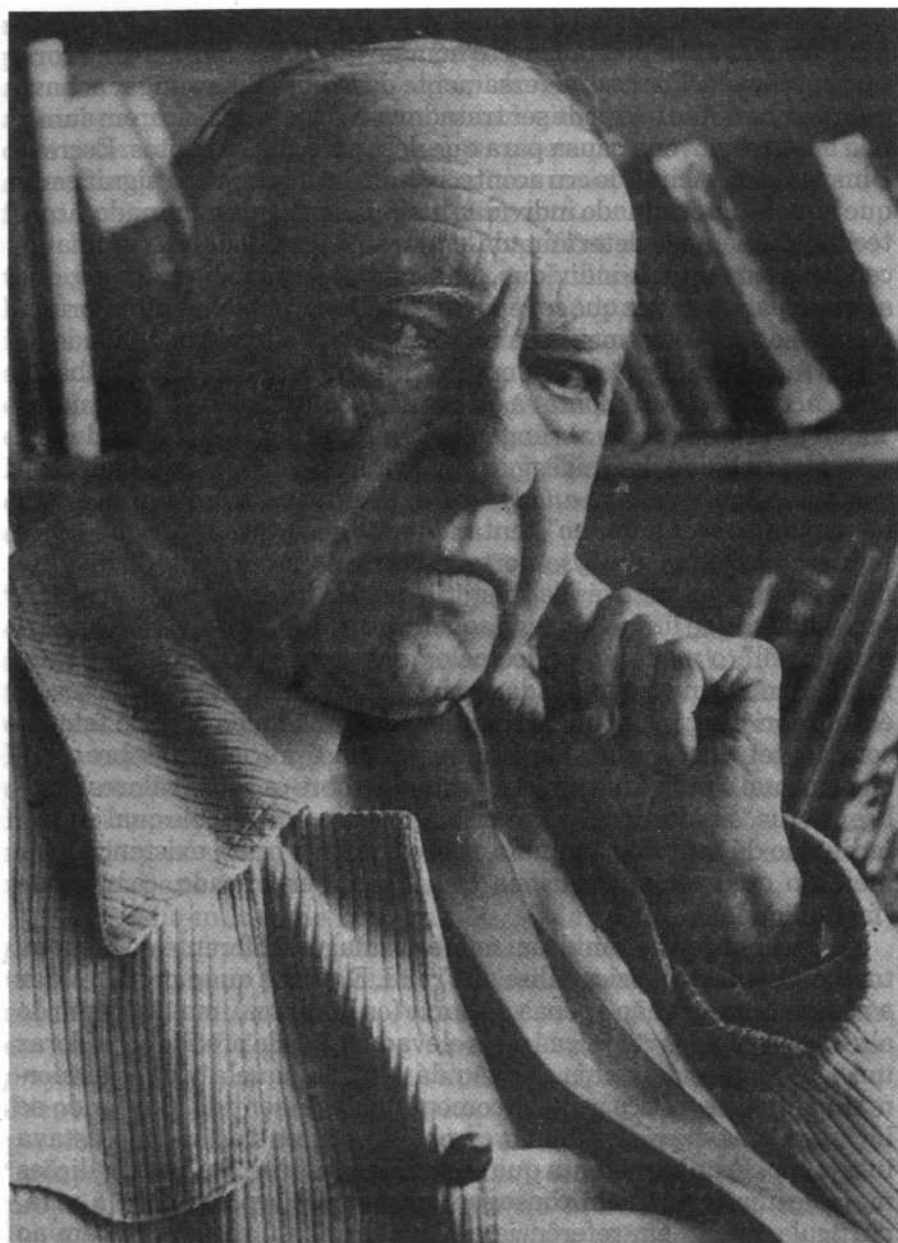
Em uma de suas últimas cartas, Freud escrevia a Binswanger: "A humanidade sempre soube, até muito bem, que tinha o espírito; era necessário que eu lhe mostrasse que existem também os instintos". Talvez devêssemos interpretar esse "também" no sentido de "sobretudo" para termos clara a importância do existencialismo para a psicologia e a psiquiatria, por exemplo, de Binswanger ou de Boss ou ainda de Frankl e Cargnello. Para eles, o homem não pode ser definido em termos de natureza, de essência. E, se existe uma essência, ela é a sua *existência. Existência* é o termo mais adequado para descrever um ser que se transforma continuamente, que é uma "autocriação" sem descanso.

O ser-no-mundo do homem não é o da *realidade,* senão o da *possibilidade.* O homem não é, como os outros entes, "simplesmente presente", nem é "espectador desinteressado das coisas e dos significados": pelo contrário, *o homem é o ser que se projeta sempre em suas possibilidades, pois o homem dá significado ao mundo e projeta o mundo como seu.* Em suma, como disseram Heidegger e Jaspers, o homem tem por essência a sua existência e esta é possibilidade e autocriação. O homem é *Dasein,* ser-aí, ou seja, desde "sempre" se encontra em uma "situação", como "tonalidade afetiva" própria, completamente empenhado no profundo de si mesmo. Para Heidegger, a característica do homem está em se abrir além dos laços ambientais (comuns aos animais), em um modo de ser que dá sentido às coisas e lhe permite encontrar os outros.

Essas categorias, que parecem tão obscuras, permitem ao psiquiatra, segundo Medard Boss, a compreensão humana do outro e a decifração dos sintomas do doente. A neurose é fechamento para a possibilidade de ser.

Foi ainda Heidegger quem oferece a Binswanger as categorias de fundo de sua antropoanálise. É o homem que dá ao mundo uma cor e um significado. Por isso, diversamente de Freud, Binswanger achava que o ser humano não pode ser tratado como objeto da física; em suma, não basta remover a causa para que desapareçam os efeitos. Escreve Binswanger: "Acima do cru acontecimento há algo mais: o 'significado' que aquele determinado indivíduo atribui àquele determinado 'acontecimento' naquela determinada 'situação', significado que, permanecendo no ser daquele indivíduo, determina o seu estado morboso, que se manifesta toda vez que se renova o 'fato' ou 'acontecimento'. Portanto, não se trata de remontar a um dado, e sim a uma 'modalidade de fundo', a uma 'categorialidade originária', 'transcendental' ou 'de base', ou seja, trata-se de remontar à estrutura global de todo o indivíduo, ao 'modo de interpretação abrangente do mundo pela individualidade'."

Com a ajuda de Heidegger, Binswanger pensava que é impossível uma psiquiatria sem *antropologia*. E, em seus doentes, procurava o "homem", o "ser humano", tentando ver o que o torna *mais* ou *menos* humano. A *Daseinsanalyse,* portanto, através do currículo da história de um indivíduo, através da "história da vida interior", procura a "categorialidade de fundo" do ser daquele indivíduo, isto é, o seu "a priori existencial", o modo específico pelo qual aquele indivíduo projeta o mundo, conferindo significado a coisas, acontecimentos e relações. E é o a priori existencial que dá significado também ao próprio fato inconsciente e o determina. Por isso, na terapia, é preciso agir sobre o modo pelo qual o indivíduo projeta o mundo (sobre os seus "valores" e sobre os seus "significados"): é preciso agir sobre o modo pelo qual aquele indivíduo dá sentido ao mundo, sobre aquele a priori existencial por meio do qual ele se relaciona com o seu ser-lançado, com a sua "factualidade".

O vienense V. Frankl, em nome de imagem diferente do homem, também contesta a psicanálise de Freud. E afirma que é preciso olhar a pessoa humana não apenas de baixo (os instintos), mas também do alto (as atividades psíquicas mais elevadas), sendo preciso considerar um Eu que decide e cuja decisão dá sentido àquela vida, que normalmente o neurótico percebe como privada de sentido. Baseando-se inclusive nas experiências do campo de concentração onde estava internado, Frankl sustenta que só pode sobreviver, até nas condições mais desumanas, quem consegue manter um sentido para a vida, particularmente em referência a Deus. Por essa razão, também ao neurótico é preciso se infundir a convicção de que, até nas limitações e nos sofrimentos, ele tem a possibilidade de afirmar-se a si mesmo, dando sentido à vida. O "princípio do prazer" entendido como mola da ação não é fundamental, mas sim o princípio da satisfação, que pode ser alcançado até quando não há prazer e que depende precisamente do sentido que a pessoa dá à vida.

Hans G. Gadamer (nasc. 1900), fundador da hermenêutica contemporânea.

Capítulo XXII

HANS GEORG GADAMER E A TEORIA DA HERMENÊUTICA

1. O que é o "círculo hermenêutico"

Ligada ao âmbito da interpretação dos textos sagrados, por um lado, e ao campo da crítica textual, por outro, a hermenêutica (ou teoria da interpretação) tem longa história. Sem falar das pistas identificáveis na Antigüidade clássica e prescindindo até do mais breve aceno às concepções medievais dos vários "sentidos" que um texto sagrado possui, podemos dizer que a hermenêutica brota das controvérsias teológicas emergentes da Reforma e, posteriormente, se desenvolve tanto no campo da teologia como no âmbito dos filólogos, historiadores e juristas continuamente às voltas com *questões de interpretação*.

O que significa esse texto sagrado? Qual foi a verdadeira intenção do escrito sagrado? O que quer dizer esta ou aquela inscrição? É justa ou equivocada a interpretação usual deste ou daquele trecho? Como interpretar esta ou aquela norma jurídica? Quando podemos estar seguros de que uma interpretação qualquer é adequada ou não? Pode haver interpretação definitiva de um texto ou a função hermenêutica é função infinita? Essas são algumas das *interrogações técnicas* às quais a teoria da hermenêutica deve responder.

No romantismo, F. Schlegel e F. Schleiermacher pretenderam dar à hermenêutica lugar de destaque na filosofia. Depois deles, W. Dilthey procurou estabelecer a hermenêutica como alicerce de todo o edifício das "ciências do espírito". Para dizer a verdade, Dilthey concebia a hermenêutica não somente como conjunto de questões técnicas, isto é, metodológicas, mas também como perspectiva de

natureza filosófica que servisse de base da *consciência histórica* e da *historicidade do homem.*

Entretanto, foi Heidegger quem compreendeu o *estatuto filosófico* das concepções de Dilthey, no sentido de que viu a hermenêutica ou "o compreender" não tanto como *instrumento* à disposição do homem, e sim muito mais como *estrutura constitutiva do "Dasein", como uma dimensão intrínseca do homem* (F. Bianco). O homem cresce sobre si mesmo, é um novelo de "experiências". E cada nova experiência é uma experiência que nasce sobre o fundo das anteriores e as reinterpreta.

Aluno de Heidegger, Hans Georg Gadamer (nascido em 1900), professor em Lípsia, depois em Francoforte e, por fim, em Heidelberga, refinado e agudo intérprete, sobretudo da filosofia antiga, mas também de Hegel e dos historicistas, publicou em 1960, uma obra hoje considerada clássica para a teoria da hermenêutica, *Verdade e método,* onde tanto as questões técnicas como as perspectivas filosóficas da hermenêutica fundem-se em um todo coerente.

Gadamer parte da *descrição* que Martim Heidegger, em *Ser e tempo,* faz do *círculo* hermenêutico: "O círculo não deve ser degradado a círculo *vitiosus* e tampouco considerado inconveniente ineliminável. Nele se oculta uma possibilidade positiva do conhecer mais originário, possibilidade que só pode ser captada de modo genuíno se a interpretação compreende que sua função primeira, permanente e última é a de não se deixar nunca impor pré-disponibilidade, pré-vidências e pré-cognições do caso ou das opiniões comuns, mas fazê-las emergir das próprias coisas, garantindo assim a cientificidade do próprio tema".

Esse trecho de Heidegger, afirma Gadamer, "não é antes de mais nada algo que pretenda valer como preceito para a prática do compreender, mas descreve o modo de concretização do próprio compreender interpretativo como tal. O essencial da reflexão hermenêutica de Heidegger não é a demonstração de que, aqui, estamos diante de um círculo, mas está em destacar que esse círculo tem significado ontológico positivo. Em si mesma, a descrição se apresenta como transparente para quem quer que se dedique à interpretação sabendo o que faz. Toda interpretação correta deve se defender da arbitrariedade e das limitações que derivam de inconscientes hábitos mentais, olhando 'para as coisas mesmas' (que para os filólogos são textos providos de sentido, que, por seu turno, falam de coisas). Submeter-se desse modo ao seu objeto não é decisão que o intérprete tome de uma vez por todas, mas sim "a função primeira, permanente e última'. Com efeito, o que ele tem a fazer é manter o olhar firme para seu objeto, superando todas as confusões que provenham do seu próprio íntimo. Quem se põe a interpretar um texto, está sempre concretizando um projeto. Com

base no sentido mais imediato que o texto lhe exibe, ele esboça preliminarmente um significado do todo. E mesmo esse sentido mais imediato o texto só o exibe quando é lido com certas expectativas determinadas. A compreensão do que se dá a compreender consiste toda na elaboração desse projeto preliminar, que obviamente é revisto continuamente com base no que decorre da penetração ulterior no texto".

Essa, comenta Gadamer, é descrição extremamente concisa do *círculo hermenêutico.* Mas nela já se entrevê com clareza o esquema de fundo do procedimento hermenêutico, vale dizer, do ato interpretativo. Existem textos providos de sentido que, por seu turno, falam de coisas; o intérprete se aproxima dos textos não com a mente semelhante a *tabula rasa,* mas com a sua pré-compreensão *(Vorverständnis),* isto é, com os seus pré-juízos *(Vorurteile),* as suas pré-suposições, as suas expectativas; dado *aquele* texto e dada a *pré-compreensão* do intérprete, este esboça um significado preliminar de tal texto, tendo-se esse esboço precisamente porque o texto é lido pelo intérprete com certas expectativas determinadas, que derivam de sua pré-compreensão. E o trabalho hermenêutico posterior consiste todo na elaboração daquele projeto inicial, "que é revisto continuamente com base no resultado da ulterior penetração no texto".

Na realidade, "é preciso (...) considerar que cada revisão do projeto inicial comporta a possibilidade de esboçar novo projeto de sentido; que projetos contrastantes podem se entrelaçar em uma elaboração que, no fim, leve à visão mais clara da unidade do significado; que a interpretação começa com pré-conceitos que são, pouco a pouco, substituídos por conceitos mais adequados. E precisamente esse contínuo renovar-se do projeto, que constitui o movimento do compreender e interpretar, é o processo que Heidegger descreve. Quem procura compreender fica exposto aos erros derivantes de pressuposições que não encontram confirmação no objeto. É função permanente da compreensão a elaboração e a articulação dos projetos correntes, adequados, os quais, como projetos, são antecipações que só podem se confirmar em relação com o objeto. Aqui, a única objetividade é a confirmação que uma pré-suposição pode receber através da elaboração. E o que distingue as pré-suposições inadequadas senão o fato de que, desenvolvendo-se, elas se revelam insubsistentes? Ora, o compreender só alcança a sua possibilidade autêntica se as pressuposições de que parte não são arbitrárias. Há, portanto, um sentido positivo em dizer que o intérprete não chega ao texto simplesmente permanecendo na moldura das pré-suposições já presentes nele, mas muito mais quando, em relação com o texto, põe à prova a legitimidade, isto é, a origem e a validade, de tais pressuposições".

2. "Pré-compreensão", "pré-juízos" e "alteridade do texto"

O intérprete não é *tabula rasa.* Ele se aproxima do texto com o seu *Vorverständnis,* isto é, com a sua pré-compreensão, vale dizer, com os seus pré-juízos ou *Voruteile.* Com base nessa sua *memória* cultural (linguagem, teorias, mitos etc.), o intérprete esboça uma primeira interpretação do texto (que pode ser um texto propriamente dito, antigo ou atual, mas também um discurso pronunciado, um manifesto etc.). Ou seja, o intérprete diz: "este texto significa isto ou aquilo, tem este ou aquele significado". Mas esse primeiro esboço de interpretação pode ser mais ou menos adequado, justo ou errado. Então, como fazemos para saber se é ou não adequado esse nosso *primeiro esboço de interpretação?*

Responde Gadamer, é a análise posterior do texto (do "texto" e do "contexto") que nos dirá se esse esboço interpretativo é ou não correto, se corresponde ou não ao que o texto diz. E, se essa primeira interpretação se mostra em contraste com o texto, "choca-se" com ele, então o intérprete elabora *segundo esboço de sentido,* vale dizer, outra interpretação, que depois põe à prova em relação ao texto e ao contexto, a fim de ver se ela pode se mostrar adequada ou não. E assim por diante. E assim por diante ao infinito, já que a função do hermeneuta é função infinita e possível. Com efeito, cada interpretação se efetua à luz do que se sabe; e o que se sabe muda; no curso da história humana, mudam as perspectivas (ou conjecturas ou pré-juízos) com que se olha um texto, cresce o saber sobre o "contexto" e aumenta o conhecimento sobre o homem, a natureza e a linguagem.

Por isso, as mudanças, mais ou menos grandes, que ocorrem em nossa pré-compreensão podem constituir, conforme o caso, outras formas de releitura do texto, novos raios de luz lançados sobre ele, em suma, *novas hipóteses interpretativas a submeter à prova.* Eis porque a interpretação é tarefa infinita. *Infinita* pela razão de que uma interpretação que parecia adequada pode ser demonstrada incorreta e porque são sempre possíveis novas e melhores interpretações. *Possíveis* porque, a cada vez, conforme a época histórica em que vive o intérprete e com base no que ele sabe, não se excluem interpretações que, precisamente, para aquela época e para o que na época se sabe, são melhores ou mais adequadas do que outras.

Portanto, o intérprete não enfrenta o texto como *tabula rasa:* a mente do intérprete é muito mais *tabula plena,* cheia de pré-juízos, ou seja, de expectativas e de idéias. E é com esse *Vorverständnis* que o intérprete se aproxima de um texto. E é sempre um "choque" entre alguma parte da pré-compreensão do intérprete e o texto que

atrai a sua atenção, "seja quando o texto não apresenta sentido algum, seja quando o seu sentido contrasta irremediavelmente com as nossas expectativas". São esses *choques,* diz Gadamer, que forçam o hermeneuta a se dar conta dos seus próprios pré-juízos e a movimentar a cadeia das interpretações sempre mais adequadas.

Com efeito, "quem procura compreender fica exposto aos erros derivados de pressuposições que não encontram confirmação no objeto". Conseqüentemente, "a compreensão de tudo o que se tem para compreender consiste toda na elaboração desse projeto preliminar, que obviamente é revisto continuamente com base no resultado da penetração ulterior no texto". Só assim pode emergir progressivamente a *alteridade do texto.* Nós descobrimos o que o texto diz e chegamos a descobrir a *diversidade* da nossa mentalidade ou talvez a *distância* da nossa cultura somente partindo daquelas "atribuições de sentido" que construímos a partir da nossa pré-compreensão e que corrigimos e descartamos sob a pressão do texto.

Por isso, escreve Gadamer, "quem quiser compreender um texto deve estar pronto a deixar que ele lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência educada hermeneuticamente deve ser preliminarmente sensível à alteridade do texto. Essa sensibilidade não pressupõe 'neutralidade' objetiva nem esquecimento de si mesmo, mas implica numa precisa tomada de consciência das próprias pressuposições e dos próprios pré-juízos. É preciso ter consciência das próprias prevenções para que o texto se apresente em sua alteridade e tenha concretamente a possibilidade de fazer valer o seu conteúdo de verdade em relação às pressuposições do intérprete".

Substancialmente, as pressuposições ou prejuízos do intérprete não devem amordaçar o texto, não devem silenciá-lo. O intérprete deve ser sensível à alteridade do texto: o texto *não é pretexto* para que só o intérprete fale. O intérprete deve falar para escutar o texto, ou seja, deve propor um "sentido" após o outro, um "sentido" melhor e mais adequado do que o outro, para que o texto apareça sempre mais em sua alteridade, como o que realmente é. Desse modo, "um compreender realizado com consciência metodológica não deve tender simplesmente a levar a termo as suas próprias antecipações, mas também a torná-las conscientes para poder verificá-las e assim alicerçar a compreensão sobre o próprio objeto a interpretar".

É isso, afirma Gadamer, "o que entende Heidegger quando exige que o tema da pesquisa seja 'assegurado' com base no próprio objeto, mediante elaboração explícita dos componentes pré-constitutivos da situação hermenêutica (pré-disponibilidade, pré-vidência e pré-cognição)". Conseqüentemente, "não se trata de modo algum de defender-se da voz que nos fala do texto, mas, ao

contrário, de manter longe tudo o que pode nos impedir de ouvi-la de modo adequado. São os pré-juízos de que não temos consciência os que nos tornam surdos para a voz do texto".

3. Interpretação e "história dos efeitos"

Não é raro que, diante de certas interpretações de um texto, especialmente se esse texto foi objeto de muitas e diversas interpretações ao longo de muitos séculos, nós sejamos levados a dizer que o autor nunca teria sonhado em dizer o que essas interpretações vêem no texto. Dizemos isso quase que para diminuir o valor de tais interpretações: elas vão além do que o autor *pretendia,* sendo, portanto, desprovidas de valor.

Entretanto, aqui Gadamer observa bem o fato de que o autor de um texto é "um elemento ocasional". *O autor não é o seu produto* e, uma vez gerado, *um texto tem vida autônoma.* Assim, por exemplo, ele tem efeitos sobre a história posterior, efeitos que o autor não podia prever nem imaginar. E essas conseqüências do texto entram em simbiose com outros produtos culturais. *A história dos efeitos de um texto sempre determina mais plenamente o seu sentido.* E o intérprete relê o texto também à luz da história dos seus efeitos.

O cientista não vê todas as conseqüências da teoria que criou: não as vê porque não pode vê-las, porque faltam-lhe aqueles pedaços de saber que permitiriam a sua extração; assim, não vê o desenvolvimento histórico da sua teoria. Mas o historiador da ciência, posto a relativa distância do tempo da descoberta da teoria, vê mais e melhor do que o próprio criador da teoria. Ele vê coisas que este último sequer sonhava em inserir no texto. E o historiador vê melhor a teoria porque também vê à luz da história dos efeitos da própria teoria. E o que dissemos de uma teoria científica vale para qualquer obra humana e para qualquer texto.

Tudo isso nos faz compreender que a distância temporal que separa o intérprete do aparecimento do texto não é obstáculo à compreensão do texto: *quanto mais nos afastamos cronologicamente do texto, mais deveremos nos aproximar dele com melhor compreensão,* posto que aumentam aqueles dados de consciência que nos põem em condições de descartar as interpretações errôneas ou menos adequadas e substituí-las por interpretações novas e mais justas. Quem interpretou melhor os hieróglifos: os antigos gramáticos gregos e latinos ou Champollion? Com isso, não afirmamos que uma interpretação é válida pela simples e única razão de que ela é a mais recente. *Não se pergunta a data de nascimento para a verdade.* O que queremos dizer é que uma interpretação é válida até termos interpretação melhor e que o crescimento do

saber comporta, a cada vez, a eliminação daqueles suportes que tornam válida uma interpretação e, com isso, a urgência de formular e experimentar outra (que talvez até já houvesse sido proposta no passado, mas que, na época, foi descartada por motivos talvez considerados válidos na época).

Em toda compreensão, portanto, saibamos ou não, está sempre presente a história dos efeitos *(Wirkungsgeschichte)*. Uma obra gera efeitos, tem conseqüências que o autor não vê e não pode ver, mas que determinam aquela *situação hermenêutica* dentro da qual o intérprete interpreta a obra. Os efeitos da obra a interpretar estão entre as condições de interpretação mesma da obra. Escreve Gadamer: "A consciência histórica deve tomar consciência do fato de que, na pretensa imediaticidade com que ela se situa diante da obra ou do dado histórico, também age sempre essa estrutura da história dos efeitos, ainda que inconscientemente e, portanto, não controlada. Quando nós, da distância histórica que caracteriza e determina no seu conjunto a nossa situação hermenêutica, nos esforçamos por compreender determinada manifestação histórica, já estamos sempre submetidos aos efeitos da *Wirkungsgeschichte*".

É ela, a história dos efeitos, que "decide antecipadamente sobre o que se apresenta a nós como problemático e como objeto de pesquisa". O tempo, portanto, não é abismo que deve ser transposto porque "separa e afasta". O que importa é "reconhecer na distância temporal uma positiva e produtiva possibilidade de compreender". Nós poderemos compreendê-lo ainda melhor quando nos dermos conta do quanto é difícil ou, de qualquer forma, problemático interpretar obras contemporâneas ou então, por exemplo, movimentos artísticos contemporâneos: eles ainda não tiveram a sua história, nós não conhecemos ainda as suas conseqüências e seu entrelaçamento mais ou menos fecundo com os outros acontecimentos da cultura. A interpretação de uma obra é menos simples quando não conhecemos a história dos seus efeitos.

4. "Pré-juízo", "razão" e "tradição", isto é, Bacon, os iluministas e os românticos

Gadamer é o filósofo dos "pré-juízos", isto é, das idéias que entretecem uma tradição ou cultura. Para Gadamer, "pré-juízo" não tem significado depreciativo: equivale a "idéia", "conjectura", "pressuposição". O que hoje chamamos de "juízos" amanhã serão pré-juízos e os pré-juízos de ontem ou de hoje poderão ser os juízos de amanhã. Por isso, diz ele, *"os pré-juízos do indivíduo são mais constitutivos de sua realidade histórica do que podem ser os seus juízos"*. Foi Bacon, lembra Gadamer, quem submeteu à análise os

preconceitos (ou *idola*) que enjaulam a nossa mente. Gadamer não nutre muita estima por Bacon *enquanto metodólogo:* "As propostas por ele formuladas desiludem". Ele vê muito mais o resultado sobre os preconceitos que aprisionam o espírito humano e que o desviam do verdadeiro conhecimento das coisas, isto é, de ter operado uma autopurificação metódica da mente, que representa mais uma *disciplina* (no sentido latino) do que uma verdadeira metodologia". Em suma, Gadamer é de opinião que a análise dos *idola* feita por Bacon é válida. Mas, para ele, essa análise é válida precisamente por motivos opostos àqueles pelos quais ela era válida para o próprio Bacon. Depois de identificar e evidenciar os *idola,* Bacon afirmava que era necessário *expurgar* a mente deles; já Gadamer sustenta que, uma vez conscientes dos nossos *idola,* devemos submetê-los incessantemente à prova, corrigi-los e eventualmente até eliminá-los, mas *para substituí-los por outros melhores.*

É interessante ver como Gadamer mostra que "somente no iluminismo o conceito de pré-juízo adquire a conotação negativa que agora lhe está habitualmente ligada". Os iluministas distinguiam entre pré-juízos "devidos ao respeito pela autoridade" e pré-juízos "devidos à precipitação". O fato de a autoridade ser fonte de pré-juízos é "uma idéia conforme ao conhecido princípio do iluminismo que encontra sua formulação ainda em Kant: 'tem a coragem de servi-te do teu próprio intelecto' ".

Entretanto, observa Gadamer, "a superação de todos os preconceitos, que é uma espécie de preceito geral do iluminismo, apresenta-se ela própria como um preconceito, de cuja revisão depende a possibilidade de conhecimento adequado da finitude que constitui não só a nossa essência de homens, mas também a nossa consciência histórica". Essencialmente, o iluminismo afirma a contraposição entre *fé na autoridade e uso da própria razão.* Naturalmente, diz Gadamer, "no sentido que o valor da autoridade toma o lugar do nosso juízo, a autoridade é de fato fonte de preconceitos". Entretanto, há um ponto muito importante: "com isso, não se exclui que ela (a autoridade) possa ser também fonte de verdade — e foi isso que o iluminismo desconheceu com a sua indiscriminada difamação da autoridade".

Contra a posição iluminista, temos a concepção que os românticos têm da tradição. Escreve Gadamer: "Há uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a da tradição. O que é consagrado pela história e pelo uso se reveste de autoridade que já se tornou universal. E a nossa finitude histórica é definida precisamente pelo fato de que também a autoridade do que nos é transmitido — e não só do que podemos reconhecer racionalmente como válido — exerce sempre influência sobre as nossas ações e o nosso comportamento. (...) O romantismo

pensa a tradição em oposição à liberdade da razão, vendo nela um dado análogo ao da natureza. E tanto querendo-a negar com a revolução como querendo-se conservá-la, a tradição lhe aparece como o oposto exato da livre autodeterminação, já que a sua validade não necessita de nenhuma motivação racional, mas nos determina de modo maciço e não problemático".

Essa, em suma, é a posição romântica em relação à tradição. Diante de tal concepção, Gadamer observa justamente que "a crítica romântica contra o iluminismo certamente não pode valer como exemplo do fato de que a tradição se impõe de modo indiscutido e óbvio, sem que aquilo que nele é transmitido seja atingido pela dúvida e pela crítica. Há, ao contrário, quando muito, o sentido de uma auto-reflexão crítica que aqui, pela primeira vez, retorna à verdade da tradição e procura renová-la e que se pode chamar de tradicionalismo".

Em suma, contra os iluministas, Gadamer afirma *os eventuais direitos da tradição* e contra os românticos faz valer a *força da tradição da razão*. Por isso, Gadamer não vê de modo algum entre a *tradição* e a *razão* aquele contraste absoluto visto por muitos. "Por mais que possa ser problemática a restauração deliberada de tradições ou a criação deliberada de tradições novas, igualmente prenhe de pré-juízos e, na substância, profundamente iluminista é a fé romântica nas 'tradições arraigadas', diante das quais a razão deveria apenas calar. Na realidade, a tradição é sempre um momento da liberdade e da própria história. Até a mais autêntica e sólida das tradições não se desenvolve naturalmente em virtude da força de persistência do que se verificou outrora, mas tem necessidade de ser aceita, de ser adotada e cultivada. Ela é essencialmente conservação, aquela mesma conservação que está sempre ocorrendo paralela e internamente de toda mudança histórica. Mas a conservação é ato da razão, naturalmente ato caracterizado pelo fato de não ser aparente. Por isso, a renovação, o projeto do novo, parece o único modo de operar da razão. Isso, porém, é só aparência. Até onde a vida se modifica de modo tempestuoso, como nas épocas de revolução, na pretensa mudança de todas as coisas se conserva do passado muito mais do que qualquer pode imaginar, solidificando-se junto ao novo para adquirir validade renovada. Em todo caso, a conservação é ato de liberdade tanto quanto a subversão e a renovação. Por isso, tanto a crítica iluminista da tradição quanto a sua reabilitação romântica não colhem a verdade de sua essência histórica".

5. A teoria da "experiência"

Em *Verdade e método,* na seção intitulada "O conceito de experiência e a essência da experiência hermenêutica", Gadamer

faz a seguinte observação: "É exatamente isto que deveríamos ter presente para a análise da consciência da determinação histórica: ela tem a estrutura da *experiência*". Mas o que devemos entender por "experiência"? Responde Gadamer: "Por mais que isso possa soar paradoxalmente, parece-me que o conceito de experiência se encontra entre os menos claros que possuímos. Por causa do fato de ter a função de guia para as ciências positivas na lógica da indução, ele acabou por ser encerrado em esquemas gnosiológicos que parecem mutilar o seu conteúdo originário". Mas a pergunta surge novamente: qual é então o conteúdo originário da experiência?

Antes de mais nada, escreve Gadamer, um momento verdadeiro da estrutura da experiência é o seguinte: "Que a experiência seja válida até ser contradita por nova experiência *(ubi non reperitur instantia contradictoria)* é um dado que caracteriza obviamente a natureza geral da experiência, tanto em se tratando de sua organização científica em sentido moderno como em se tratando da experiência comum que o homem realiza desde sempre". Somos um *Vorverständnis* entretecido de *Vorurteile.* E esses pré-juízos podem se chocar em instâncias negativas. Pois são precisamente esses *choques* (substancialmente, contradições) que constituem a *experiência.* E "nisso reside a abertura fundamental da experiência em direção da nova experiência, não somente no sentido geral de que os erros encontram a sua correção, mas também no sentido de que ela se orienta essencialmente para uma confirmação contínua, tornando-se necessariamente diferente do que era no caso de faltar essa confirmação *(ubi reperitur instantia contradictoria)*".

Como recorda Gadamer, Aristóteles compara as múltiplas observações, que o observador faz, a um exército em fuga: "Também as observações são fugidias. Mas, nessa fuga geral, quando uma observação encontra confirmação repetida, então ela permanece. E aí se tem um ponto de parada na fuga geral. Se outros pontos se acrescentam a ele, ordenando-se ao seu lado, no fim das contas todo o exército dos fujões se detém e obedece novamente ao comandante único. A unidade de comando traduz aí em imagens o que é a ciência. A imagem quer mostrar, em geral, como se pode chegar à ciência, isto é, à verdade universal, que, porém, não pode depender da casualidade das observações, mas deve valer por uma universalidade real. Mas, como pergunta-se Gadamer, tal universalidade pode surtir da acidentalidade das observações?"

Na realidade, responde, "se, como faz Aristóteles, pensamos a essência da experiência só em referência à ciência, simplifica-se o processo através do qual ela se constitui. A imagem descreve esse processo, naturalmente, mas o descreve precisamente com base em pressupostos simplificativos que não são válidos: é como se a experiência típica se desse por si mesma, sem contradições! Aqui,

Aristóteles já pressupõe que, na fuga das observações, já exista algo de comum, que chega à estabilidade e se desdobra como universal. Para ele, a universalidade do conceito é um *prius* ontológico. O que interessa Aristóteles na experiência é só a contribuição que ela dá à formação do conceito".

Se consideramos a experiência desse modo, só tendo em vista o seu resultado, passamos por cima do seu processo, prossegue Gadamer. "Esse processo da experiência é essencialmente processo negativo. Não é facilmente descritível como a formação não descontínua de universalidades típicas. Essa formação se desenvolve muito mais através de processo em que generalizações são continuamente contraditas pela experiência e algo que era considerado típico é, por assim dizer, destipificado. Isso já se expressa na linguagem, quando nós falamos da experiência em dois sentidos: por um lado, das experiências que se inserem ordenadamente em nossas expectativas e por outro lado, das experiências que alguém 'faz'."

Essa última, *que é a experiência autêntica,* é sempre uma experiência negativa: "Quando dizemos que fizemos determinada experiência, pretendemos dizer que, até então, não havíamos visto as coisas corretamente e que agora sabemos melhor como elas são. A negatividade da experiência, portanto, tem sentido particularmente produtivo. Não é simplesmente uma ilusão que é reconhecida como tal e sofre correção, mas sim a aquisição de um saber de vasto alcance. Assim, o objeto a propósito do qual se faz uma experiência não pode ser um objeto particular qualquer, mas deve ser um objeto tal que, na experiência que se faz, não só se adquire um saber melhor sobre ele, mas também sobre aquilo que antes se considerava saber, isto é, sobre algo universal. A negação em virtude da qual isso acontece é negação determinada. Esse tipo de experiência é o que chamamos de experiência *dialética*".

6. Gadamer e a "experiência dialética" de Hegel

A experiência autêntica, diz Gadamer, é sempre experiência negativa: é a contradição do que esperávamos, é a contradição de um nosso *Vorurteile.* Pois bem, Gadamer chama esse tipo de experiência de *experiência dialética* e se refere a Hegel: "O ponto de referência para esse aspecto dialético da experiência não é mais Aristóteles, e sim Hegel. É nele que a historicidade vê reconhecidos os seus direitos. Hegel pensa a experiência como o ceticismo em ato. Já vimos que a experiência que alguém realiza muda todo o seu saber. A rigor, nunca se pode 'fazer' duas vezes a mesma experiência. Mas é característico da experiência o fato de ser sempre confirmada

de novo. Com efeito, ela só é adquirida através da repetição. Mas, enquanto experiência repetida e confirmada, ela não é algo que se 'faz' de novo. Quando alguém fez determinada experiência, entende-se que a possui. Agora, está em condições de prever o que antes não podia esperar. Mas a mesma coisa não pode tornar-se de novo objeto de experiência nesse sentido. Somente outra coisa de inesperado pode produzir experiência nova em quem já possui experiência. Desse modo, a consciência que faz a experiência se subverteu, isto é, voltou a si. Aquele que fez a experiência não se tornou consciente da própria experiência, mas se tornou perito, homem que tem experiência: isso quer dizer que ele adquiriu novo horizonte, dentro do qual se inserirão agora as coisas que se tornarem objeto de experiência para ele".

Por tudo isso, pode-se compreender que Hegel e sua *Fenomenologia do espírito* constituam importante ponto de referência para Gadamer, enquanto nessa obra o autor mostra como a consciência que quer se tornar consciente de si mesma, faz as suas experiências. "Segundo Hegel, a experiência tem a estrutura de uma subversão da consciência e, por isso, é movimento dialético". Por tudo isso, na opinião de Gadamer, "a descrição da dialética hegeliana da experiência capta um aspecto verdadeiro de sua realidade".

Embora sendo assim, isto é, embora admitindo que a dialética hegeliana da experiência capta um aspecto verdadeiro dela, Gadamer sente-se, porém, na obrigação de acentuar a diferença entre a autoconsciência absoluta (que, segundo Hegel, deveria conduzir a dialética da experiência) e a consciência hermenêutica. Com efeito, com base no que se disse acima, "podemos compreender por que a aplicação que Hegel faz de seus conceitos na história, vendo a história como resumida conceitualmente na autoconsciência absoluta da filosofia, não faz justiça à consciência hermenêutica".

E prossegue Gadamer: "Com efeito, a experiência como tal nunca pode ser ciência. Ela está em oposição irredutível em relação ao saber e àquela aquisição de saber ligada à universalidade teórica ou técnica. A verdade da experiência contém sempre uma referência a novas experiências. Por isso, aquele que chamamos de homem perito não é somente alguém que se tornou tal *mediante* as experiências feitas, mas também está *aberto* a outras experiências. A plenitude da experiência, ou seja, o ser completo do perito não consiste no fato de que ele já sabe tudo melhor. Pelo contrário, o homem experimentado aparece muito mais como essencialmente não dogmático, como alguém que, tendo feito tantas experiências e tendo aprendido tanto da experiência, é particularmente capaz de fazer novas experiências e aprender com elas. A dialética da

experiência não se cumpre num saber, mas naquela abertura para a experiência produzida pela própria experiência".

Por tudo isso, vê-se que nos encontramos diante "daquela experiência que se deve adquirir sempre e que não é restrita a ninguém. Aqui, 'experiência' significa algo que pertence à essência histórica do homem. Por mais que possa constituir objetivo específico da preocupação educativa, como, por exemplo, dos pais em relação aos filhos, o de poupar a alguém determinadas experiências, a experiência como tal, em seu conjunto, é algo a que ninguém pode se subtrair. Nesse sentido, ela até comporta necessariamente multiplicidade de desilusões e só através delas pode ser adquirida. O fato de 'experiência' nesse sentido indicar predominantemente algo de doloroso e desagradável não é indício de coloração pessimista do termo, mas está diretamente ligado à sua própria essência. Bacon já indicara que só através das instâncias negativas é que se chega à nova experiência. Toda experiência digna desse nome perturba certa expectativa. Desse modo, o ser histórico do homem contém como seu momento essencial uma negatividade fundamental, que vem à luz na relação que se estabelece entre experiência e judiciosidade".

Nesse sentido, a experiência autêntica é aquela em que o homem torna-se consciente de sua própria finitude. "Nela, a capacidade e a autoconsciência de sua razão projetante encontram o seu limite. E descobre-se ser pura aparência que tudo possa se modificar ou anular, que todo momento seja o momento justo para qualquer coisa e que tudo retorne de algum modo. Quem está na história e age nela, ao contrário, tem continuamente a experiência do fato de que nada retorna. Reconhecer aquilo que existe não significa aqui reconhecer aquilo que existe em certo momento, e sim compreender os limites dentro dos quais ainda está aberto um futuro para a expectativa e a projeção ou, mais fundamentalmente, compreender que toda expectativa e todo projeto dos seres finitos são finitos e limitados".

A experiência, portanto, é experiência da finitude humana". "Experimentado, no sentido mais autêntico, é aquele que é consciente de tal finitude, que sabe não ser senhor do tempo e do futuro. Ou seja, o homem experimentado sabe dos limites de toda previsão e da insegurança de todo projeto".

Décima parte

BERTRAND RUSSEL, LUDWIG WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

"A filosofia não pode ser fecunda se for separada da ciência."

Bertrand Russell

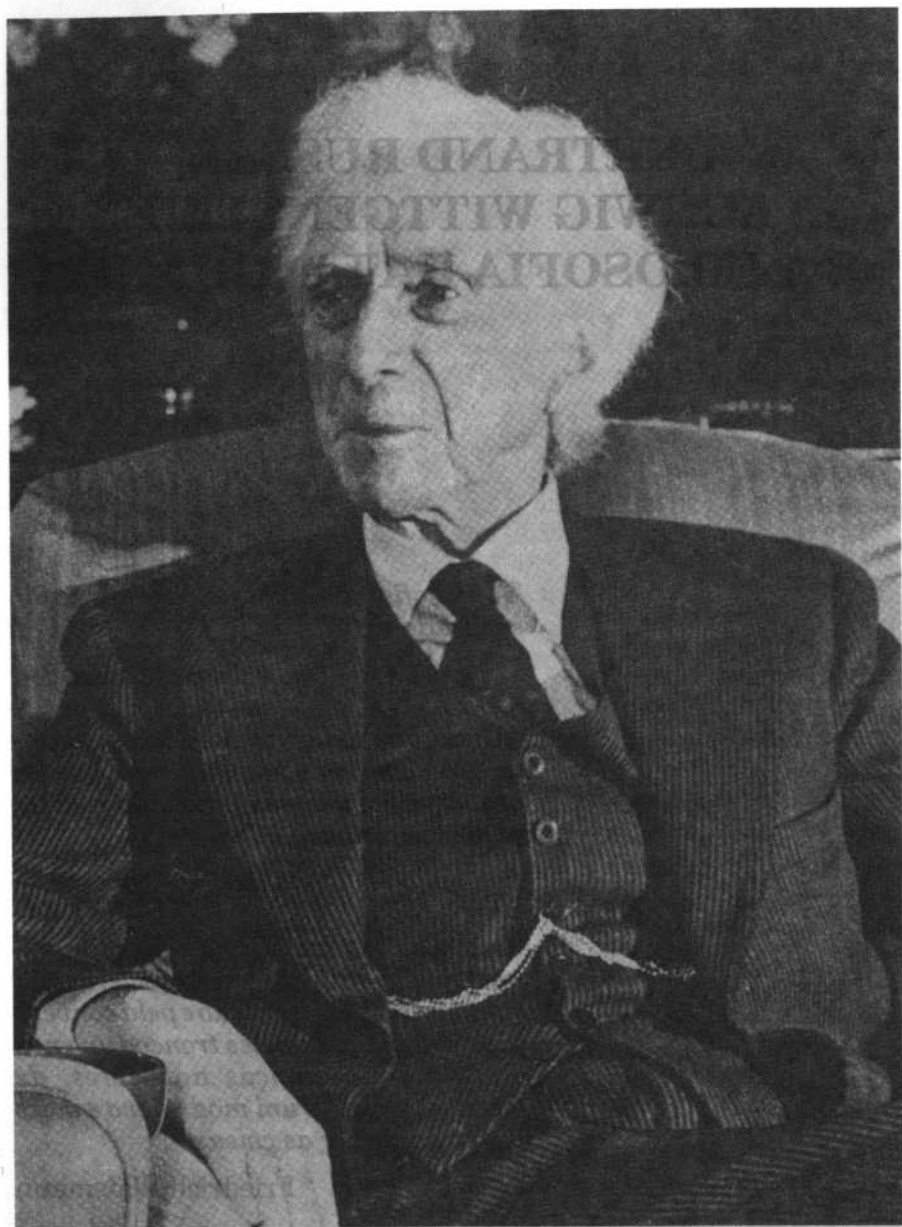
"Ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem resposta, os problemas da nossa vida não seriam sequer arranhados."

Ludwig Wittgenstein

"O que é característico da filosofia é a penetração naquela crosta esclerosada constituída pela tradição e pela convenção, rompendo aqueles troncos que nos vinculam a heranças anteriores, de forma a chegar a um modo novo e mais poderoso de ver as coisas."

Friedrich Waismann

"Nenhuma conclusão imperativa pode ser validamente deduzida de um conjunto de premissas que não contêm pelo menos um imperativo."

Richard M. Hare

Bertrand Russell (1872-1970): filósofo neo-empirista, lógico e matemático, dentre os maiores do nosso século.

Capítulo XXIII

BERTRAND RUSSELL: DA REJEIÇÃO AO IDEALISMO À CRÍTICA À FILOSOFIA ANALÍTICA

1. Bertrand Russell: a rejeição ao idealismo

Em sua *Autobiografia* (1962), olhando para toda a sua vida, Bertrand Russell (1872-1970) escreveu: "Acho que valeu à pena vivê-la e a reviveria alegremente se me fosse oferecida essa possibilidade". Uma vida que, prossegue ele, foi dominada "por três paixões simples, mas de força irresistível: a sede de amor, a busca do conhecimento e uma imensa piedade pelos sofrimentos humanos".

Descendente de família *whig* que se distinguiu desde o século XVI na luta pelas liberdades constitucionais, Russell, sem dúvida, herdara de seus antepassados o espírito de revolta contra todo dogmatismo e todo autoritarismo. Um desses antepassados, lorde William Russell, participou da conjura contra Carlos II e foi justiçado; seu avô, lorde John Russell, foi ministro da rainha Vitória, lutou pela reforma eleitoral e, entre outras coisas, visitou Napoleão na ilha de Elba; seu pai, Visconde de Amberley, foi discípulo e depois amigo de Stuart Mill, membro do Parlamento em 1861-1862, tornou-se convencido promotor do "controle da natalidade" e morreu em 1876; sua mãe Catarina, filha do segundo lorde Stanley de Alderley, morreu em 1875.

Bertrand Arthur William Russell nascera em 18 de maio de 1872 em Ravenscroft, nas proximidades de Tintern, em Monmouthshire. Depois da morte precoce de seus genitores, foi acolhido na casa de sua avó, "Lady John", escocesa e presbiteriana, que defendeu os direitos dos escoceses e atacou a política imperialista da Grã-Bretanha na África. Russell recebeu sua educação inicial de

preceptores particulares agnósticos, aprendeu perfeitamente o francês e o alemão e, na biblioteca de seu avô, adquiriu gosto pela história e descobriu na geometria de Euclides as alegrias que podem ser dadas pelo rigor e a clareza da matemática.

A infância de Russell não foi infância feliz. Aos dezoito anos, porém, ingressou como aluno do Trinity College de Cambridge. Então, Cambridge lhe revelou "um mundo novo" e ofereceu-lhe "um período de infinita delícia". Foi lá que estreitou laços de amizade com homens como Lowes Dickinson, o dr. Trevelyan, Mc Taggart, Sidgwick e G. E. Moore. Mais tarde, sempre no Trinity, teve como discípulo L. Wittgenstein, o inspirador do neopositivismo do Círculo de Viena e mestre reconhecido do movimento analítico-lingüístico hoje conhecido como *Cambridge-Oxford-Philosophy*. Falando do encontro com Wittgenstein, Russell diz que representou para ele "uma das aventuras intelectuais mais excitantes de minha vida". Posteriormente, Russell e Wittgenstein afastaram-se cada vez mais, até romperem completamente a sua amizade.

No Trinity, sob influência de J. M. F. Mc Taggart, durante breve período, Russell foi hegeliano, de um hegelianismo transmitido através de Bradley. Mas em 1898, com a ajuda de Moore, libertou-se do idealismo. Escreve ele: "Em Cambridge, li Kant e Hegel, bem como a *Lógica* de Bradley, que me influenciou profundamente. Durante alguns anos, fui discípulo de Bradley, mas em torno de 1898 mudei meus pontos de vista, em grande parte por causa das argumentações de G. E. Moore (...). Ele assumiu a guia da rebelião e eu o segui com a sensação de libertação. Bradley sustentava que qualquer coisa em que crê o senso comum é mera aparência. Pois nós passamos ao extremo oposto: passamos a pensar que é real *qualquer coisa* que o senso comum, não influenciado pela filosofia e pela religião, supõe que seja real. Com a sensação de escapar de uma prisão, nos permitimos pensar que a grama é verde, que o sol e as estrelas existiriam ainda que ninguém tivesse consciência de sua existência (...). E foi assim que o mundo, que até então fôra sutil e lógico, de repente tornou-se rico, variado e sólido".

2. O atomismo lógico e o encontro de Russell com Peano

Foi desse modo, portanto, que Russell se libertou das cadeias do idealismo e voltou à trilha do tradicional *empirismo* da filosofia inglesa. E passaria a contribuir para essa concepção empírica e realista da filosofia com toda uma longa série de livros relativos a vitais e difíceis questões de gnosiologia e epistemologia: *Os problemas da filosofia* (1912), *O nosso conhecimento do mundo externo*

(1914), *Misticismo e lógica* (1918), *A análise da mente* (1921), *A análise da matéria* (1927) e *O conhecimento humano: seu objetivo e seus limites* (1948).

E, embora num desenvolvimento que viu mudados alguns de seus pontos de vista, Russell sempre sustentou que "a filosofia não pode ser fecunda se está afastada da ciência". E prossegue ele em *A minha vida em filosofia* (1959): "Não pretendo dizer com isso que o filósofo deveria se 'manter informado' de alguma ciência como passatempo dominical. Pretendo dizer algo de muito mais profundo, isto é, que a imaginação do filósofo deveria estar impregnada de concepções científicas e que ele deveria estar convencido de que a ciência nos pôs diante de um mundo novo, com conceitos novos e novos métodos, não conhecidos em outras épocas, que a experiência mostrou serem frutíferos lá onde os velhos conceitos e os velhos métodos se demonstraram estéreis".

Para Russell, pois, "para ter algum valor, uma filosofia deve se construir sobre amplos e sólidos fundamentos de conhecimentos não especificamente filosóficos". E o Russell da década de 60 via sua própria concepção do mundo como "uma concepção resultante da síntese de quatro ciências diferentes, ou seja, a física, a fisiologia, a psicologia e a lógica matemática".

Russell escrevia tudo isso em 1959. Mas, voltando atrás, ele situa em 1899-1900 a data fundamental do seu trabalho filosófico: foi nessa época que ele adotou "a filosofia do atomismo lógico e a técnica de Peano na lógica matemática (...). A reviravolta desses anos representou uma revolução, ao passo que as mudanças posteriores tiveram o caráter de evolução". O *atomismo lógico* pretendia ser uma filosofia emergente da simbiose entre um empirismo radical e uma lógica perspicaz: a lógica oferece as formas-padrão do raciocínio correto e o empirismo oferece premissas, que são proposições atômicas ou proposições complexas, *construídas* a partir das primeiras.

Escrevia Russell em 1918, em *A filosofia do atomismo lógico:* "A razão por que chamo minha doutrina de atomismo lógico é que os átomos aos quais desejo chegar como resíduos últimos da análise são átomos lógicos e não átomos físicos". A proposição atômica descreve um fato, afirma que uma coisa tem certa qualidade ou que determinadas coisas têm certas relações. Um fato atômico, por seu turno, é o que torna verdadeira ou falsa uma proposição atômica. "Sócrates é ateniense" é uma proposição atômica, que expressa o fato de Sócrates ser cidadão ateniense. "Sócrates é marido de Santipa" é outra proposição atômica. "Sócrates é ateniense e marido de Santipa" é proposição complexa ou molecular. Veremos essas idéias retornarem no *Tractatus lógico-philosophicus,* de L. Wittgenstein.

No que se refere ao encontro com José Peano, "o grande mestre da arte do raciocínio formal entre os homens dos nossos dias", escreve Russell: "Foi no Congresso Internacional de Filosofia de Paris, no ano de 1900, que me dei conta da importância de uma reforma lógica na filosofia da matemática. E dei-me conta ao ouvir as discussões entre Peano de Turim e os outros filósofos lá reunidos. Até então não havia lido as obras de Peano, mas fiquei impressionado com o fato de que, em cada discussão, ele revelava maior precisão e maior rigor lógico do que qualquer outro. Fui a ele e disse-lhe: 'Gostaria de ler todas as suas obras. Tem exemplares delas consigo?' Ele as tinha. E imediatamente eu as li todas. Foram aqueles livros que deram o impulso necessário às minhas teorias sobre os princípios da matemática".

Russell já estudara grande precursor da lógica matemática, isto é, Leibniz (*A filosofia de Leibniz,* 1900). E, no Trinity College de Cambridge, cultivara muito bem o seu interesse pela geometria e a matemática. Em 1903, publicou *Os princípios da matemática,* onde se propõe "a mostrar, em primeiro lugar, que toda a matemática procede da lógica simbólica, depois de descobrir, tanto quanto é possível, quais são os princípios da própria lógica simbólica".

Pois bem, enquanto ilustrava o primeiro objetivo com o livro citado, Russell pretendeu desenvolver o segundo com os *Principia Mathematica,* três grandes volumes elaborados em colaboração com A. N. Whitehead, publicados respectivamente em 1910, 1912 e 1913. Como as concepções lógicas de Russell serão tratadas no capítulo sobre o desenvolvimento das ciências matemáticas e físico-naturais no século XX, aqui diremos somente que, juntamente com o alemão Gottlob Frege, ele considera que a matemática pode ser reduzida a um ramo da lógica; que "a matemática pura é a classe de todas as proposições da forma '*p* implica *q*' "; que não existem conceitos típicos da matemática que não possam ser reduzidos a conceitos lógicos (de lógica das classes) e que, com maior razão, não existem procedimentos de cálculo e de derivação dentro da matemática que não possam ser resumidos em derivações de caráter puramente formal.

3. A teoria das descrições

Próximo a Frege no programa logicista, Russell, em sua reação ao idealismo, também está de acordo com Frege ao sustentar o realismo platônico para os objetos da matemática: os números, as classes, as relações etc., têm *existência* independente do sujeito e da experiência. Uma relação como "Se A = B e B = C, então A = C" existe independentemente do sujeito que a pensa: existe e é *sempre*

verdadeira. Entretanto, há uma questão importante sobre a qual, naquela época, Russell se distanciou de Frege: trata-se da sua *Teoria das descrições* (1905). Frege fizera notar que expressões como "a estrela da manhã" e "a estrela vespertina", embora indicando o mesmo planeta Vênus, dizem coisas diferentes, apresentando sentidos diferentes. Conseqüentemente, ele distinguira entre *sentido* (Sinn) e *significado* (Bedeutung) ou, em termos clássicos, entre *conotação* e *denotação* ou *intensão* e *extensão*. As duas expressões têm o mesmo significado ou a mesma denotação, ou seja, indicam o mesmo objeto, ao passo que o seu sentido ou conotação, isto é, o que dizem desse objeto, é diferente.

Ora, Alexius Meinong também refletira sobre esses problemas e sobre o *status* de certas frases como "a montanha de ouro não existe" ou "o círculo quadrado não existe". Trata-se de proposições verdadeiras que, em alguns casos, podem também ser úteis. Mas eis o problema: como pode uma proposição ser verdadeira e ter significado se ela se refere ao nada? Pensou-se então que deveria haver algum sentido em que exista tanto *as montanhas de ouro* como os *círculos quadrados*, isto é, os objetos indicados pelas *expressões denotativas*. Em suma, ainda que não existam realmente, as montanhas de ouro, as quimeras e os círculos quadrados devem de alguma forma ter algum tipo de existência se as expressões que os denotam são parte de enunciados que têm significado e são verdadeiros, como é o caso da afirmação "o círculo quadrado não existe".

Russell se rebelou contra o reino das sombras de Meinong. E, para evitar os becos sem saída e os enigmas a que tais expressões denotativas levam, propôs uma análise que visava a fazer desaparecer tais expressões, pela qual, ao invés de dizer "a montanha de ouro não existe", se possa dizer que "não há nenhuma entidade que, ao mesmo tempo, seja de ouro e seja montanha". Tal análise elimina a locução "uma montanha de ouro" e, conseqüentemente, elimina também qualquer razão de crer que o objeto por ela indicado tenha algum tipo de existência.

Desse modo, a proposição "o atual rei da França é calvo" torna-se "nem sempre é falso de x que x é agora rei da França e que x é calvo e que y seja sempre verdadeiro que, se y é atualmente rei da França, y é idêntico a x". A proposição "Jorge IV queria saber se Scott era o autor de *Waverly*" se transforma em "Jorge IV queria saber se um e somente um homem escrevera *Waverly* e se Scott era esse homem". A frase "o círculo quadrado não existe" torna-se "não é nunca verdadeiro que x seja circular, y seja quadrado e não seja sempre falso que x e y se identificam". Como se vê, nas *reconstruções* de Russell, desaparecem as expressões denotativas e desaparecem as formas do verbo "existir" e do verbo "ser" em função não-copulativa.

Exposta em 1905, essa teoria foi depois desenvolvida nos *Principia Mathematica,* onde Russell distingue entre *descrições indefinidas* ou *ambíguas* ("um homem", "alguém que caminha" etc.) e *descrições definidas* ("o primeiro rei de Roma", "o assim e assado" etc.). Por esse caminho, Russell pensava eliminar os paradoxos metafísicos da "existência" e os paradoxos dos não-existentes. Em suma, a teoria das descrições de Russell afirma essencialmente que as expressões denotativas são incompletas, ou seja, são incapazes de ter significado por si sós e se distinguem claramente dos nomes próprios (que, tomados isoladamente, têm significado).

Recentemente, em 1950, P. F. Strawson, com seu ensaio *Sobre a referência,* atacou a teoria de Russell: "Nem as regras aristotélicas nem as de Russell dão a lógica exata de algumas expressões da linguagem comum, porque a linguagem comum não tem lógica exata". Nas pegadas do "segundo" Wittgenstein, prossegue Strawson: "Eu explico e ilustro as convenções que governam o uso da expressão. Isso é dar o significado da expressão. E é bem diferente de dar (em qualquer sentido) o objeto ao qual ela se refere: com efeito, a expressão em si não se refere a nada, ainda que, em ocasiões diversas, possa ser usada para se referir a inumeráveis coisas". Substancialmente, Strawson censura Russell por ter feito confusão entre o enunciado e o *uso* do enunciado. A intenção de Russell, disse L. Linsky (*Referência,* 1967), é a de analisar certo tipo de proposições; já a intenção de Strawson é a de estudar certo uso das palavras.

Russell replicou — e duramente — a Strawson. Ele via a divergência de fundo entre filósofos como Strawson e ele próprio no fato de que "eles estão convencidos de que o falar comum é suficientemente bom não só para a vida cotidiana, mas também para a filosofia". Russell não consegue se dar conta de tais pretensões: se a física abandonou a linguagem comum, com indubitável êxito, por que então isso deveria ser proibido à filosofia? Atualmente, a questão passa por mãos refinadas como as de Saul A. Kripke e Hilary Putnam. Kripke propôs (em *Nome e necessidade,* 1970) uma "nova teoria da referência". As teorias sobre os genes ou sobre os elétrons, por exemplo, mudaram radicalmente em poucas décadas. Mas nós continuamos a falar de genes e elétrons. Será que estamos nos referindo às mesmas coisas com esses nomes (genes, elétrons) ou será que os genes e elétrons das velhas teorias não existem mais? Kripke introduz a idéia de *denominador rígido.* O nome próprio é um denominador rígido, designando o mesmo indivíduo "em todo mundo possível", enquanto as descrições designam indivíduos diversos em diversos mundos possíveis. Desse modo, a identidade entre designadores rígidos e descrições são apenas contingentes.

4. Russell contra o "segundo" Wittgenstein e a filosofia analítica

Atento analista da linguagem, durante toda a sua vida Russell submeteu ao "microscópio da lógica" toda uma série de questões filosoficamente relevantes e amiúde difíceis e complicadas. Mas o fez preocupado sempre com a relação que a linguagem deve ter com os fatos, se deve haver conhecimento válido. Naturalmente, Russell tem consciência dos *limites* do empirismo. Com efeito, o empirismo pode ser definido com a afirmação de que "todo o conhecimento sintético é baseado na experiência". Mas esse princípio não se baseia na experiência. Conseqüentemente, o empirismo é uma teoria que mostra suas inadequações.

E, no entanto, diz Russell, entre as teorias disponíveis, o empirismo é a teoria melhor. Contrário ao pragmatismo, Russell também era avesso àqueles neopositivistas (Neurath, Hempel e outros) que pareciam ter esquecido que o objetivo das palavras "é o de se ocupar de coisas diferentes das palavras". Mas Russell reservou os seus ataques mais ferozes ao "segundo" Wittgenstein e à filosofia da linguagem. Como se verá nas páginas dedicadas tanto ao "segundo" Wittgenstein como à filosofia analítica, as acusações de Russell caem substancialmente fora do alvo, já que a filosofia analítica se preocupa com as palavras precisamente por que a filosofia analítica está atenta para uma relação não enevoada ou ilusória entre as palavras e as coisas, ou melhor, entre as palavras e a vida.

Mas passemos às críticas de Russell. Escreveu ele sobre Wittgenstein: "O primeiro Wittgenstein, que eu conhecia intimamente, era homem dedicado intensa e apaixonadamente ao pensamento filosófico, profundamente consciente dos difíceis problemas de que eu, como ele, percebia a importância e de posse (pelo menos eu assim pensava) de verdadeiro gênio filosófico. O novo Wittgenstein, ao contrário, parece ter cansado de pensar seriamente e parece ter inventado uma doutrina capaz de tornar essa atividade desnecessária. Não creio, sequer por um instante, que uma doutrina que tem essas melancólicas conseqüências seja verdadeira".

Sobre o movimento analítico em seu conjunto, disse Russell: "Pelo que eu entendi, a doutrina consiste em sustentar que a linguagem da vida cotidiana, com as palavras usadas em seu significado comum, basta para a filosofia, pois esta não teria necessidade de termos técnicos ou de mudanças de significado nos termos comuns. Não consigo absolutamente aceitar essa opinião. Sou contrário a ela: a) porque é insincera; b) porque é suscetível de desculpar a ignorância da matemática, da física e da neurologia naqueles que tiveram somente uma educação clássica; c) porque é

apresentada por alguns com o tom de cerimoniosa retidão, como se a oposição a ela fosse pecado contra a democracia; d) porque torna esmiuçada e superficial a filosofia; e) porque torna quase inevitável a perpetuação entre os filósofos daquela atitude confusa que eles retomaram do senso comum".

Em suma, Russell acredita que os filósofos da linguagem estão praticando a mística do *uso comum*. E rejeita o fato de que os oxfordianos consideram a linguagem comum como o banco de provas de qualquer outra linguagem. Claro, na linguagem comum não queremos de modo algum "ficar discorrendo sobre o sol que surge e que cai. Mas os astrônomos acham melhor uma linguagem diferente e eu sustento que uma linguagem diferente também é preferível em filosofia".

Ora, por tudo o que foi dito, se deduz que Russell, em primeiro lugar, ataca a análise filosófica porque considera que ela significa a exclusão de toda linguagem técnica. Por isso, compara o analista a Carlostádio (que, abraçando a heresia abecedária, passou a buscar a verdade na boca dos homens mais ignorantes do gênero humano), a Pascal com suas "razões do coração", a Rousseau próximo do seu "nobre selvagem" e a Tolstoi, que preferia *A cabana do pai Tomás* à literatura mais sofisticada. A outra acusação que Russell faz a Oxford é que a filosofia que nela se faz "parece uma disciplina desprovida de relevância e de interesse. Discutir ao infinito o que os tolos entendem quando dizem tolices pode ser divertido, mas é muito difícil que seja importante". Diz ele: "Esses filósofos fazem-me sempre pensar naquele negociante ao qual perguntei qual era o caminho mais curto para Wincester. Ele gritou a um homem que estava no fundo de sua bodega:

— O senhor quer saber qual é a estrada mais curta para Wincester.

— Sim.

— A estrada mais curta?

— Sim.

— Não sei.

Ele queria conhecer com clareza a natureza da pergunta, mas não tinha nenhum interesse em responder a ela. É exatamente isso o que a filosofia moderna faz para aqueles que procuram apaixonadamente a verdade".

Aqui, Russell critica a filosofia analítica por se interessar mais pelo sentido dos discursos do que por sua veracidade. Escreve ele no *Prefácio* a *Palavras e coisas,* de Gellner: "Quando jovem, eu possuía um relógio do qual se podia tirar o pêndulo. Percebi que, sem o pêndulo, o relógio andava muito mais depressa. Se o objetivo fundamental de um relógio é o de funcionar, era preferível retirar o pêndulo. Ele não podia mais apontar a hora, mas isso não teria

importância, se se conseguisse aprender a ser indiferente ao passar do tempo. Pois a filosofia lingüística, que se ocupa da linguagem e não do mundo, é como um menino que prefere o relógio sem o pêndulo porque, embora não aponte mais a hora, funciona com maior facilidade e um ritmo bem mais divertido".

São duas, portanto, as acusações que Russell levanta contra a filosofia analítica: por um lado, ela praticaria o culto ao *uso comum* da linguagem, a despeito de toda linguagem técnica; por outro lado, ao invés de buscar o sentido das coisas e da realidade, ela se ocuparia de modo estéril com o sentido das palavras.

5. Russell: a moral e o cristianismo

Persuadido de que os valores não podem ser deduzidos logicamente do conhecimento, Russell foi tenaz defensor da liberdade do indivíduo contra toda ditadura e contra os abusos do poder. Sensível às injustiças sociais, Russell também foi convicto defensor do pacifismo. Ele fez questão de escrever, falando sobre a Primeira Guerra Mundial: "Um efeito da guerra foi o de tirar-me a possibilidade de continuar a viver em um mundo de abstrações. Eu olhava para os jovens que subiam nos trens militares para irem se fazer massacrar nas trincheiras por culpa da estupidez dos generais. Sentia uma intensa compreensão para com aqueles jovens e me sentia ligado ao mundo real, em um estranho matrimônio de dor. Todos os elevados pensamentos que eu tivera sobre o mundo abstrato pareciam-me pequenos e vulgares diante dos terríveis sofrimentos que me circundavam. O mundo não humano tornava-se um refúgio ocasional, mas não uma pátria onde fosse possível construir uma moradia permanente".

Com suas dilacerações e seus sofrimentos, amiúde inúteis, a vida irredutível e obstinada levou Russell do céu da matemática à terra dos homens sofredores. Adversário das injustiças do capitalismo, Russell não foi menos duro em relação aos métodos do bolchevismo. Em *Teoria e prática do bolchevismo* (1920), podemos ler: "O sectarismo e a crueldade mongólica de Lênin (com quem Russell manteve uma longa conversação em 1920) gelaram-me o sangue nas veias". Em 1952, Russell pediu ao governo norte-americano que fosse libertado Morton Sobell (acusado por Rosenberg em 1951), que fôra condenado a trinta anos de prisão por espionagem. Em 1954, apoiado por Einstein, promoveu uma campanha contra os armamentos atômicos. Durante a crise de Cuba, escreveu a Kennedy e Kruschev duas cartas memoráveis. Alguns meses mais tarde, escreveu ao *Izvestia* para combater a hostilidade russa em relação aos judeus. Pacifista durante a Primeira Guerra Mundial,

colocou-se ao lado dos aliados na Segunda Guerra. Horrorizado com os crimes nazistas, criou posteriormente a "Fundação Atlântica da Paz" para levantar a consciência das massas contra a guerra dos Estados Unidos no Vietnã e inspirou o "Tribunal Russell" para desmascarar os crimes de guerra contra o Vietnã.

Pacifista coerente e demistificador corajoso, Russell pagou pessoalmente pelos seus ideais. Foi processado várias vezes, esteve em prisão, enfrentou a impopularidade, foi-lhe tirada a cátedra de filosofia no City College de Nova Iorque. E isso porque, por solicitação de certa sra. Jean Kay, de Brooklin, a Corte Suprema de Nova Iorque decretou o afastamento de Russell, cuja obra foi qualificada de "obscena, libidinosa, lasciva, depravada, erótica, afrodisíaca, irreverente, pobre de espírito, mentirosa e desprovida de qualquer fibra moral". A intervenção conjunta de Einstein, Dewey e Whitehead em favor de Russell não conseguiu vencer a petição da sra. Kay.

Russell defendeu o amor livre. Casou-se quatro vezes e, evidentemente, divorciou-se três vezes. Em 1927, juntamente com a segunda mulher, Dora Winefred Black, chegou a fundar uma escola baseada em princípios educativos "revolucionários": nela, os rapazes e moças liam aquilo que quisessem, nunca eram punidos, tomavam banho juntos e corriam nus pelo parque. A escola faliu.

No fundo, para Russell, somente as afirmações tautológicas da matemática e as afirmações sintéticas das ciências empíricas têm sentido. E, com base nesses fundamentos, é óbvio que caem por terra toda fé, toda visão metafísica do mundo e toda religião. Escreve Russell: "O mundo não necessita de dogmas, necessita de pesquisa livre". Como todas as outras religiões, ele considerou o cristianismo (por exemplo, em *Por que não sou cristão?,* onde registra também o debate que teve na BBC com o padre Copleston, S. J.), do ponto de vista teórico, como um conjunto de contra-sensos e, do ponto de vista ético, como implicando uma moral desumana e obscurantista.

A respeito desse ponto, porém, surge a forte suspeita de que Russell não tenha querido reconhecer outra interpretação histórica do cristianismo diferente da visão imperante na Inglaterra no cinzento período da época vitoriana. Na realidade, como recorda o seu biógrafo A. Wood, Russell "combateu um estado de coisas cruel e absurdo, no qual os jovens eram mantidos deliberadamente na ignorância dos fatos sexuais, de modo que um rapaz podia acreditar que as mudanças da puberdade fossem sintomas de alguma pavorosa doença e uma moça podia se casar sem saber o que a esperava em sua noite de núpcias, no qual ensinava-se às mulheres a ver as relações sexuais não como uma fonte de alegria, mas como um penoso dever matrimonial, no qual a *pruderie* chegava ao ponto de envolver em drapeados as pernas dos pianos, no qual o mistério

criado artificialmente evocava uma curiosidade doentia e a hipocrisia se acompanhava da infelicidade, no qual não havia saída da infelicidade de um matrimônio fracassado senão através das complicadas provas legais do adultério e no qual um rígido código moral se acompanhava da tácita aceitação da prostituição".

Russell dedicou sua vida a um mundo novo, no qual, como ele fazia questão de dizer, "o espírito criativo é vivaz, e em que a vida é uma aventura cheia de alegria e de esperança (...), um mundo no qual o afeto tenha livre trânsito e onde a crueldade e a inveja tenham sido afugentadas pela felicidade e pelo desenvolvimento livre e solto de todos aqueles instintos que constroem a vida e a enchem de delícias intelectuais. Esse mundo é possível: ele espera apenas que os homens queiram criá-lo".

Russell também escreveu uma brilhante *História da filosofia ocidental* (4 vols., 1934), onde tenta mostrar que "os filósofos são resultado do seu meio social". Bertrand Russell morreu na noite de 3 de fevereiro de 1970, uma segunda-feira.

6. A. N. Whitehead: processo e realidade

Alfred North Whitehead nasceu em Ramsgate, no Kent, em 1861. Sem deixar de lado as línguas clássicas e a história, dedicou-se ao estudo da matemática. Em 1898, publicou o seu *Tratado de álgebra universal*. Juntamente com Russell, escreveu os *Principia Mathematica* (1910-1913). Ensinou matemática em Cambridge e depois em Londres até 1924. Nesse ano, aposentou-se como professor de matemática, mas, ao mesmo tempo, foi chamado a ensinar filosofia na Universidade de Harvard. Deu aulas até 1937 e morreu em 1947. São numerosas as suas obras filosóficas: *A ciência e o mundo moderno* (1925), *O devir da religião* (1926), *Aventuras de idéias* (1933), *Modos do pensamento* (1938). Sua principal obra filosófica é *Processo e realidade,* de 1929.

Escreve Whitehead: "Esses três livros — *A ciência e o mundo moderno, Processo e realidade* e *Aventuras de idéias* — constituem uma tentativa de expressar um modo de entender a natureza das coisas ressaltando que esse modo de entender é corroborado pelo exame das mudanças ocorridas na experiência humana". Substancialmente, a intenção de fundo de Whitehead é a de construir uma metafísica ou visão de mundo que se baseie, se entrelace e esteja em mútua relação com as generalizações mais avançadas das ciências.

Em *Processo e realidade,* podemos ler: "A filosofia especulativa é o esforço de compor um sistema coerente, lógico e necessário de idéias gerais, mediante as quais cada elemento de nossa experiên-

cia possa ser interpretado". As ciências particulares iluminam aspectos específicos da realidade. "Sem esses esforços visando uma coordenação, os pensamentos destacados floresceriam em momentos inúteis, iluminariam uma fase transitória de reflexão e então se extinguiriam e seriam esquecidos".

Há, pois, uma inter-relação entre ciência e filosofia: "Cada uma das duas ajuda a outra. A função da filosofia é trabalhar pela concordância das idéias que aparecem ilustradas pelos fatos concretos do mundo real. (...) Ciência e filosofia se criticam reciprocamente e cada qual fornece à outra o material imaginativo. Um sistema filosófico deveria apresentar a elucidação daquele fato concreto que as ciências abstraem. E as ciências deveriam encontrar os seus princípios nos fatos concretos que um sistema filosófico apresenta. A história do pensamento é a história da medida, da falência e do sucesso dessa empresa que lhes é comum".

Em outros termos, afirma Whitehead em *Aventuras das idéias,* "a ciência pode apresentar fatos irredutíveis e obstinados" contra os quais se chocam as generalizações filosóficas, ao passo que, por outro lado, vemos que "intuições filosóficas" se transformaram (e se transformam) em "método científico" e que "o ofício próprio da filosofia é de desafiar as meias-verdades que constituem os princípios primeiros da ciência" e de chegar à "visão orgânica" em que tais princípios são vistos em suas relações recíprocas. Conseqüentemente, não temos razão nenhuma para nos escandalizar com a multiplicidade dos sistemas filosóficos que se sucederam ao longo dos tempos. Isso também aconteceu com as ciências. Ademais, "um contraste de teorias não é uma catástrofe, é uma possibilidade a explorar".

Com base em tais considerações, Whitehead logo se conscientizou da relevância que a teoria da relatividade conquistara para qualquer metafísica do universo que não queira se perder em verbalismos vazios. Em 1919, a expedição de Eddington no Sul da África (onde, em 29 de março fizeram-se fotografias durante um eclipse total do sol) confirmara a teoria de Einstein *contra* a teoria de Newton. Whitehead estava presente à sessão da Royal Society durante a qual o "astrônomo real" anunciou que as provas fotográficas haviam confirmado a previsão de Einstein relativa à flexão dos raios luminosos em passagem perto do sol.

A esse propósito, relata Whitehead: "O clima de interesse tenso e palpitante era precisamente aquele do drama grego: nós éramos o coro que comentava os decretos do destino, revelados pelo desenvolvimento de acontecimentos extraordinários. A própria cenografia tinha elementos de dramaticidade: o cerimonial tradicional e, ao fundo, o retrato de Newton, a nos recordar que a maior das generalizações científicas recebia agora, depois de dois séculos,

a sua primeira modificação. Não faltava sequer o interesse pessoal: uma grande aventura do pensamento por fim chegara a salvo à outra margem. Que se me permita recordar que a essência dramática da tragédia não é a desventura. Ela reside na solenidade do processo inexorável e inelutável dos acontecimentos (...)".

Na opinião de Whitehead, não apenas a vida da humanidade, mas toda a história do universo é *processualidade* no espaço e no tempo. Na realidade, nós não experimentamos substâncias e qualidades, mas muito mais um *processo* constituído pela incessante verificação de *acontecimentos* uns em relação com os outros. Enquanto o objeto da filosofia mecanicista, isto é, as partículas elementares, são estáticas e fechadas em si mesmas, "o acontecimento é um conjunto de relações que nascem do fato de ser uma relação 'prênsil' ou de intencionalidade com todo o universo" (M. dal Pra).

Assim, não é a *substância* o instrumento eficaz para compreender o mundo, e sim a idéia de *acontecimento.* As idéias de substância, de "matéria inerte" e de tempo e espaço absolutos eram os conceitos da física newtoniana. Mas é a física contemporânea que nos força a abandonar tais categorias e falar de "acontecimentos ligados por suas relações espácio-temporais". Assim, o universo inteiro não é mais uma coisa estática, mas um *processo.* Ele não é uma máquina, senão um organismo que "co-cresce", onde vemos que o sujeito não é, como pretendem os idealistas, o ponto de partida do processo, e sim um ponto de chegada, no sentido de que a autoconsciência é aquele acontecimento bastante raro que se realiza a partir de outro conjunto de acontecimentos que é o corpo humano.

O universo é um organismo onde não se esquece o passado: pelo contrário, condiciona a *criação* de sínteses sempre *novas,* que encarnam aqueles "objetos eternos" que Platão chamava de "essências" ou "formas", que são potencialidades e possibilidades que o processo da realidade seleciona e realiza. Desse modo, o processo é permanência e emergência. E Whitehead chama os objetos eternos de Deus. Ou melhor, como *natureza originária,* Deus contém em si objetos eternos e, como *natureza conseqüente,* Deus é o princípio da realidade concreta, vive no processo, co-cresce com o universo.

Escreve Whitehead: "Deus não é o criador do mundo, mas o seu salvador". As "entidades atuais" realizaram valores, isto é, objetos eternos. E são estes — e, portanto, Deus — que dão sentido ao mundo. Como *natureza originária,* Deus é harmonia de todos os valores; como *natureza conseqüente,* é a realização do valor no processo. Nesse sentido, "Deus está *em nós* pela alegria do valor realizado e pela dor do valor não realizado ou destruído, pela possibilidade perdida e desperdiçada do bem. E está *além de nós,* na possibilidade transcendente para a qual tendemos, *sentindo-a* sempre no bem e no mal, como valor originário do mundo" (E. Paci).

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) foi o filósofo vienense que, com o Tractatus, *inspirou o neopositivismo e posteriormente, na década de 30, foi o maior representante da "filosofia da linguagem".*

Capítulo XXIV

LUDWIG WITTGENSTEIN: DO TRACTATUS LOGICO-PHILOPHICUS ÀS PESQUISAS FILOSÓFICAS

1. A vida

Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena, em 1889. Encaminhado pelo pai (Karl Wittgenstein, fundador da indústria do aço no Império dos Habsburgos) para estudar engenharia, inscreveu-se na Technische Hochschule de Berlim-Charlottenburg (1906-1907). Posteriormente (1908-1911), transferiu-se para a Faculdade de Engenharia de Manchester, de onde, em 1911, a conselho de G. Frege, foi para Cambridge (Trinity College) para estudar os fundamentos de matemática, sob a guia de Betrand Russell.

Em 1914, com a explosão da Primeira Guerra Mundial, alistou-se como voluntário no Exército austríaco. Feito prisioneiro pelos italianos em 1918, transcorreu quase um ano no campo de prisioneiros de Cassino. Libertado em agosto de 1919, encontrou-se logo depois com Russell na Holanda para discutir o manuscrito do trabalho que seria publicado em 1921 com o título, proposto por G. E. Moore, de *Tractatus logico-philosophicus.* De 1920 a 1926, ensinou como professor primário em três pequenas localidades da Baixa Áustria. De 1926 a 1928, projetou e supervisionou os trabalhos de construção da casa vienense de uma de suas irmãs.

Retornou a Cambridge em 1929, onde lhe foi conferida a láurea em junho. Em 1930, tornou-se *fellow* no Trinity College, iniciando a sua atividade de professor. Em 1939, sucedeu a G. E. Moore na cátedra de filosofia. Quando da Segunda Guerra Mundial, durante certo tempo, trabalhou como maqueiro no Guy's Hospital de Londres. Depois, trabalhou num laboratório médico em Newcastle. Deu suas últimas aulas em 1947. Transcorreu o ano de 1948, em solidão, na Irlanda. Em 1949, foi aos Estados Unidos, em visita ao seu ex-aluno e amigo Norman Malcolm.

Voltando a Cambridge, descobriu que estava com câncer. Morreu em 29 de abril de 1951 em casa de seu médico, o dr. Bevan, que o hospedara. N. Malcolm escreve que, antes de ficar inconsciente, Wittggenstein murmurou à sra. Bevan: "Diga a eles que eu tive vida maravilhosa!" E é ainda Malcolm que comenta: "Com esse 'eles', aludia, sem dúvida, aos seus amigos íntimos. Quando penso em seu profundo pessimismo, na intensidade de seus sofrimentos mentais e morais, na inflexibilidade com que estimulou o seu próprio intelecto, em sua necessidade de afeto ligada a uma aspereza que repelia o afeto, parece-me que sua vida deve ter sido cruelmente infeliz. E no entanto, quando estava para morrer, ele próprio exclamou que sua vida havia sido maravilhosa! Palavras misteriosas e estranhamente comoventes!"

2. *O Tractatus logico-philosophicus*

O *Tractatus logico-philosophicus* saiu em 1921, em alemão, nos "Annalen der Naturphilosophie" (vol. XIV, 3-4, pp. 185-262), sendo publicado em inglês em 1922, acompanhado do texto alemão, pelo editor Kegan Paul de Londres, com introdução de Bertrand Russell. As teses fundamentais do *Tractatus* são as seguintes: "o mundo é tudo o que acontece" (prop. 1); "o que acontece, o fato, é a existência dos fatos atômicos" (prop. 2); "a representação lógica dos fatos é o pensamento" (prop. 3); "o pensamento é a proposição exata" (prop. 4); "a proposição é uma função de verdade das proposições elementares" (prop. 5); "a fórmula geral da função de verdade é $[\rho, \xi, N(\xi)]$: essa é a fórmula geral da proposição" (prop. 6); "aquilo de que não se pode falar, deve-se calar" (prop. 7).

Em uma primeira consideração, encontramos no *Tractatus* uma *ontologia:* "O mundo se divide em fatos" (prop. 1.1). Mas o próprio fato é divisível: "Aquilo que acontece, o fato, é a existência de fatos atômicos" (prop. 2). E os fatos atômicos, por seu turno, são constituídos por objetos simples: estes são a substância do mundo. "O fato atômico é uma combinação de objetos (entidades, coisas)" (prop. 2.01). "O objeto é simples" (prop. 2.02). "Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos" (prop. 2.021). "O fixo, o consistente e o objeto são uma só coisa" (prop. 2.017). "O objeto é o fixo, o consistente; a configuração é o mutável, o instável" (prop. 2.0271).

À teoria da realidade corresponde a teoria da linguagem. Segundo o Wittgenstein do *Tractatus* (ou, como se diz, o "primeiro" Wittgenstein), a linguagem é uma *representação projetória* da realidade. "Nós fazemos representações dos fatos" (prop. 2.1.). "A representação é um modelo da realidade" (prop. 2.12). E "o que a

representação deve ter em comum com a realidade para poder representá-la — exatamente ou falsamente —, segundo o seu próprio modo, é a forma de representação" (prop. 2.17).

Claro, diz Wittgenstein, "à primeira vista não parece que a proposição — assim como, por exemplo, a que está estampada no papel — seja representação da realidade de que trata. Mas a notação musical também não parece, à primeira vista, representação da música, assim como a nossa escritura fonética (ou letras) também não parece uma representação da nossa linguagem falada. E, no entanto, esses símbolos se revelam, também no sentido comum do termo, como representações daquilo que representam" (prop. 4.011). "O disco fonográfico, o pensamento musical, a notação, as ondas sonoras, estão todos, entre si, naquela relação interior representativa que se estabelece entre língua e mundo. O que é comum a todas essas coisas é a estrutura lógica (como, na fábula, os dois jovens, os seus dois cavalos e os seus lírios, que são todos, em certo sentido, uma só coisa)" (prop. 4.014).

Assim, o pensamento ou proposição representa ou *espelha projetivamente a realidade*. E a cada elemento constitutivo do real corresponde outro elemento no pensamento. A realidade consta de fatos que se resumem em fatos atômicos, compostos por seu turno de objetos simples. Analogamente, a linguagem é formada de proposições complexas (moleculares), que podem ser divididas em proposições simples ou atômicas (elementares), não ulteriormente divisíveis em outras proposições. Essas proposições elementares constituem o correspondente dos fatos atômicos. E são combinações de nomes, correspondentes aos objetos: "O nome significa o objeto. O objeto é o seu significado (...)" (prop. 3.203).

Para exemplificar, "Sócrates é ateniense" é uma proposição atômica, que descreve o fato atômico de que Sócrates é ateniense; já "Sócrates é ateniense e mestre de Platão" é proposição molecular, que reflete o fato molecular de que Sócrates é ateniense *e* mestre de Platão. A proposição atômica é a menor entidade lingüística da qual se pode proclamar o verdadeiro ou o falso. O fato atômico é o que torna verdadeira ou falsa uma proposição atômica. O fato molecular é uma combinação de fatos atômicos que torna verdadeira ou falsa uma proposição molecular.

3. A antimetafísica de Wittgenstein

Assim como entre os fatos, não há hierarquia entre as proposições: há somente coleções de proposições — e toda a coleção é todo o saber. Mas até onde se estende esse saber? Até onde se estende a *realidade* representável projetivamente através da linguagem?

Não é que Wittgenstein se tenha preocupado muito com esse problema. Como observou agudamente Paulo Filiasi-Carcano, o que o urgia era a teoria da linguagem (da qual estava convencido por outra via): foi para salvá-la que ele criou a sua ontologia, que é, efetivamente, uma pseudo-ontologia.

Entretanto, embora estudiosos como Maslow, Specht e, sobretudo, Anscombe não estejam de acordo com Russell e os neopositivista sobre esse ponto, já que estes interpretaram a *realidade* representável e, portanto, cognoscível como a *realidade empírica,* existem no próprio *Tractatus* pontos de suporte para se considerar válida a interpretação de Russell e dos neopositivistas, pelo menos sobre esse problema.

Com efeito, na prop. 2.0251, Wittgenstein acena para os objetos nos seguintes termos: "Espaço, tempo, cor (o ser colorido) etc., são formas de objetos". Assim, segundo essa proposição, um fato deveria ser espacializado, temporalizado, colorido etc., em suma, deveria ser perceptível *fisicamente.* Isso também pode ser visto na prop. 4.11, que diz que "a totalidade das proposições verdadeiras constitui a ciência natural total (ou a totalidade das ciências naturais)", e na prop. 6.53, para a qual não se pode dizer nada "senão o que se pode dizer, isto é, as proposições científicas".

"O *sentido* da proposição é a sua concordância ou discordância com as possibilidades da existência e não existência dos fatos atômicos" (prop. 4.2), ao passo que "a veracidade ou falsidade da representação consiste na concordância ou discordância do seu sentido com a realidade" (prop. 2.223). E a realidade representável pelas proposições parece se reduzir à realidade empírica.

Com base nisso, então, torna-se compreensível o ataque wittgensteiniano à metafísica: "A maior parte das proposições e das questões escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas insensatas. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões desse gênero, mas somente estabelecer a sua insensatez. A maior parte das questões e proposições de filosofia deriva do fato de não compreendermos a lógica da nossa linguagem. (São questões do tipo da questão de se o bem é mais ou menos idêntico que o belo.) E não há que se maravilhar que os mais profundos problemas *não* sejam propriamente problemas" (prop. 4.003).

Assim, somente a ciência tem sentido e "a filosofia não é ciência natural" (prop. 4.111). "A filosofia não é doutrina, mas atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações" (prop. 4.112). E se faz *atividade filosófica* mostrando a capacidade dos símbolos de representar o simbolizado e aclarando as combinações de símbolos entre si. Assim, a filosofia se transforma de doutrina em atividade clarificadora das afirmações das ciências empíricas, das tautologias lógicas e das assertivas

matemáticas e atividade dissolutória das pseudo-assertivas da metafísica.

São essas, em breve, as idéias centrais do *Tractatus*. Mas Wittgenstein se dá conta de que, embora a ciência represente projetivamente o mundo, entretanto, além da ciência e do mundo, "há verdadeiramente o inexprimível. Ele *se mostra:* é aquilo que é místico" (prop. 6.522). "O que é místico não é *como* o mundo é, mas *o que ele é*" (prop. 6.44). "O sentido do mundo deve se encontrar fora dele. No mundo, tudo é como é e acontece como acontece: nele não há nenhum valor — e, se houvesse, não teria nenhum valor (...)" (prop. 6.41). E "nós sentimos que, ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem resposta, os problemas da nossa vida não seriam sequer arranhados. Claro, não resta então nenhuma pergunta — e essa é precisamente a resposta" (prop. 6.52). "O problema da vida se resolve quando se desvanece" (prop. 6.521). Nessas afirmações consiste precisamente aquilo que é chamada a *parte mística* do *Tractatus.*

4. A interpretação não-neopositivista do *Tractatus*

Lido, discutido, pesquisado nos pressupostos e nos diversos núcleos teóricos, interpretado com base em perspectivas diversas, o *Tractatus* foi um dos livros filosóficos mais influentes deste século. E a influência mais consistente foi a que exerceu sobre os neopositivistas, que, embora rejeitando a sua parte mística, aceitaram a sua antimetafísica, retomaram a teoria da tautologicidade das assertivas lógicas, interpretaram as proposições atômicas como protocolos das ciências empíricas e assumiram a sua idéia de que a filosofia é atividade clarificadora da linguagem científica e não doutrina. Tanto mediante a *Introdução* de Bertrand Russell ao *Tractatus* como mediante a interpretação dos neopositivistas, o *Tractatus* foi visto pela maior parte dos estudiosos como a Bíblia do neopositivismo.

Entretanto, em nossos dias, essa imagem do *Tractatus* foi justamente abandonada. Wittgenstein não apenas não foi membro do *Wiener Kreis* e nunca participou das sessões do Círculo, mas também nunca foi neopositivista. Suas intenções eram bem diversas das intenções dos neopositivistas, como nos revelam suas *Cartas a Ludwig von Ficker* (1969), as *Cartas a Engelmann* (1967) e as reflexões do próprio Engelmann. Na realidade, em 1919 (portanto, três anos antes que M. Schliock, o fundador do *Wiener Kreis,* fosse chamado a Viena), Wittgenstein escreveu uma carta a L. von Ficker, com o qual estava tratando da publicação do Tractatus.

Entre outras coisas, podemos ler nessa carta: "Talvez lhe seja útil que eu lhe escreva algumas palavras sobre o meu livro: com efeito,

o senhor não extrairá grande coisa de sua leitura, essa é a minha exata opinião. De fato, o senhor não o compreenderá: o tema lhe parecerá totalmente estranho. Na realidade, porém, ele não lhe é estranho, já que o sentido do livro é um *sentido ético*. Certa vez, pensei em incluir no prefácio uma proposição que agora não está lá, mas que escreverei neste momento para o senhor, porque talvez constitua para o senhor uma chave para a compreensão do trabalho. Com efeito, eu queria escrever que o meu trabalho consiste em duas partes: aquilo que eu escrevi e, ademais, tudo aquilo que eu *não* escrevi. E precisamente esta segunda parte é a importante (...)".

Ou seja, o que não está escrito, o que não é dito porque não é dizível cientificamente é que constitui a parte mais importante: a ética e a religião. E é assim que se reconciliam em um todo consistente a "lógica" e a "filosofia" do *Tractatus* com a "mística" do próprio *Tractatus*. Na opinião de A. Janik e S. Toulmin (*A grande Viena,* 1973), este era o problema de fundo de Wittgenstein: "Poder encontrar um método qualquer para reconciliar a física de Herz e Boltzmann com a ética de Kierkegaard e Tolstoi." Mas os neopositivistas, devido aos seus interesses e às suas perspectivas, não souberam ver esse profundo problema e condenaram como contra-senso a mística de Wittgenstein.

Quem comenta é Engelmann: "Toda uma geração de alunos considerou Wittgenstein positivista, já que ele tinha em comum com os positivistas algo de enorme importância: ele traçara uma linha de separação entre aquilo de que se pode falar e aquilo que se deve calar, coisa que os positivistas também haviam feito. A diferença está apenas no fato de que eles não tinham nada sobre o que calar. O positivismo sustenta — e essa é a sua essência — que aquilo de que podemos falar é tudo o que conta na vida. Já Wittgenstein crê apaixonadamente que tudo o que conta na vida humana é precisamente aquilo sobre o qual, no seu modo de ver, devemos calar. Apesar disso, quando ele dedica um imenso cuidado a delimitar o que não é importante, não é a costa daquela ilha que ele quer examinar tão acuradamente, e sim os limites do oceano".

5. O retorno à filosofia

No *Prefácio* ao *Tractatus,* escrevia Wittgenstein que "a veracidade das idéias aqui transmitidas é intocável e definitiva" e pensava "ter, no essencial, resolvido definitivamente os problemas". Por conseguinte, Wittgenstein se calou. Os problemas estavam definitivamente resolvidos. Por isso, em 4 de julho de 1924, Wittgenstein escrevia a J. M. Keynes (que, juntamente com o matemático F. P. Ramsey, preocupava-se em fazer o filósofo austríaco

retornar a Cambridge): "O senhor me pergunta se pode fazer algo para tornar-me novamente possível o trabalho científico. Não, a esse respeito não há mais nada a fazer; com efeito, eu não tenho mais nenhum forte impulso interior para tal ocupação. Tudo o que eu realmente tinha a dizer, já o disse. E, com isso, a fonte se esgotou. Isso pode soar estranho, mas é assim mesmo".

Na realidade, não seria assim por muito tempo. Com efeito, em janeiro de 1929, Wittgenstein estava novamente em Cambridge. E o retorno a Cambridge era o retorno à filosofia. Em suma, Wittgenstein percebeu que os problemas filosóficos não haviam sido *definitivamente resolvidos.* Embora o chamado a retomar ao trabalho filosófico pareça encontrar a sua motivação em uma conferência que o matemático intuicionista L. E. Brouwer pronunciou em Viena em março de 1928, com a presença de Wittgenstein, não devemos esquecer três coisas em relação ao seu retorno à filosofia: a) os encontros que Wittgenstein manteve com alguns membros do Círculo de Viena — sobretudo Schlick e Waismann —, de cujas conversações temos hoje os relatos que nos foram deixados por Waismann no livro *Wittgenstein e o Círculo de Viena* (1967); b) os "inumeráveis colóquios" que Wittgenstein diz ter mantido com Ramsey tendo por objeto a revisão dos *Principia Mathematica* e as teses do *Tractatus* sobre a lógica e os fundamentos da matemática; c) o contato com "a linguagem real das crianças" das escolas primárias. Esses três fatos — a reflexão sobre a matemática intuicionista, os colóquios com Ramsey e a linguagem das crianças — levaram Wittgenstein a assumir nova perspectiva teórica na interpretação da linguagem.

E, em um esforço intenso, que vai das *Observações filosóficas* (1929-1930) — através da *Gramática filosófica* (1932-1934), *O livro azul e o livro marrom* (1933-1935), *Observações sobre os fundamentos da matemática* (1937-1944) e *Da certeza* (1950-1951) — às *Pesquisas filosóficas* (Parte I, 1945; Parte II, 1948-1949), Wittgenstein se afasta das soluções do *Tractatus* e elabora a sua nova perspectiva filosófica, da qual as *Pesquisas filosóficas (Philosophische Untersuchungen)* representam o documento mais elaborado.

6. As pesquisas filosóficas e a teoria dos "jogos de linguagem"

As *Pesquisas filosóficas* se iniciam com uma crítica cerrada ao esquema tradicional de interpretação que vê a linguagem como um conjunto de nomes que denominam ou designam objetos, nomes de coisas e de pessoas, unidos pela aparelhagem lógico-sintática constituída por termos como "e", "o", "se... então" etc. É óbvio que,

sendo assim concebida a linguagem, o *compreender* se reduz a dar *explicações* que se resumem em *definições ostensivas,* que postulam toda aquela série de *atos e processos mentais* que deveriam explicar a passagem da linguagem à realidade. Como se vê, a teoria da representação, o atomismo lógico e o mentalismo estão estreitamente conjugados.

Na realidade, porém, o jogo lingüístico da denominação *(Benennungssprachspiel)* não é de modo algum primário. Com efeito, se eu digo, indicando uma pessoa ou um objeto, "este é Mário" ou "isto é vermelho", haverá sempre para quem me escuta certa ambigüidade, já que não sabe a que propriedade da pessoa ou do objeto eu me referi. "Dizendo 'cada palavra desta linguagem designa alguma coisa', não dizemos *absolutamente* nada", escreve Wittgenstein nas *Observações sobre os fundamentos da matemática.* E agrega: "Pensa-se que aprender a linguagem consista em denominar objetos, isto é, homens, formas, cores, dores, estados de espírito, números etc. Que a denominação é semelhante a pendurar em uma coisa um cartãozinho com um nome. Pode-se dizer que isso é uma preparação para o uso da palavra. Mas *para que* nos prepara?" (*Pesquisas filosóficas,* § 26).

A teoria da representação sustenta que, com a nossa linguagem, nós fazemos apenas uma coisa: denominamos. Mas Wittgenstein está persuadido de que, "ao contrário, com as nossas proposições, fazemos as coisas mais diversas. Basta pensar nas exclamações, com as suas funções tão diferentes:

Água!
Fora!
Ai!
Socorro!
Lindo!
Não!

"E agora, ainda estás disposto a chamar essas palavras de 'denominação de objetos'?" (ib., § 27).

Com a linguagem, fazemos as coisas mais variadas. Os "jogos lingüísticos" são *inumeráveis:* "São inumeráveis os tipos diferentes de emprego de tudo o que chamamos 'sinais', 'palavras', 'proposições'. E essa multiplicidade não é algo fixo ou algo dado uma vez por todas: novos tipos de linguagem, novos jogos lingüísticos, como poderíamos dizer, surgem continuamente, enquanto outros envelhecem e são esquecidos (*uma imagem aproximada* disso poderia ser dada pelas mudanças da matemática).

Aqui, a expressão '*jogo* lingüístico' está destinada a evidenciar o fato de que o *falar* uma linguagem faz parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Considera a multiplicidade dos jogos lingüísticos contidos nestes (e em outros) exemplos:

Ordenar — e agir segundo uma ordem.
Descrever um objeto com base em seu aspecto e em suas dimensões.
Construir um objeto com base em uma descrição (desenho).
Relatar um acontecimento.
Fazer conjecturas em torno do acontecimento.
Elaborar uma hipótese e submetê-la à prova.
Representar os resultados de um experimento através de tabelas e diagramas.
Inventar uma história e lê-la.
Representar no teatro.
Cantar cantigas de roda.
Resolver adivinhações.
Criar uma piada — e contá-la.
Resolver um problema de aritmética aplicada.
Traduzir de uma língua para outra.
Pedir, agradecer, imprecar, saudar, rezar.

É interessante confrontar a multiplicidade dos instrumentos de linguagem e dos seus modos de emprego, a multiplicidade dos tipos de palavras e das proposições, com aquilo que os lógicos (inclusive o autor do *Tractatus logico-philosophicus)* disseram, da estrutura da linguagem" (§ 23).

7. Contra o essencialismo

Falar uma linguagem faz parte de uma atividade ou de uma forma de vida. O modelo reducionista do atomismo lógico é assim rejeitado. Os "jogos de linguagem" não são introduzidos com o objetivo de "futura regulamentação da linguagem", mas como funções lingüísticas alternativas que, através de "semelhanças e dessemelhanças", descrevem e mostram o uso das palavras em uma forma de vida, em contexto de instituições e comportamentos humanos.

Paralelamente ao atomismo lógico, despedaça-se também o mentalismo, fonte inexaurível de perplexidades filosóficas geradas pela magia que o modelo da ostensão produz sobre nós, quando, forçados pela força mágica da *analogia* com o mundo dos objetos físicos indicados pelas palavras do nosso discurso, "não podendo indicar *uma* ação física, que consideramos indicar a forma (em contraposição, por exemplo, à cor), dizemos que a essas palavras corresponde uma atividade *espiritual*. Onde a nossa linguagem nos

faz supor a existência de um corpo, mas não há nenhum corpo, lá então, dizemos, há um *espírito*" (§ 36).

E, juntamente com o atomismo e o mentalismo, Wittgenstein rejeita o *essencialismo,* que pretende ver rígidas substâncias eternas por detrás dos conceitos, e também rejeita a idéia de uma *pureza cristalina da lógica.* Com efeito, escreve Wittgenstein, "ao invés de mostrar o que é comum a tudo o que chamamos de linguagem, eu digo que esses fenômenos não têm absolutamente algo em comum, com base no qual empregamos a mesma palavra para todos, mas que são *aparentados* um com o outro de muitos modos diferentes. E, graças a esse parentesco ou a esses parentescos, chamamos todos de 'linguagem' " (§ 65).

O conceito designa uma "família de semelhanças". Devemos abandonar a imagem essencialista da linguagem, "a *imagem* que nos mantinha prisioneiros" (§ 115). Conceitos como "proposição", "palavra", "prova", "dedução", "verdade" etc., não são superconceitos *(Über-Begriffe)* que estabelecem uma superordem*(Über-Ordnung).* Se essas palavras têm uso, diz Wittgenstein, "ele deve ser uso terra-a-terra, como o das palavras 'mesa, 'lâmpada' ou 'porta' " (§ 97).

Em substância, prossegue Wittgenstein, "reconhecemos que aquilo que chamamos de 'proposição' e 'linguagem' não é aquela unidade formal que eu imaginava, mas uma família de componentes mais ou menos aparentados um com o outro. O que se passa então com a lógica? O seu rigor parece se dissolver... O *pré-juízo* da pureza cristalina na lógica só pode ser eliminado fazendo girar todas as nossas considerações. (Poder-se-ia dizer: deve-se girar a consideração, mas em torno do eixo de nossa real necessidade.)" (§ 108).

8. O princípio de uso e a filosofia como terapia lingüística

A linguagem é um conjunto de jogos de linguagem. O significado de uma palavra é o seu uso. E o uso tem regras. Por outro lado, "seguir uma regra é análogo a obedecer a uma ordem: somos adestrados para obedecer à ordem" (§ 206). "Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem ou jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (usos, instituições)" (§ 199). E essas regras que aprendemos através do adestramento são públicas: "No sentido em que existem processos (também processos psíquicos) característicos do compreender, o compreender não é processo psíquico" (§ 154).

Mas uma *imagem* nos mantinha prisioneiros. E ela fez com que o mundo da nossa mente se populasse de espectros, isto é, de

problemas filosóficos: "Eles não são naturalmente problemas empíricos, mas problemas que se resolvem penetrando na operação da nossa linguagem de forma a reconhecê-la, *contra* uma forte tendência a subentendê-la. Os problemas não se resolvem mais produzindo novas experiências, mas sim ajustando aquilo que já nos é conhecido há tempos. A filosofia é batalha contra o encantamento do nosso intelecto, por meio da nossa linguagem" (§ 109).

"Os problemas filosóficos surgem (...) quando *falta* a linguagem" (§ 38). E esses problemas se resolvem dissolvendo-os. "Quando os filósofos usam uma palavra — 'saber', 'ser', 'objeto', 'eu', 'proposição', 'nome' — e tentam captar a *essência* da coisa, devemos sempre perguntar: essa palavra é efetivamente usada assim na linguagem, na qual tem a sua pátria?"

"*Nós* utilizamos as palavras, no seu emprego metafísico, na trilha do seu emprego cotidiano" (§ 116). E isso porque a linguagem "faz parte da nossa história natural, como o caminhar, o comer, o beber, o brincar" (§ 25). A linguagem opera sobre o fundo de necessidades humanas, na determinação de ambiente humano. E, como "o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem" (§ 43), a função da filosofia é puramente descritiva. Como na psicanálise, a diagnose é a terapia: "o filósofo trata uma questão como doença" (§ 255).

Não busqueis o significado, buscai o uso — repetia Wittgenstein em Cambridge. E acrescentava: "O que vos dou é a morfologia do uso de uma expressão. Demonstro que ela tem usos com os quais jamais havíeis sonhado. Em filosofia, as pessoas sentem-se *forçadas* a ver um conceito de determinado modo. Pois o que faço é propor ou até inventar outros modos de considerá-lo. Sugiro possibilidades nas quais jamais havíeis pensado. Acreditáveis que só existisse uma possibilidade ou, no máximo, duas. Mas eu vos fiz pensar em outras possibilidades. Ademais, mostrei que era absurdo esperar que o conceito se adequasse a possibilidades tão restritas assim. Desse modo, vos libertei de vossa câimbra mental; agora, podeis olhar em volta, no campo do uso da expressão, e descrever os seus diversos tipos de uso". Em suma, a filosofia é a terapia das doenças da linguagem. "Qual é o teu objetivo em filosofia? Indicar à mosca o caminho de saída de dentro da garrafa" (§ 309).

9. Wittgenstein, professor primário

Voltando a Viena depois da prisão na Itália, Wittgenstein diplomou-se como professor primário. E, de 1920 a 1926, ensinou em três pequenos povoados na Baixa Áustria. O ensino primário de Wittgenstein não interessa somente como testemunho de vida,

mas também por outros dois motivos: 1) porque, como alguns estudiosos evidenciaram, a escola pôs Wittgenstein em contato com o ensino (e os complexos problemas correspondentes) da linguagem "real", influênciando, ao que tudo indica, sua transição para a "segunda" filosofia; 2) porque Wittgenstein, juntamente com seus alunos, compilou um *Dicionário para as escolas primárias,* dicionário que nenhum pedagogo pode deixar de tomar em consideração.

A escola em que Wittgenstein ensinou foi a escola reformada do social-democrata O. Glöckel, com a colaboração teórica de Karl Bühler. Bühler era gestaltista (antiassociacionista e anti-sensista), ligado, mediante O. Külpe, de quem foi assistente, à escola de Vurzburgo, que teorizou a originalidade do sujeito, além e contra todas as teorias associacionistas da mente. Por seu turno, com Bühler ao seu lado, Glöckel procurou dar vida a uma escola cujo objetivo fosse o de "formar homens de ação, corajosos, justos, moralmente sólidos, amantes do trabalho, homens que se virem sozinhos no mundo, que saibam compreender inteligentemente os valores culturais já criados e criem os novos valores culturais".

Em uma escola desse tipo, muitas atividades (como construir modelos de madeira ou de papel, colecionar flores e borboletas, realizar passeios de instrução, elaborar listas de palavras por temas etc.) que os estudiosos de Wittgenstein amiúde consideravam estranhas ou talvez geniais inovações do próprio Wittgenstein, ao contrário, eram recomendadas e favorecidas pelo movimento de reforma. A originalidade de Wittgenstein deve ser buscada muito mais na introdução de conteúdos específicos (matemática, biologia, astronomia e história, por exemplo) e no ensino da língua, no qual Wittgenstein *partia do dialeto* para ensinar a língua aos alunos.

No que se refere ao *Dicionário,* deve-se dizer que é constituído "pelas palavras em uso pelas crianças austríacas da escola primária", pelas "palavras simples e importantes da vida cotidiana". Entre os campos de experiência aos quais se referem as palavras, encontramos: a casa, a cozinha, os animais domésticos, o estábulo, o trabalho no campo, a horta, árvores e flores (da zona alpina), o bosque, os pássaros e a caça, os ofícios e os instrumentos do "áureo trabalho manual", os pesos e medidas e administração local. Atenção particular é reservada à religião e à vida da paróquia, às doenças, ao corpo humano e às características psicológicas das pessoas.

Assim, antes de mais nada, Wittgenstein queria tornar seus alunos senhores da língua que usariam durante toda a sua vida. Mas, a partir daí, ele se preocupou em ampliar o seu aspecto lingüístico: com efeito, quanto mais ampla e rica é a linguagem que se domina, mais extensa é a realidade que se compreende. E

Wittgenstein fê-lo interessando os alunos por *problemas* para os quais se exigiam outros "jogos de linguagem". É assim que se explica o fato de, em um *Dicionário para a escola primária,* se encontrar muitos termos de mecânica, astronomia, biologia, botânica, arquitetura ou anatomia (entre outras coisas, o esqueleto de um gato, preparado por Wittgenstein juntamente com os seus alunos, ainda se encontra hoje na "Wittgenstein's Dokumentation" de Kirchberg am Wechsel).

Capítulo XXV

A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

1. O movimento analítico de Cambridge e Oxford

1.1. A filosofia analítica em Cambridge

A filosofia analítica inglesa (ou, como também, se diz, a filosofia da linguagem) desenvolveu-se em dois centros, Cambridge e Oxford, tanto que se fala de *Cambridge-Oxford Philosophy*. E trata-se mais de *movimento* do que de escola. Entre os analistas (nem todos ingleses, mas, de qualquer forma, de língua inglesa), com efeito, não há um *corpus* unitário de doutrinas e *freqüentemente* não há concordância quanto aos resultados obtidos. *O que existe de comum é uma espécie de ofício,* uma mentalidade, um tipo de trabalho, que se exerce sobre a "língua" para ver como funciona a "linguagem", de modo que, entre outras coisas, o mundo (para ler o qual nós usamos a linguagem) nos apareça mais claramente e sempre mais profundamente. Em suma, na *Cambridge-Oxford Philosophy* respira-se *ar de família.*

Bertrand Russell foi estudante e professor em Cambridge. Além do seu, os nomes mais prestigiosos de Cambridge são os de G. E. Moore (1873-1958) e de L. Wittgenstein. A filosofia de Moore centrou-se na rejeição ao idealismo (*A rejeição ao idealismo,* 1903) e na defesa da veracidade do senso comum (*Defesa do senso comum,* 1925). Em filosofia da ética (*Principia Ethica,* 1903), Moore combateu a "falácia naturalista" (segundo a qual o "bem" é uma qualidade observável nas coisas) e defendeu aquela que depois seria uma das correntes mais influentes da metaética analítica, isto é, o intuicionismo, ou seja, a idéia da indefinibilidade do "bem"

(o "bem" é noção indefinível, como "amarelo"). Moore foi substancialmente estranho ao mundo da ciência. Entretanto, era atraído pelas monstruosas afirmações daqueles solitários intérpretes do universo que são os filósofos ("o tempo é irreal", "não existe o mundo externo" etc.). E o seu trabalho consistiu na paciente análise dessas monstruosas afirmações. Assim, Moore foi "o filósofo dos filósofos" e ensinou a fazer filosofia analítica.

O sucessor de Moore na cátedra de Cambridge foi L. Wittgenstein, cuja "segunda" filosofia (a primeira é a do *Tractatus)* está centrada no *princípio de uso* e na teoria dos *jogos de linguagem.* Wittgenstein costumava repetir: "Não busqueis o significado, buscai o uso". E também: "O significado de uma palavra é o seu uso na língua". E a língua é um conjunto de "jogos de linguagem" *aparentados* uns aos outros de modos diferentes. A função da filosofia é a de *descrever os usos* que nós fazemos das palavras e fazer emergir o conjunto das *regras* que regulam os diversos jogos de linguagem, que operam sobre o fundo das necessidades humanas, na determinação de um ambiente humano. E isso com o objetivo de eliminar as "cãimbras mentais" originadas pelas confusões dos jogos de linguagem e pelo fato de se jogar um jogo com as regras de outro. Não se pode jogar xadrez com as regras do rúgbi. "O filósofo trata de uma questão como uma doença". A filosofia é a batalha contra o enfeitiçamento lingüístico do intelecto.

Em Cambridge, portanto, Russell, Moore, Wittgenstein, M. E. Johnson, C. D. Broad e F. P. Ramsey, apesar das diversidades, sustentaram todos que a filosofia é *análise* e clarificação da linguagem e, portanto, do pensamento. E um produto dessa atmosfera foi a revista "Analysis", que, dirigida por A. Duncan-Jones, apareceu em 1933 e com a qual colaboraram, entre outros, L. S. Stebbing, C. A. Mace e o oxfordiano G. Ryle. A "Analysis" se propunha a "publicar breves artigos sobre questões filosóficas circunscritas e definidas com precisão, questões relativas à clarificação de fatos conhecidos, ao invés de prolixas generalizações e abstratíssimas especulações metafísicas sobre fatos possíveis ou sobre o mundo em sua totalidade".

Mas, embora havendo acordo em torno desse programa máximo, imediatamente aflorou o problema: o que a análise analisa? Uma frase, uma proposição, um conceito, uma palavra? E como procede a análise? Com base em que critérios podemos aceitar os seus resultados? Foi assim que Miss Stebbing e John Wisdom, que depois sucedeu a Wittgenstein na cátedra de Cambridge, dedicaram-se a analisar o conceito de análise, sem, no entanto, se afastarem substancialmente do tipo de análise do atomismo lógico de Russell e das teses do *Tractatus* de Wittgenstein.

Wisdom (nascido em 1904) é hoje o mais conhecido filósofo de Cambridge. Profundamente interessado pelos problemas da arte,

da religião e das relações humanas, escreveu coisas refinadíssimas, cheias de *humour* e de ironia, sobre as "mentes alheias" e analisou com simpatia a aventura metafísica, embora sem voltar às pretensões pré-neopositivistas dos metafísicos.

Para ele, "a metafísica é paradoxo", é "tentativa de dizer o que não se pode dizer"; as afirmações metafísicas são "sintomas de penetração lingüística". Os paradoxos (paradoxos em relação aos padrões "normais" dos nossos usos lingüísticos) metafísicos — como as assertivas do solipsista, do defensor da irrealidade do mundo externo ou o princípio de verificação etc. — têm a função de abrir brechas entre as muralhas das nossas aparelhagens intelectuais, de abrir novos horizontes, de nos propor novos problemas: com efeito, questões que não encontram resposta podem gerar problemas que têm solução.

Em suma, o filósofo é *criador*. Ele deve ser "como quem que viu muito e não esqueceu nada e como quem vê cada coisa pela primeira vez". "Não apenas Cristóvão Colombo e Pasteur realizaram descobertas, mas também Tolstoi, Dostoievskij e Freud. Não são apenas os cientistas com seus microscópios que nos revelam coisas, mas também os poetas, os profetas, os pintores". Escreve ele ainda: "Os artistas que mais fazem por nós não nos falam somente de países de fadas. Proust, Manet, Bruegel, até Botticelli e Vermeer nos mostram a realidade. E, no entanto, por um momento nos dão alegria sem ansiedade, paz sem alegria (...)".

Falando de Cambridge, além de John Wisdom, é preciso recordar também G. A. Paul, M. Lazerowitz e N. Malcolm. É certamente difícil, senão impossível, etiquetar o tipo de trabalho realizado em Cambridge. Mas, se o devêssemos fazer, diríamos que a característica desse trabalho é a análise filosófica concebida como *terapia*. Moore estava persuadido de que muitas das confusões dos filósofos derivam do fato de que eles tentam dar respostas sem antes ter analisado as perguntas às quais respondem. Para Wittgenstein, o filósofo trata de uma questão como uma doença e resolve assim os problemas desatando os intricados nós lingüísticos do nosso cérebro. E Wisdom é de opinião que uma perplexidade filosófica deve ser tratada como na psicanálise, "no sentido de que o tratamento é a diagnose e de que a diagnose é a descrição completa dos sintomas".

1.2. A filosofia analítica em Oxford

A partir de 1951, o movimento analítico de Oxford veio se afirmando sempre mais, inclusive quantitativamente, ao contrário do de Cambridge, tanto que em 1953 havia em Oxford cerca de um milhar de pessoas interessadas em filosofia, enquanto em Cambridge elas não passavam de três dezenas.

Em Oxford, a cena intelectual foi dominada até há duas décadas por G. Ryle e J. L. Austin. Formado na escola do realismo neo-aristotélico de Cook Wilson e seus discípulos, Ryle (1900-1976) escreveu um livro sobre Platão (*O progresso de Platão,* 1966), mas seu ponto de partida foi Aristóteles. Interessado pelas idéias de Husserl e Meinong no início dos seus estudos, estudou depois os positivistas lógicos. Em 1932, publicou o ensaio *Expressões sistematicamente desviadoras,* onde, nas pegadas do primeiro Wittgenstein, expressões sistematicamente desviadoras são aquelas cuja forma gramatical não é correspondente à "estrutura lógica dos fatos", sendo reconhecíveis quando se vê que as suas conseqüências dão origem a antinomias e paralogismos.

Em *Categorias,* de 1937, Ryle sustenta que o ofício do filósofo deve se exercer sobre a linguagem para descobrir, corrigir e prevenir os erros lógicos ou "erros categoriais", que consistem em atribuir um conceito a uma categoria à qual ele efetivamente não pertence, mas que apresenta com ela unicamente afinidades gramaticais. Em 1945, em *Argumentações filosóficas,* ele se propôs "mostrar a estrutura lógica de um tipo de argumento próprio do pensamento filosófico" — e, para ele, esse tipo de argumento é a *reductio ad absurdum.*

Pois bem, o "ofício do filósofo", delineado nesses verdadeiros manifestos metodológicos e em outros ensaios, Ryle o exerce em seu livro mais conhecido, *O espírito como comportamento,* de 1949, onde se analisam os *poderes lógicos* dos conceitos mentais e, através da *reductio ad absurdum,* procura eliminar aquele *erro categorial* que gerou o mito oficial do "espectro da máquina", ou seja, o mito cartesiano de corpo e alma.

Filósofo da linguagem comum (cf. *Dilemas,* 1966), Ryle distinguiu oportunamente entre *uso da linguagem comum* e *uso comum da linguagem* (cf. *Linguagem comum,* 1953). E o recurso à linguagem comum torna-se ainda mais relevante em J. L. Austin (1911-1960). Para Austin, com efeito, a linguagem comum deve ser tomada em consideração em si mesma, porque é "linguagem rica", já que a análise de áreas lingüísticas filosoficamente candentes (a percepção, a responsabilidade etc.) pode mostrar toda uma gama de expressões que existem porque são exigidas e, se são exigidas, é porque "dizem algo", sobre o que, ao contrário, ficam de fora as super-simplificadoras dicotomias dos filósofos.

Assim, por exemplo, se na linguagem comum encontramos cerca de setenta expressões que indicam gradações na atribuição de responsabilidades, por que o filósofo não deveria levá-las em conta? E mais: a análise da linguagem comum nos mostra entidades lingüísticas com as quais nós não tanto dizemos coisas, mas sim fazemos coisas. Em *Como fazer coisas com palavras* (1965), Austin

justamente desenvolve a diferença entre enunciado constatativo ou indicativo e enunciado desempenhativo ou executivo: o primeiro pode ser verdadeiro ou falso ("amanhã parto para São Paulo"), o segundo pode ser feliz ou infeliz ("eu te prometo que...", "juro que...", "declaro aberta a sessão").

No curso dessa análise, porém, essa distinção vai se diluindo, enquanto também o enunciado indicativo parece ser desempenhativo: com efeito, "amanhã parto para São Paulo" não é equivalente ao desempenhativo "garanto e dou minha palavra de honra que amanhã parto para São Paulo"? Sendo assim, Austin enfrentou a questão de outro ponto de vista. Realizando um ato rético, isto é, usando palavras segundo certo vocabulário e determinada gramática, cumpre-se um *locutionary act*. Por outro lado, no dizer algo *(by saying something)* realiza-se um *illocutionary act* direto do que Austin chama de *illocutionary forces:* pergunta, prece, informação, ordem etc. Mas se, *in saying something* se realiza um específico *illocuytionary act,* com o dizer algo *(by saying something)* nós realizamos um *perlocutionary act,* por meio do qual produzimos sobre os outros determinados efeitos: nós os convencemos, surpreendemos, informamos, enganamos etc.

Essas distinções já constituem patrimônio comum da filosofia analítica, assim como o sentido do seu apelo à linguagem comum e a visão da finalidade de análise. "A linguagem comum *não* é a última palavra: em princípio, ela pode ser sempre integrada, melhorada e superada. Mas deve-se notar que ela é a primeira palavra". E assim: "Nós não consideramos somente palavras (...), mas também a realidade, para falar da qual usamos palavras. Nós utilizamos uma consciência refinada dos termos para afinar a nossa percepção dos fenômenos" (*Uma defesa para as desculpas,* 1956).

Ao lado dos nomes de Ryle e Austin, também se destacam em Oxford os nomes de P. F. Strawson, A. J. Ayer, S. Hampshire, H. L. A. Hart, S. E. Toulmin, R. M. Hare, J. Berlin, D. Pears, A. Montefiore, P. Nowell-Smith e G. J. Warnock. Devido à diversidade de formação desses pensadores e à diferença de seus âmbitos de investigação, também aqui é difícil, senão impossível, dizer o que é comum a todos eles. Mas, seja como for, a atenção à *linguagem comum* é mais ou menos constante na filosofia de Oxford. E. M. Hare, A. Montefiore, H. L. A. Hart, P. Nowell-Smith, G. J. Warnock e, pelo menos em grande parte, o próprio S. E. Toulmin, interessaram-se sobretudo (mas não exclusivamente) pelo problema ético, vale dizer, a análise da linguagem moral e, de quando em vez, pela linguagem jurídica e política.

No livro *Pensamento e ação* (1960), S. Hampshire indagou a questão da liberdade humana e de sua relação com o conhecimento, tema ao qual voltou em 1965 com o livro *Liberdade do indi-*

víduo. Hampshire repele decididamente a idéia cristalizada de que, quanto mais nós conhecemos os mecanismos da mente humana, mais se restringe a área da decisão livre: na opinião de Hampshire, as coisas são ao contrário, ou seja, quanto mais conheço a minha mente, mais estou em condições de agir de modo livre e consciente.

P. F. Strawson, hoje, é figura de primeiro plano entre os filósofos de Oxford. Sua *Introdução à teoria lógica* é de 1952, trabalho com o qual se propunha os seguintes objetivos complementares: "O primeiro é o de destacar alguns pontos de contraste e de contato entre o comportamento das palavras na linguagem comum e o comportamento dos símbolos em um sistema lógico; o segundo é o de esclarecer a natureza da própria lógica formal a nível introdutório". Seu mais conhecido livro, de 1959, é *Indivíduos. Ensaio de metafísica descritiva,* onde, por "metafísica descritiva", Strawson entende exatamente a descrição dos conceitos de fundo com os quais nos relacionamos com a realidade. Essa metafísica descritiva deve ser distinguida da metafísica revisionista, preocupada em mudar as estruturas de leitura do mundo.

O livro *Indivíduos* está dividido em duas partes. "A primeira parte procura estabelecer a posição central que os corpos materiais e as pessoas ocupam entre os particulares em geral. Ele mostra que, no nosso esquema intelectual assim como ele é, os conceitos de outros tipos de particulares devem ser secundários em relação aos conceitos deles. Na segunda parte do livro, o objeto é o de estabelecer e explicar a conexão entre a idéia de um particular em geral e a de um objeto de referência ou sujeito lógico". Em suma, para Strawson, o conceito de pessoa é conceito primitivo. Ele está persuadido de que a concepção comum ignora a noção cartesiana de estados de consciência estritamente privados. E isso porque admite "um tipo de entidade em que *tanto* os predicados que atribuem estados de consciência *como* os predicados que atribuem características morais, uma situação física etc., são aplicáveis a todo indivíduo desse tipo".

Como se vê, a metafísica descritiva de Strawson é retorno a Kant, realizado por via lingüística: com efeito, o a priori de Kant é projetado nas estruturas lingüísticas em Strawson. E, nessa questão, Hampshire está muito próximo de Strawson. A propósito, escreve ele que, "como mostraram Kant e Wittgenstein (...), é preciso que comecemos da situação real humana que condiciona todo o nosso pensamento e linguagem". E isso porque, em sua opinião, "sob todas as gramáticas particulares das diversas línguas, há uma gramática mais profunda, que reflete os aspectos universais da experiência humana. A tarefa que nos espera como filósofos é a de penetrar nessa gramática mais profunda".

Mas esse "projeto" de Hampshire não parece ter a concordância de A. J. Ayer, autor daquele que foi verdadeiro clássico do neopositivismo na Inglaterra, isto é, *Linguagem, verdade e lógica* (1936). Profundamente interessado pelos problemas do conhecimento, por ele analisado através da linguagem, Ayer escreveu que "há um perigo em seguir Kant: é o perigo de sucumbir a um tipo de antropologia apriorística e presumir que certas características fundamentais do sistema conceitual próprio de nós são necessidades de linguagem, que é o equivalente moderno da necessidade de pensamento".

No espírito do convencionalismo lingüístico também se situa o pensamento de F. Waismann, sempre elegante e agudo em seus límpidos escritos. Waismann iniciou seu trabalho em filosofia como assistente de Schlick e, portanto, como neopositivista. Mas desde o início ele se aproximou das perspectivas de Wittgenstein, como testemunham o ensaio sobre a *probabilidade* publicado em "Erkenntnis" em 1930 e a sua *Introdução ao pensamento matemático,* de 1936, onde rejeita decididamente a idéia de que a matemática possa se "basear na lógica".

Afirma Waismann que "a matemática não se baseia em nada": "Nós podemos descrever a matemática, isto é, indicar as suas regras, mas não baseá-la em algo. Ademais, o método de basear uma idéia sobre outra não pode bastar para nós, o que deriva desta simples consideração: em algum ponto ele tem que acabar, remetendo-nos a alguma idéia que, por seu turno não pode se basear em nada. A última base é constituída unicamente pela postulação. Tudo aquilo que tem o aspecto de uma *fundamentação* já contém algo de falso, o que não pode nos satisfazer".

Esse convencionalismo permeia toda a produção filosófica de Waismann. Aqui, basta recordar o seu ensaio *Verificabilidade,* no qual Waismann sustenta que uma experiência "fala por" ou "fala contra", "mais fortemente", "corrobora" ou "enfraquece" uma proposição, mas nunca a aprova ou desaprova. Analogamente, em sua inacabada série de artigos sobre "Analytic-synthetic", publicada em "Analysis" (1949-1952), Waismann se opõe à tendência "dos filósofos da linguagem comum" a acentuar as "regras" e a "correção". Ele tenta eliminar as barreiras que separam tipos de proposições: a correção, escreve ele, é o último refúgio daqueles que não têm nada a dizer.

E é precisamente por isso que Waismann não quer atribuir à filosofia uma função puramente terapêutica, vendo muito mais nela um elemento criativo, que a leva a destruir as ferrugens lingüísticas que nos paralisam. Com efeito, escreve Waismann, "não se deveria confundir purgante com alimento. Para que a filosofia não morra de simples inanição, o filósofo deve dizer alguma coisa".

Sim, mas o que deve dizer a filosofia? "Perguntar 'qual é o vosso objetivo em filosofia?' e responder 'mostrar à mosca o caminho de saída de dentro da garrafa'... bem, por respeito deixo de dizer o que estava por dizer... O que é então (a filosofia)? A filosofia é... visão. O característico da filosofia é a penetração naquela crosta enrijecida constituída pela tradição e a convenção, rompendo os troncos que nos vinculam a heranças anteriores, de modo a alcançar um modo novo e mais poderoso de ver as coisas".

2. Filosofia analítica e linguagem comum

O fechamento do *Wiener Kreis* é algo quase desconhecido para o movimento analítico de Cambridge e Oxford, onde a investigação filosófica se desenvolveu em torno de toda uma série de grandes temas, que vão da linguagem religiosa à linguagem metafísica, da historiografia, da ética e da política à estética e à percepção. Entretanto, a filosofia analítica sofreu múltiplos e venenosos ataques enquanto "filosofia da linguagem comum". Substancialmente, a análise filosófica foi acusada de praticar o culto do uso comum da linguagem em detrimento das linguagens técnicas; ademais, foi censurada por se ocupar esterilmente do sentido das palavras, ao invés de procurar o sentido das coisas e da realidade.

Contudo, com base no que foi dito até aqui e como ficará óbvio pelo que ainda se dirá, essas críticas não atingem o alvo. Com efeito:

1) É falso sustentar que a filosofia analítica pratique o culto do uso comum e se desinteresse pelas linguagens técnicas. Será que as linguagens da matemática, da lógica, do direito, da física, da psicologia e da teologia são linguagens comuns ou afirmações do senso comum? Não. E, no entanto, em Cambridge e Oxford, todos esses segmentos lingüísticos constituem fecundos âmbitos de pesquisa.

2) É falso sustentar que, com sua preocupação com a linguagem e as palavras, a filosofia analítica eluda os problemas factuais. Entre outras coisas, ela se aperfeiçoa e procura compreender melhor o funcionamento da linguagem para compreender mais profundamente o mundo dos fatos, ao qual a linguagem se refere, como já defendia Leibniz.

3) É falso afirmar que o senso comum e a linguagem comum constituam para os analistas a panacéia para todo problema que se apresente no âmbito da filosofia. Na prática da terapia lingüística, a linguagem comum é somente a primeira, não, porém, a última palavra da filosofia.

4) A linguagem comum entra na prática da terapia lingüística no sentido de que, quando o analista tem diante de si discursos que

contêm termos e expressões que se afastaram da linguagem de origem, que é a linguagem comum, sem que tenham sido fixados novos significados através de regras (com a conseqüência de jogar no vazio entidades lingüísticas que funcionavam na linguagem comum), o analista se remete à linguagem comum para ver se, como, quando e por que razões as expressões em questão foram transferidas para contextos lingüísticos diferentes.

5) Mesmo não sendo nada de absoluto, nem panacéia para curar os males filosóficos, a linguagem comum é objeto de investigação, por alguns analistas, precisamente porque é linguagem rica: nela estão memorizadas experiências feitas pelo homem ao longo de milhões de anos.

6) A análise da linguagem comum, realizada com o objetivo de elaborar o mapa lógico-lingüístico que guia a nossa consideração última em relação ao mundo, aproxima-se do que Strawson chamou de metafísica descritiva. E, nesse sentido, pode constituir uma séria contribuição à etno-lingüística, assim como foi proposta, por exemplo, por estudiosos como B. L. Whorf em *Linguagem, pensamento e realidade* e *Cultura, linguagem e personalidade* e E. Sapir em *A linguagem.*

7) Ao contrário do que pensam M. Lazerowitz, N. Malcolm ou A. Ambrose, G. E. Moore não defendeu a intangibilidade da linguagem comum. Moore defendeu a veracidade (não demonstrável com prova decisiva) do senso comum. E, em relação à linguagem comum, sustentou que nela geralmente se expressam as verdades do senso comum, mas que, de qualquer forma, ela não é a panacéia da filosofia, visto ser certamente aperfeiçoável.

8) Com base no princípio de uso, o "segundo" Wittgenstein afirmou que "ordinary language is all rigth", que é função da filosofia examinar a linguagem assim como ela é.

9) Mas, na opinião de Ryle, a linguagem assim como ela é nos mostra um uso da linguagem comum e um uso comum da linguagem, razão por que, ao lado da análise da linguagem comum (isto é, da linguagem que usamos quando não fazemos uso de linguagens técnicas), existe a análise dos usos comuns, ou seja, técnicos, da linguagem.

10) Por seu turno, J. L. Austin afirmou, a propósito da linguagem comum, que: a) ela deve ser analisada, especialmente nas áreas filosoficamente candentes (percepção, responsabilidade etc.), porque nela estão encerradas finezas e distinções que podem se mostrar úteis, porque, se tais distinções e finezas existem e subsistiram, isso quer dizer que devem servir para alguma coisa; b) tudo isso na convicção de que a linguagem comum não constitui a última palavra em filosofia, mas somente a primeira.

3. Filosofia analítica e metafísica

Equipados com o princípio de verificação, os filósofos do *Wiener Kreis* não apenas excluíram a linguagem comum do âmbito do interesse teórico ou cognoscitivo, mas também excluíram discursos como o metafísico, o ético, o estético e o religioso. Esses discursos são desprovidos de significado próprio porque são inverificáveis e, portanto, não redutíveis à linguagem "coisa" das ciências físico-naturalistas. Entretanto, o princípio de verificação teve vida dura: 1) em primeiro lugar, esse princípio pareceu autocontraditório; 2) em segundo lugar, não foi preciso muito para compreender que, enquanto tribunal de última instância, ele era criptometafísico: queria-se jogar xadrez com as regras do rúgbi; 3) ademais, doente de finitismo e de indutivismo, ele não se mostrou capaz de dar conta das leis universais das ciências empíricas.

Desse modo, todas essas críticas levaram, por um lado, à proposta, de Popper, do critério de falsificabilidade como critério de demarcação (e não de significância, como, ao contrário, era o princípio de verificação) entre teorias empíricas ou científicas e teorias não-empíricas, mas que têm o seu sentido, e, por outro lado, à introdução do princípio de uso por Wittgenstein.

Na atmosfera liberalizada do critério de falsificabilidade e do princípio de uso, desapareceu da filosofia de língua inglesa a angústia neopositivista em relação à metafísica. Claro, *as afirmações metafísicas não são tautológicas nem falsificáveis, mas também não são desprovidas de sentido.* Elas também têm um uso — aliás, usos — que é preciso identificar ao invés de condenar. Em síntese, são os seguintes os pontos que representam os resultados mais significativos obtidos pela filosofia analítica na reflexão sobre a metafísica:

1) É contra-senso afirmar que a metafísica é contra-senso. 2) A "cãibra mental" aparece na reflexão sobre a metafísica quando nós pretendemos que a metafísica seja "informativa" como as ciências empíricas. 3) A metafísica é um "new way of seeing", uma visão que nos permite olhar o universo inteiro como se ele fosse a sua primeira aurora. Juntamente com o Wittgenstein das *Pesquisas,* podemos repetir ao metafísico: "Antes de mais nada, tu descobriste novo modo de conceber as coisas. É como se houvesses encontrado novo modo de pintar ou então novo metro ou novo tipo de canções". 4) A metafísica é visão e, portanto, paradoxo. A sua "veracidade" está na sua "falsidade". Os paradoxos, ou seja, as assertivas metafísicas, são terremotos do nosso *establishment* lingüístico-conceitual. As metafísicas, são proibições contra a esclerose do pensamento. 5) As funções desenvolvidas pela metafísica são funções morais, políticas, de tranqüilização psicológica, de apoio ou

de substituição dos fins da religião. 6) As assertivas metafísicas são ordens e convites a olhar o mundo de modo novo. Por isso, são herméticas ou ingenuamente infantis. 7) As metafísicas podem desenvolver a importante função de gerar hipóteses científicas. Entretanto, são questões cientificamente insolúveis, que, as mais das vezes, propõem problemas que depois encontram solução. De fato, disse Strawson, "o que começa como metafísica pode acabar como ciência". E isso porque "uma reconstrução filosófica sistemática de conceitos e formas de linguagem pode por vezes ter aplicação em ramos de conhecimento diferentes da filosofia". A propósito dessa questão, K. R. Popper não pensa diferente de Strawson, pois diz que "a maioria dos sistemas metafísicos pode ser reformulada de modo a tornar-se problema de método científico". A metafísica, portanto, pode ser a aurora da ciência. Descartes gerou Newton, Hegel gerou certos historiadores e Marx muita sociologia e muita historiografia. 8) Se a metafísica é visão, vale dizer, "um modo de ordenar ou organizar o conjunto das idéias com as quais lemos o mundo, então, se não somos reformadores metafísicos, uma tarefa útil é a de penetrar na gramática mais profunda, que reflete os pressupostos de todo o nosso pensamento e experiência ". Com isso, chegamos ao que Strawson chamou de *metafísica descritiva,* sobre a qual nos apresentou um ensaio em *Indivíduos.* 9) A metafísica não é um conjunto de proposições ligadas aos dois extremos da eternidade. Em outras palavras, as metafísicas não devem ser vistas como animais empalhados, mas, dinamicamente, como organismos que nascem, crescem, proliferam e morrem. 10) Não sendo falsificáveis, as metafísicas não podem ser verdadeiras nem falsas. O que ocorre, muito mais, é que nos convertemos a elas. Assumido, um *blik* (o termo foi cunhado por Hare e, a grosso modo, equivale a "perspectiva") nos faz ver o mundo diversamente.

4. Filosofia analítica e linguagem ética

Os neopositivistas não dedicaram particular atenção aos problemas da ética. Carnap, R. von Mises, Reichenbach e Ayer foram rígidos emotivistas: para eles, os valores são expressões de sentimentos. E isso apesar de M. Schlick propor um hedonismo social em suas *Questões de ética* (1930) e V. Kraft, nos *Fundamentos de uma teoria científica dos valores* (1937), antecipar alguns dos resultados das investigações realizadas pelos analistas sobre o discurso ético.

Ainda na linha do emotivismo, porém, mais atento à problemática social, encontra-se Charles Morris, para quem o discurso moral é discurso apreciativo-estimulante. Em *Sinais, linguagem e*

comportamento (1946), Morris escreve que "o discurso que avalia as ações que devem ser preferidas (ou não preferidas) do ponto de vista de algum grupo e visa a induzir a essas ações (ou a freá-las) está certamente muito próximo do discurso que habitualmente é reconhecido como de caráter moral".

Russell também foi emotivista, pois para ele os valores estão fora do campo do conhecimento. Já a posição do Wittgenstein do *Tractatus* mostra-se bem singular: a ética não pode ser dita, isto é, não pode ser *cientificamente* dita; ela muito mais se mostra ou se testemunha em uma forma de vida, que é o que verdadeiramente conta para nós; querer enunciar proposições de ética significa "lançar-se contra os limites da linguagem". Mas esse choque, diria Wittgenstein em 1934, em sua *Conferência sobre a ética,* "é documento de uma tendência no espírito humano que eu, pessoalmente, não posso deixar de respeitar profundamente e que nunca desejaria lançar ao ridículo, ao custo da própria vida". E isso pelo fato de que "nós sentimos que, ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem resposta, os problemas da nossa vida não seriam sequer arranhados". O sentido do *Tractatus* é sentido ético.

O trabalho de metaética não constitui a ocupação primária dos neopositivistas, mas em Cambridge e em Oxford a análise da linguagem ético-jurídica estava entre as investigações mais praticadas. Entretanto, embora a bibliografia relativa à linguagem ética seja enorme, a pesquisa se concentrou em três momentos, que constituem as três etapas fundamentais da reflexão metaética da filosofia analítica: o intuicionismo, o emotivismo e o prescritivismo.

Seguido por H. A. Princhard e W. D. Ross, Moore é o representante mais conhecido do intuicionismo. Escreve Moore nos *Principia Ethica:* "O que eu defendo é que 'bom' é noção simples, precisamente como 'amarelo' é noção simples, e que, do mesmo modo como não há meio de explicar a alguém que ainda não o saiba o que é o amarelo, também não há modo de explicar o que é o bem". Em suma, o "bem" é algo que se intui. Essa é a resposta que Moore dá a quem lhe pergunta o que é o bem. Por outro lado, à interrogação relativa ao que devemos fazer, Moore oferece a resposta de que "há forte probabilidade favorável a um costume estabelecido, ainda que se trate de mau costume". E assim é porque nós não conhecemos todos os possíveis efeitos de todas as alternativas de ação para todo o futuro, de modo que Moore considera "justificado se recomende a cada um que se conforme *sempre* a regras geralmente úteis e geralmente praticadas".

Com o seu intuicionismo, Moore se apresenta como o grande *Refuter* de toda ética naturalista, isto é, de toda ética que, entendendo o bem como propriedade de coisas naturais, comete o que Moore chama de *falácia naturalista.* Entretanto, embora o

intuicionismo reafirmasse decididamente o fato de que a ética se move em nível diferente do da ciência, ele acaba estabelecendo a ética em atmosfera de inacessibilidade, de elusividade e de desconcertante vacuidade.

Para enfrentar esses males, Ch. L. Stevenson, em *Ética e linguagem* (1944), se propõe a "esclarecer o significado dos termos éticos como 'bom', 'reto', 'justo', 'obrigatório' etc., e, em segundo lugar, indicar os métodos gerais com que provar ou sustentar os juízos éticos". Pois bem, na opinião de Stevenson, *os termos éticos são portadores de duplo significado: significado descritivo um e significado emotivo outro.* Este último "é significado no qual a resposta (de quem escuta) ou o estímulo (de quem fala) é uma esfera de emoções", ao passo que o primeiro "é a sua disposição a suscitar conhecimento".

O fato dos termos éticos englobarem esse duplo significado faz com que o *desacordo* em ética seja de dupla natureza, vale dizer, um *desacordo de crença* e um *desacordo de comportamento.* Informação melhor pode certamente eliminar um desacordo de comportamento. Entretanto, escreve Stevenson, "se os aspectos controversos da ética podem conter desacordo de crença e, por vezes, até de modo muito complexo, não devemos, porém, acreditar que eles contenham exclusivamente essa espécie de desacordo (...); os juízos morais assumem a função de *recomendar* algo à aprovação ou à desaprovação (...). Os problemas da ética são distintos dos problemas da ciência pura, sobretudo pelo desacordo de comportamento, que dá às crenças, que indiretamente podem servir para eliminá-lo, uma marca e uma ordem totalmente particulares".

O emotivismo de Stevenson é algo mais articulado e sério do que a fúria iconoclasta proto-neopositivista: basta pensar na análise que Stevenson realiza sobre as *definições persuasivas.* Como quer que seja, porém, a despeito das refinadas distinções e da enorme e bem aceita massa de exemplos de *situações éticas,* o emotivismo, como escreveu G. J. Warnock em *Filosofia moral contemporânea* (1967), movia-se em meio a enormes dificuldades. Assim, por exemplo, se é verdade que os juízos éticos são instrumentos sociais para o controle, a orientação e a modificação dos comportamentos, então o emotivismo não consegue apresentar a caracterização distintiva do discurso moral: com efeito, também os anúncios, a propaganda televisiva, os discursos políticos ou a lavagem cerebral criam uma influência e modificam os nossos comportamentos. Ademais, não é necessariamente verdadeiro ou nem sempre é verdadeiro que o objetivo do discurso moral seja o de criar uma influência e fazer mudar um comportamento.

Por tudo isso, em *A linguagem da moral* (1952), R. M. Hare tentou exatamente superar as dificuldades do emotivismo. A tese

de fundo de Hare é a de que as normas são prescrições. E acrescenta Hare que as prescrições têm em comum com as descrições a parte frástica (de *phráxo* = indicar), enquanto dizem "algo a alguém", mas aquilo que as diferencia das descrições é a parte nêustica (de *neúo* = anuir, prometer), enquanto com ela se dá um imperativo a alguém. E essa distinção entre frástica e nêustica permite a Hare, por um lado, falar da insignificância de que podem se revestir certas normas ("Colora de verde o Absoluto!") e, por outro lado, desenvolver uma lógica do discurso moral baseada substancialmente nestas duas regras: 1) nenhuma conclusão indicativa pode ser validamente deduzida de um conjunto de premissas se não puder ser validamente deduzida de simples indicativos; 2) nenhuma conclusão imperativa pode ser validamente deduzida de um conjunto de premissas se não contiver pelo menos um imperativo.

Naturalmente, para os imperativos, nos interessa somente esta segunda regra, que nada mais é do que a formulação da lei de Hume: não se passa do ser ao dever-ser ou, em termos atuais, não se passa das descrições às prescrições. Prescrições que são normas da ação *(guidance)*. E os simples imperativos se distinguem das normas morais em virtude do fato de serem estas *universalizáveis*. Assim, por exemplo, o imperativo "sai" não significa que eu, em outra ocasião perfeitamente análoga à passada, não possa também dizer "não sai". Mas, sustenta Hare, o juízo "deves restituir o dinheiro" é universalizável, porque, se eu me empenho nesse juízo no teu caso particular, então eu me empenho no sentido de que cada um — inclusive eu mesmo, o que é o mais importante — deve agir daquele modo nas circunstâncias em que estás agora.

5. Filosofia analítica e linguagem política

Em estreita relação com a análise do discurso moral encontra-se o exame que os analistas realizaram da linguagem política, exame que se desenvolveu em torno do significado dos termos das teorias políticas e em cerrada crítica às teorias políticas totalitárias e às verdades políticas tidas como racionalmente fundamentadas e, portanto, a serem impostas pela força. Claro, essa atitude pode ser explicada também em virtude da história, da tradição e das condições sociais de um povo que ainda não teve necessidade de se confrontar com o marxismo, mas, de qualquer forma, isso nada retira do valor demistificador da consideração na discussão dos problemas políticos.

Em 1938, saíram dois artigos na revista "Analysis", respectivamente de G. A. Paul e de M. MacDonald, sobre a teoria da percepção em Lênin e sobre a dialética. Esses artigos constituem

dois exemplos de como os instrumentos lógico-lingüísticos podem ser aplicados a temas clássicos de teoria política. Ainda em 1938, J. P. Plamenatz escrevia, dentro do espírito analítico, o seu *Consenso, liberdade e obrigação política.* Dois anos após, a mesma Margaret MacDonald submete à análise a linguagem da teoria política.

Mais recentemente, em 1959, Benn e Peters publicaram vasto e interessante trabalho intitulado *Princípios sociais e estado democrático.* Wollheim analisou a teoria da democracia e F. E. Oppenheim o conceito de liberdade; A. A. Dahl analisou o conceito de poder; Lasswell e Kaplan, em *Poder e sociedade,* propuseram-se a "analisar abstrações políticas como 'Estado' e 'soberania' em termos de concretas *relações interpessoais de influência e controle";* E. F. Carritt escreveu sobre *Liberdade e igualdade;* I. Berlin publicou o ensaio *Dois conceitos de liberdade.* Estes dois últimos escritos integram uma antologia de filosofia analítica da política, organizada por A. Quinton para a Oxford University Press e saída em 1967 em Londres.

Quinton está convencido de que "a primeira função da filosofia analítica da política é a de distinguir os dois tipos fundamentais de discurso político: as assertivas factuais da ciência política e as afirmações valorativas da ideologia". E foi precisamente assim, na realidade, que a análise filosófica oxfordiana percorreu os nós das redes conceituais das teorias políticas, distinguindo conceitos factuais e conceitos valorativos, examinando os seus significados e as suas relações: Estado, governo, leis, soberanias, dever, direito, democracia, igualdade, liberdade, poder e, naturalmente, ideologia. Hoje, para a análise desses e de outros conceitos político-sociais, temos à disposição certo número de ótimos trabalhos coletivos, inclusive, na Itália, os trabalhos de Bobbio, Scarpelli e outros.

Como observamos anteriormente, a compreensão desse tipo de trabalho está ligada à tradição cultural particular e situação histórico-social da Grã-Bretanha. Com efeito, tão logo a mentalidade de tipo empirista viu-se recentemente em contato com o pensamento político do continente europeu, especialmente com a escola de Francoforte, imediatamente se acendeu violenta controvérsia. O debate se desencadeou entre Popper e Adorno e prosseguiu posteriormente entre Habermas e Albert, centrando-se precisamente nas categorias de *totalidade* e de *dialética,* duas categorias substancialmente estranhas à tradição empirista e analítica, mas, ao contrário, constitutivas da tradição hegeliano-marxista do continente europeu (por mais atormentada possa ser essa tradição).

Podemos concluir dizendo que, se por detrás da reflexão analítica sobre a ética encontra-se sobretudo a presença de Hume,

por detrás da concepção da política encontram-se especialmente Locke, Hume e Stuart Mill.

6. Filosofia analítica e historiografia

Negando a validade teórica, ou seja, cognoscitiva, de qualquer filosofia da história, seja ela transcendentalista, seja imanentista, os neopositivistas, especialmente Neurath, Zilsel e Von Mises, conceberam a sociologia como ciência empírica que tem por objeto "o comportamento observável dos grupos humanos" e viram na história, isto é, nos fatos históricos, uma espécie de "laboratório da sociologia, da economia, da lingüística etc.". Conseqüentemente, o historiógrafo se configura como "consumidor de leis" com objetivos de explicação.

Esses núcleos teóricos foram desenvolvidos posteriormente por K. R. Popper, C. G. Hempel e E. Nagel. De Popper falaremos no capítulo a ele dedicado.

Na trilha de Popper situa-se C. G. Hempel, que, em *A função das leis gerais na história* (1942), diz que "as leis têm funções inteiramente análogas na historiografia e nas ciências empíricas naturais: elas constituem instrumento indispensável na pesquisa historiográfica". E E. Nagel, em suas *Questões de lógica na análise histórica* (1952), escreve que "o historiador deve estar equipado com vasto sortimento de leis, tomadas de várias ciências naturais ou sociais. (Com efeito,) a partir do momento que o historiador objetiva ser algo mais do que simples cronista do passado e procura nos explicar os fatos que transmite com base nos seus moventes e nas suas conseqüências, ele deve adotar obviamente leis de dependência causal que se presuma sejam bem fundadas".

Essencialmente alinhados com tais teorias da historiografia também se encontram J. Passmore e P. Gardiner, cujo livro *A natureza da explicação histórica* (1957) já constitui um dos clássicos sobre a linguagem historiográfica. São interessantíssimas as páginas em que Gardiner, tomando emprestados alguns dos instrumentos elaborados por Ryle em *O espírito como comportamento,* tenta se afastar (mas, em nossa opinião, sem consegui-lo) do modelo Popper-Hempel, enquanto, segundo ele, esse modelo das *"covering laws"* não é suficiente para dar conta das explicações em termos disposicionais ("João te bateu com martelo porque está de mau humor.").

M. Oakeshott mostrou-se mais crítico em relação ao modelo das leis de cobertura, pois para ele esse modelo não veria a unicidade e a irrepetibilidade dos fatos históricos. Diz Oakeshott: "No momento em que os fatos históricos são vistos como exemplos

de leis gerais, a história é deixada de lado". Por seu turno, L. B. Namier escreveu com muita agudeza que "o historiador é como o pintor e não como a máquina fotográfica: (...) (ele) não reproduz indiscriminadamente tudo o que vê (...). Por isso, a história é necessariamente subjetiva e individual, condicionada pelo interesse e pela visão do historiador". E Ch. Beard afirmou que "toda história escrita (...) é seleção e acomodamento dos fatos (...). Um ato de escolha, convicção e interpretação que expressa valores" e que põe em evidência os fatos "memoráveis".

Por outro lado, M. Scriven considerava que para ter poder explicativo em uma explicação histórica uma lei não precisa ser universal: basta que seja menos-que-universal. E Nicholas Rescher e Olaf Helmer são da opinião de que, na historiografia, funcionam generalizações "limitadas" e "restritas". E isso porque, segundo eles, a sociologia possui somente leis de validade regional, isto é, leis válidas somente em certos lugares e em determinados períodos da história (por exemplo: "Os oficiais navais da França pré-revolucionária eram recrutrados nas classes nobres").

Também houve quem, como W. B. Gallie, destacasse que a explicação histórica é *sui generis* enquanto explicação genética e quem sustentasse, ao contrário, que é *sui generis* porque seria explicação funcionalista, não redutível ao modelo nomológico-inferencial propugnado por Popper. E a teoria da empatia, defendida em determinada época, entre outros, por Dilthey e Collingwood, pouco a pouco começa a aparecer. I. Berlin voltou sua atenção para a linguagem valorativa que os historiadores, ainda que não o queiram, são obrigados a usar: termos como "vitória", "traição", "progresso", "ordem", "pintores menores" e "escultores maiores" são termos intrinsecamente valorativos, que tornam escabroso o caminho da objetividade para o historiador. Obviamente, as objeções não terminam aqui. W. H. Walsh discutiu amplamente o problema da objetividade na história e W. Dray escreveu um livro para demonstrar as razões da inaceitabilidade da "covering laws theory" (teoria das leis de cobertura).

Em todos os casos, porém, os epistemologistas e os analistas apressaram-se a responder aos "separatistas", de modo a se poder dizer que a perspectiva Popper-Hempel-Gardiner se apresenta hoje mais sólida do que se pode imaginar. Com efeito, enquanto se pode facilmente demonstrar que a explicação genética é uma cadeia de explicações nomológicas dedutivas na qual cada elo leva ao elo posterior até se chegar ao fato a ser explicado, Hempel, em *A lógica da análise funcional,* mostra que a explicação funcional pode se reduzir à explicação nomológica, enquanto é sustentada por leis.

A parcialidade e, portanto, a escolha de um ponto de vista no exame de um acontecimento não põem de modo algum em perigo a

objetividade do historiador também a física é uma perspectiva parcial (com seus instrumentos da medida, o físico jamais saberá dizer quanto custa a mesa na qual escrevemos) e nem por isso é subjetiva. E nem devemos temer, nos dizem Popper e Hempel, os teóricos da empatia, por eles, com efeito, não conseguem distinguir um processo psicológico de uma prova metodológica; certamente, o processo psicológico de identificação leva à formulação de uma hipótese, mas essa hipótese não valerá em função de eu ter vivido o acontecimento com mais ou menos intensidade, e sim somente sob a condição de que a minha hipótese seja corroborada pelos documentos. Por outro lado, observa Nagel, o fato de o historiador fazer uso de termos valorativos não significa que ele não possa se aperceber disso ou que não possa usar termos descritivos.

E não é difícil compreender que as generalizações menos-que-universais de Scriven, Rescher e Helmer, por seu turno, podem ser explicadas por leis superiores e remeter a elas (leis de psicologia, sociologia, biologia etc.), de validade ilimitada. Ademais, objetar que o fato histórico é único e irrepetível para sustentar a irredutibilidade do discurso histórico é posição que não se mantém de pé. O doente também é "caso único" e nem por isso o médico deixa de aplicar as leis da biologia e da química para curá-lo. Além disso, se *irrepetibilidade* significa *irrepetibilidade no tempo,* então todos os fatos, inclusive os das ciências naturais, são irrepetíveis. Mas, se *irrepetibilidade* significa *irreprodutibilidade,* então essa é condição prática que não é típica somente da história humana, mas também, por exemplo, da geologia ou da sismologia — e ninguém jamais poderá dizer que a geologia ou a sismologia não são objetivas.

Desse modo tentamos expor, *per summa capita,* as linhas gerais de uma polêmica em torno da qual girou a discussão sobre a *linguagem* historiográfica e da qual brotaram refinadíssimas análises de teorias e conceitos historiográficos, análises que já estão entrando em simbiose (na Alemanha, por exemplo), em encontro-confronto, com outro relevante filão do pensamento contemporâneo, ou seja, o pensamento hermenêutico.

7. Filosofia analítica e linguagem religiosa

Com base no princípio de verificação, os membros de *Wiener Kreis* (Carnap, Reichenbach, Feigl) decretaram não apenas a insensatez da metafísica, mas também a da religião. Em sua opinião, a linguagem religiosa não tem valor cognoscitivo: ela não informa sobre Deus ou sobre o mundo, mas é muito mais um conjunto de "rumores" através dos quais expressamos nossos sentimentos vitais, nossos medos e esperanças, nossas expectativas e angústias.

A situação, porém, muda com a mais recente filosofia analítica. A controvérsia sobre a linguagem religiosa desencadeou-se na filosofia analítica com o hoje já bem conhecido "desafio de A. Flew". Para A. Flew, o discurso religioso está "endemicamente doente" de insignificância, em virtude de sua não-falsificabilidade. Segundo o princípio de falsificabilidade, uma afirmação é *informativa* se nos é possível *conceber* pelo menos um caso que possa desmenti-la observativamente. E, como os dogmas de fé — que, embora gramaticalmente parecem ser informativos, dado que se apresentam no indicativo — não são falsificáveis, eles constituem desejos camuflados de informação. O que quer dizer, por exemplo, "Deus nos ama como o pai ama seus filhos"? Segundo Flew, tal informação "gramatical" nada mais é, "semanticamente", que desejo clandestino.

Em *Teologia e falsificação* (1955), R. M. Hare, por seu turno, diz que as afirmações religiosas não são informativas, como afirma o própriop Flew, mas que, no entanto, elas desempenham função importante. Para Hare, a religião não é um conjunto de afirmações sobre o mundo, sobre o destino do homem ou sobre o sentido da história, e sim muito mais uma *atitude* em relação ao mundo, é um *blik*. Por isso, seria verdadeiramente vital encontrar os critérios para distinguir entre *bliks* justos e *bliks* equivocados, mas, a propósito, Hare não apresenta qualquer indicação.

Apesar de suas dificuldades intrínsecas, a posição de Hare entrou em simbiose com as concepções "redutivistas" do "primeiro" Van Buren, R. B. Braithwaite e Hepburn, segundo as quais a religião se resume completamente na ética. Mas, a despeito das idéias de Flew, Hare, Van Buren, Braithwaite, Hepburn e outros, outro grupo de oxfordianos, entre os quais B. Mitchell e J. Hick, é de opinião que a linguagem religiosa é *sensata e significativa,* sendo de certo modo *informativa,* e se podem apresentar *"razoáveis" critérios para a sua aceitação.*

Segundo B. Mitchell, é estranho que se pense, com Flew, que uma proposição como "Deus ama os homens" seja infalsificável. Com efeito, *"o teólogo certamente não negaria que a existência do sofrimento depõe contra a afirmação 'Deus ama os homens'"*. E, na realidade, é precisamente aí que explode o problema do mal, pois o fato do sofrimento falsifica exatamente a afirmação de que "Deus ama os homens", ainda que a pessoa religiosa, devido à sua confiança em Deus, não admita que tais dados *deponham decisiva e conclusivamente contra a sua fé.* Na opinião de Mitchell, portanto, as proposições religiosas são falsificáveis (e, portanto, informativas), ainda que não o sejam de modo conclusivo. Em substância, a posição de Mitchell baseia-se na distinção entre "depor contra" e "depor conclusivamente contra".

J. Hick também pensa que as assertivas religiosas sejam significativas porque falsificáveis. Entrando no mérito da religião cristã, Hick identifica as bases da significatividade da linguagem religiosa cristã na doutrina da *encarnação* e na possibilidade da *verificação escatológica.* Por um lado, a doutrina da encarnação *"implica que os atributos morais (e não os metafísicos) de Deus se encarnaram (...) em uma vida humana finita, isto é, na vida de Cristo, o que torna possível compreender o significado de assertivas como 'Deus é bom', 'Deus ama as criaturas humanas' ".*

Por outro lado, há o conceito de *verificação escatológica,* que esconjura o perigo de insensatez do discurso religioso: as afirmações religiosas são sensatas porque, embora não sejam efetivamente falsificáveis agora, em princípio o são *"na última curva da estrada".* E, na opinião de J. Hick, são aceitáveis pela garantia da figura de Cristo. Com efeito, a fé é *fides* em algo, mas é *fiducia* em alguém, por quem se crê em algo: *"No cristianismo, o catalisador da fé é a pessoa de Jesus Cristo".* Também W. Zuurdeeg e I. M. Crombie, entre outros, insistiram no tema da aceitabilidade das proposições da fé com base no critério da autoridade da testemunha.

Além disso, outros analistas tratam de temas mais específicos. I. T. Ramsey falou da *estranha singularidade lógica* do discurso teológico, que tem a função de evocar experiências tipicamente teológicas e expressar o compromisso-entrega *(commitment)* que daí deriva. J. J. C. Smart e E. L. Allen reinterpretaram existencialmente os temas cosmológico, ontológico e teleológico. E, em sua *Lógica do auto-envolvimento* (publicada em 1963), M. Donald Evans aplicou a teoria austiniana dos *enunciados desempenhativos* (enunciados com os quais, ao invés de dizer uma coisa, *se faz uma coisa,* como nos casos *"eu te prometo que..."*, *"declaro aberta a sessão"*, *"desculpo-me"* etc.) à linguagem religiosa, particularmente à linguagem da criação no *Gênesis.* Por fim, outros analistas indagaram sobre a lógica específica de jogos de linguagem particulares, extremamente relevantes para a compreensão do discurso religioso, como os jogos de linguagem da "analogia", do "encontro" e da "obediência".

Décima primeira parte

ESPIRITUALISMO, PERSONALISMO, NOVAS TEOLOGIAS E NEO-ESCOLÁSTICA

"O presente e o futuro, a experiência e a esperança se contradizem na escatologia cristã, que não leva o homem a se adequar e harmonizar com a realidade dada, mas o envolve no conflito entre esperanças e experiência".

Jürgen Moltmann

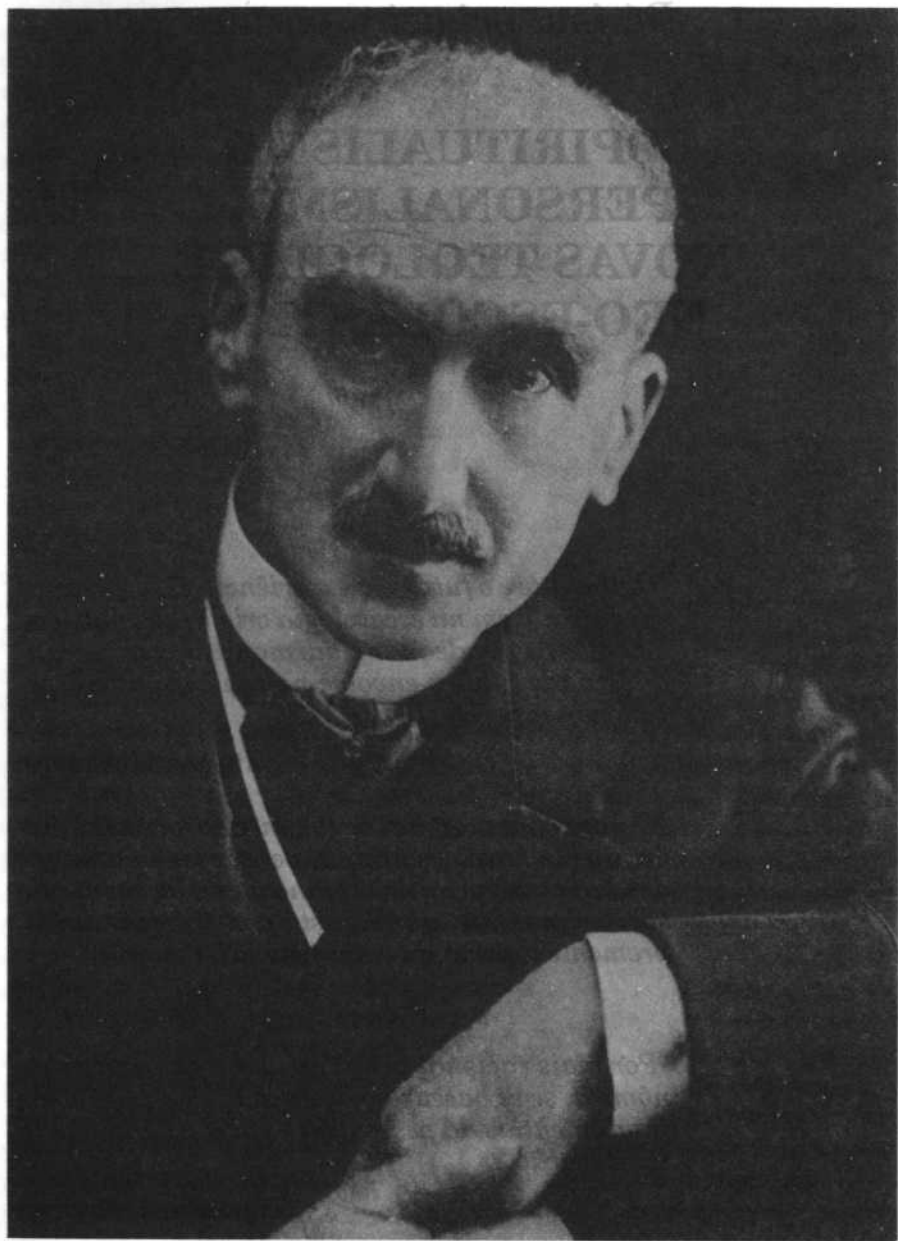
"O nosso passado nos segue inteiro em cada momento (...): o que sentimos, pensamos e quisemos desde a nossa primeira infância está lá, inclinado sobre o presente, que ele está por absorver em si, premente à porta da consciência".

Henri Bergson

"Por mais racional possa ser, uma estrutura econômica, se se basear no desprezo pelas exigências fundamentais da pessoa, leva em si a sua própria condenação".

Emmanuel Mounier

"Cristo não ajuda em virtude de sua onipotência, mas sim em virtude de sua fraqueza, do seu sofrimento: aqui está a diferença determinante em relação a qualquer outra religião".

Dietrich Bonhoeffer

Henri Bergson (1859-1941), teórico da fidelidade a uma realidade não reduzida nem alterada pelos "fatos" estreitos dos positivistas, mas aberta para a dimensão do espírito.

Capítulo XXVI

O ESPIRITUALISMO COMO FENÔMENO EUROPEU, O MODERNISMO, BERGSON E A EVOLUÇÃO CRIADORA

1. O espiritualismo: linhas gerais

Entre os séculos XIX e XX, ocorreu na Europa uma reação ao positivismo que teve em suas primeiras fileiras toda uma gama de pensadores que podem muito bem ser reunidos sob o nome de *espiritualistas*. Em primeiro lugar, deve-se dizer logo que a preocupação mais premente do espiritualismo, em suas várias manifestações, é a de estabelecer a irredutibilidade do *homem* à *natureza*, contrariamente ao positivismo. Esse programa voltou-se para a identificação de grupos de acontecimentos (valores estéticos, valores morais, liberdade da pessoa, finalismo da natureza, transcendência de Deus) que constituem o "mundo do espírito" e para a elaboração de caminhos ou procedimentos típicos para indagar e falar sobre o mundo do espírito, caminhos ou procedimentos irredutíveis aos que são próprios das ciências da natureza.

Não que o positivismo desleixasse os "fatos humanos", pelo contrário. O que o positivismo fazia era reduzir os fatos humanos, *todos* os fatos humanos, *à natureza*. E quem deveria se ocupar da natureza humana e dos seus produtos (jurídicos, morais, econômicos, estéticos, religiosos etc.), com método não muito diferente do das ciências naturais, seria a sociologia ou a economia ou, por exemplo, a historiografia, entendidas como ciências positivas. Não existe nada fora dos fatos — dos *fatos* positivos. E é preciso encontrar as leis que determinam esses fatos positivos.

Desse modo, enquanto por um lado cancelava a pretensão da filosofia tradicional de se posicionar como conjunto de teorias precisamente filosóficas (ou metafísicas) não redutíveis às da

ciência, teorias filosóficas construíveis e justificáveis com métodos diferentes dos da ciência, por outro lado negava precisamente esses "fatos" (como a liberdade da pessoa humana, a interioridade da consciência, a irredutibilidade dos valores a fatos ou à transcendência de Deus), que, para o espiritualismo, são "fatos" tão obstinadamente *reais* quanto os fatos naturais, "fatos" que se precisa tratar por caminhos independentes dos fatos da ciência.

Precisados esses dados, já não é difícil fixar alguns dos pilares em torno dos quais se articula o programa do espiritualismo: 1) A filosofia não pode, de modo algum, ser absorvida pela ciência. Ela se distingue da ciência pelos problemas de que trata, pelos resultados que obtém e pelos procedimentos que adota. 2) Essa idéia de filosofia tem como pressuposto a constatação da *especificidade* do homem em relação a toda a natureza: o homem é interioridade e liberdade, consciência e reflexão. 3) Essa especificidade do homem exige instrumento de investigação desconhecido dos positivistas, ou seja, ouvir as vozes da *consciência* — ou, para falar com Plotino, "o retorno da alma a si mesma". 4) A realização dos objetivos do espiritualismo implica não somente a crítica ao cientificismo positivista, mas também a investigação sobre a estrutura e os limites do saber científico propriamente dito. 5) Se o espiritualismo pode ser visto como reação ao positivismo, em nome de interesses morais e religiosos insubstituíveis, ele também entra em confronto com o idealismo romântico, que identifica o Infinito com o finito: o espiritualismo enfatiza a transcendência do Absoluto ou de Deus em relação às consciências individuais. 6) Para o espiritualista, Deus também é igualmente transcendente em relação à natureza, que é causalmente determinada, mas com base em desígnio finalista e providencial superior. 7) O termo "espiritualismo" remonta a Cousin, mas, como escreve Abbagnano, a atitude própria da filosofia espiritualista é muito antiga: basta pensar em Plotino, em Agostinho e na "verdade que habita na interioridade da alma", no "cogito" de Descartes, no "esprit de finesse" de Pascal, na "autoconsciência" e na "consciência" dos românticos ou na "experiência interior" dos empiristas. 8) Deus enquanto espírito absoluto e o homem enquanto espírito finito são os pólos de atração da filosofia espiritualista. E o homem é espírito, como escreve Louis Lavelle, já que é a única atividade que merece esse nome. Com efeito, enquanto toda outra atividade material é causada e sofrida, o homem é atividade causante e agente: "Não apenas o espírito é aquilo que nunca é coisa ou objeto, existindo unicamente por força do seu próprio exercício, mas, ademais, quaisquer sejam as condições que supõe, ele é sempre livre iniciativa e primeiro começo de si mesmo. Ele se cria de si mesmo em cada instante". E, produzindo-se a si mesmo, "produz também, não as coisas, mas o sentido das coisas".

2. O espiritualismo na Inglaterra

É verdade o que Lavelle escreveu, isto é, que "a filosofia francesa é, por excelência, uma filosofia da consciência". E também é verdade que o espiritualismo alcançaria seus resultados de maior relevância precisamente na França (com Ravaisson, Boutroux, Blondel e, sobretudo, com Bergson). Entretanto, não podemos silenciar sobre um fato de notável importância, ou seja, que o espiritualismo se configurou como grande fenômeno europeu, envolvendo o pensamento inglês, alemão e italiano, além do francês.

Os representantes mais conhecidos do espiritualismo inglês são Arthur James Balfour (1848-1930), Clement C. J. Webb (1865-1954), o psicólogo James Ward (1843-1925) e Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931). Este último desenvolveu o seu espiritualismo polemizando contra aquela abstração lógica hipostatizada que é a "consciência absoluta" dos neo-idealistas como Green ou Bradley. Webb também criticou o absoluto impessoal dos idealistas e afirmou (em trabalhos como *Os problemas da relação entre o homem e Deus,* 1911, e *Deus é personalidade,* 1919) que somente um Deus-pessoa satisfaz as exigências mais profundas de experiência religiosa autêntica. E é por essa razão que Webb chega a definir a experiência religiosa como a certeza de relação pessoal com Deus.

James Ward *(Naturalismo e agnosticismo,* 1899; *O reino dos fins ou pluralismo e teísmo,* 1911) voltou-se, por sua vez, contra o naturalismo e o agnosticismo. Ward vê na natureza e na história a ação de multiplicidade de *mônadas,* que, em diversos graus de desenvolvimento, tendem à autoconservação, avançando finalisticamente em direção de uma coordenação progressiva, que pressupõe, como já vira Leibniz, um teísmo, ainda que, para Ward, esteja claro que a única prova da existência de Deus, como ocorria para Kant, baseia-se na vida moral e se resolve, portanto, no âmbito da fé e não no âmbito do saber. Mas não existe oposição entre saber e fé.

Essa também é a idéia de Balfour, que (em *As bases da fé,* 1895) sustenta que a ciência não nega e não pode negar o que (como a existência de Deus) está fora de sua competência específica. Mas, se a ciência não pode contrastar a fé, esta é negada pelo positivismo naturalista. Então, contra o naturalismo, Balfour reclama os direitos da consciência e reafirma as inextirpáveis exigências da pessoa: "Se o naturalismo fosse verdadeiro, ou melhor, se contivesse toda a verdade, a moral se reduziria somente a um catálogo de preceitos utilitários (... e) a razão à passagem obscura de uma série de hábitos sem critério para outra. Tudo o que confere dignidade à vida, o que torna os esforços apreciáveis, desapareceria sob a impiedosa luz de uma teoria desse gênero".

3. O espiritualismo na Alemanha

Na Alemanha, o espiritualismo encontrou os seus mais autorizados sustentáculos em Immanuel Hermann Fichte (1796-1879; filho de Fichte; autor de muitos escritos, entre os quais uma *Antropologia,* 1856), Afrikan Spir (1837-1890), Eduard von Hartmann (1842-1906; autor da *Filosofia do inconsciente,* 1869), Rudolf Eucken (1846-1926; professor em Jena; prêmio Nobel em 1908; autor, entre outros livros, de *A validade da religião,* 1901, e *O sentido e o valor da vida,* 1908) e Rudolph Hermann Lotze (1817-1881; médico e professor de filosofia, primeiro em Gotinga e depois em Berlim; autor de uma *Metafísica,* 1841, e de uma obra mais importante, intitulada *Microcosmo. Idéias sobre a história natural e sobre a história da humanidade,* 3 vols., 1856-1858, 1864).

Para o jovem Fichte, uma função inadiável da filosofia está na defesa da *concepção finalista* do mundo, o qual se lhe apresenta como "uma série gradual de meios e fins". E essa ordem pressupõe um ordenador e criador do próprio mundo. Daí brota a idéia de Fichte de que a ciência, "que, em si, não é ateísta nem antiteísta", constitui "o mais sólido ponto de apoio para uma concepção teísta", já que mostra claramente, em toda a natureza orgânica e psíquica, "um finalismo interno e total e completo ordenamento".

Essa espécie de "confirmação empírica" do ponto de vista religioso nega-a decididamente Spir, que, partindo de uma clara e, para ele, incontrovertida oposição entre o Incondicionado e a realidade empírica, chega a afirmar que este mundo não tem nenhum fundamento e não encontra nenhuma razão: este mundo *não deveria existir* e essa é a razão por que ele permanecerá sempre inexplicável. Com efeito, são absurdas tanto as explicações panteístas e ateístas, que fazem do mundo o Incondicionado, como as explicações teístas, que pretendem que algo de estranho (como o mundo) ao Incondicionado dele derive. Por conseguinte, Spir combateu com todas as forças as filosofias materialistas, por um lado, e as filosofias românticas que tendem a identificar o Incondicionado com a natureza, por outro lado.

Bem diferente das posições de Spir se revela a concepção filosófica de Eucken, embora também ele parta daquele contraste entre espírito e natureza que se manifesta em nossa consciência. Com efeito, nossa vida, por um lado, se coloca como continuação da natureza sensível, mas, por outro lado, prorrompe em atividades estéticas, éticas e religiosas que testemunham um *estatuto ontológico superior do homem* em relação à natureza. Entretanto, a realização humana dos ideais espirituais defronta-se com contínuas oposições e choca-se sem cessar em obstáculos que levam o homem a procurar uma garantia para a sua própria vida espi-

ritual, radicando-a na participação em uma vida espiritual superior, de natureza divina.

Von Hartmann, por sua vez, apresenta o princípio de sua filosofia como síntese do *espírito absoluto* de Hegel, da *vontade* de Schopenhauer e do *inconsciente* de Schelling. O princípio do mundo é um *absoluto espiritual inconsciente* que se manifesta no finalismo inconsciente da natureza, na organização do mundo orgânico, no instinto etc.

Apesar do sucesso de Spir, Eucken e Von Hartmann, o pensador mais articulado e influente entre os espiritualistas alemães foi certamente Lotze, o qual não pensa de modo algum que as aspirações da alma estejam em contraste com os resultados da ciência e com a imagem mecanicista do mundo que então a ciência pressupunha e reafirmava. O mecanicismo mostra que a natureza é regulada por leis necessárias, mas esse *fato* — o mecanicismo — é explicável por seu turno, pois não se trata de fato último: ele só se torna compreensível como meio destinado a realizar valores.

Em suma, a ordem da máquina *demonstra um plano racional.* Assim como o desmonstraria um mecanicismo em condições de provar que toda a realidade se desenvolve em um processo evolutivo que termina na vida espiritual do homem: este seria o fim e a evolução um meio. É desse modo que a matéria se espiritualiza: transformando-se em meio para os valores. E, na realidade, Lotze distingue três reinos: o dos fatos, o das leis universais e o dos valores. O mecanicismo expressa aquela ordem necessária do mundo, através do qual Deus realiza os seus fins.

Escreve Lotze no *Microcosmos:* "Todas as atitudes e todas as peripécias das coisas giram com aparente necessidade intrínseca no interior do círculo daquelas leis nas quais o Uno eterno ordenou a cada um dos seus efeitos que permanecesse". E, assim, "todo o ser (...) não pode existir assim como é senão pela razão de que é assim e não de outra forma que nele se manifesta o Valor eterno do bem". Cada coisa é criatura de Deus. E a ação moral, como também a atividade cognoscitiva, exige a religião como consciência da caducidade do mundo e, ao mesmo tempo, da missão eterna que foi confiada ao mundo por Deus (Abbagnano).

4. O espiritualismo na Itália: Martinetti, Varisco, Carabellese

Na Itália, o espiritualismo se desenvolveu em período cronologicamente posterior àquele em que se deu em outros países, polemizando não somente com o positivismo, mas também tendo que se defrontar com o idealismo, que, entrementes, se impusera

na Itália. Para dizer a verdade, Terenzio Mamiani della Rovere (1799-1885), nas pegadas de Rosmini e Gioberti, já projetara uma concepção espiritualista da vida. Depois dele e melhor que ele, a tradição espiritualista foi desenvolvida por G. M. Bertini (1818-1876) e, sobretudo, por F. Bonatelli (1830-1911). Mas, em todo caso, devem ser consideradas como as figuras mais prestigiosas do espiritualismo italiano as figuras de Pedro Martinetti, Bernardino Varisco e Pantaleão Carabellese.

Pedro Martinetti (nascido em Pont Cavanese em 1872 e falecido em Castellamonte, Turim, em 1943), laureou-se em Turim, em 1893, com uma tese sobre a religião budista: *O sistema sankhya,* trabalho publicado em 1897 e do qual emerge com clareza a orientação religiosa de Martinetti. Estudioso dos clássicos (Platão, Spinoza, Kant, Schopenhauer) e profundo conhecedor da filosofia alemã contemporânea, que ele difundiu na Itália, Martinetti foi exemplo de vida moral.

Em 1932, quando o fascismo impôs o juramento de fidelidade, Martinetti esteve entre os únicos treze professores universitários que não juraram. Em carta que escreveu ao ministro da época, podemos ler: "Sempre dirigi a minha atividade filosófica segundo as exigências da minha consciência e nunca tomei em consideração, sequer por um momento, a possibilidade de subordinar essas exigências a diretrizes de qualquer outro gênero que se queira. Assim, sempre ensinei que a única luz, a única direção e também o único conforto que o homem pode ter na vida é a própria consciência e que subordiná-la a qualquer outra consideração, por mais elevada seja ela, é sacrilégio. Ora, com o juramento que me é pedido, eu desmentiria com ele toda a minha vida. Vossa Excelência reconhecerá que isso não é possível".

Alguns anos antes, em discurso aos estudantes de Castellamonte, Martinetti dissera: "Kant põe entre os deveres essenciais do homem o do orgulho e da altivez moral. Disse ele: não te faças servo de ninguém! E isso quer dizer: não subordines a tua consciência aos temores e às esperanças da vida inferior, não aviltes a tua personalidade curvando-a servilmente diante de outros homens".

Sua obra *A liberdade* é de 1929. Mas já em 1904 ele publicara a *Introdução à metafísica,* onde, desde as primeiras páginas, afirma existirem problemas urgentes aos quais as ciências particulares não respondem, mas que esperam resposta racional: "O que sou eu? O que é a realidade que me circunda? De que modo eu devo agir? (...) O próprio fato de aceitar determinado sistema de vida é, de fato, aceitar determinada hipótese acerca da realidade das coisas e do valor da vida humana".

Para Martinetti, a metafísica não se distingue das outras ciências pelo método, mas sim "pela universalidade da função": ela

tenta aquela unificação total da experiência "que, porém, por sua natureza, o intelecto nunca poderá alcançar". Por isso, é necessário o exame gnosiológico das soluções históricas propostas ao problema metafísico. E esse exame crítico e histórico mostrará que *todos os sistemas* filosóficos, em seu conjunto constitui ascensão progressiva ao conhecimento do divino. Nesse sentido, a filosofia "não é uma série de soluções, mas a solução única, a visão única".

No processo em direção a essa Unidade, o que conta para a filosofia é "a experiência de vida", mais que os dados da ciência. É essa a razão por que, diz Martinetti, por exemplo, "um filósofo separado de nós por milênios, Buda (...), para nós, penetra ainda hoje mais profundamente no coração da realidade do que tantos volumes recentes de filosofia científica". Na realidade, "só um é o sujeito, embora refletido em número infinito de seres: todo movimento, toda vida, toda existência mais elevada nada mais é do que o tender ao sentido da Unidade suprema. E todo conhecimento nada mais é que a dissipação de uma ilusão, o reconhecimento imperfeito do Sujeito universal, que encontra a si mesmo em cada coisa".

Entretanto, essa ascensão em direção à Unidade encontra um obstáculo naquele mal, naquela "obscura e incriada potência, inseparável do mundo, que devemos vencer em nós com a boa vontade e dissolver em torno de nós com a luz da verdade". Esse profundo dualismo faz com que Martinetti sinta-se próximo a Buda, a Kant (cujo pensamento culmina "em uma moral de caráter religioso") ou a Spir. Outras obras significativas de Martinetti, além das citadas, são *Razão e fé* (1934) e *Jesus Cristo e o cristianismo* (1936).

Se o espiritualismo de Martinetti se aproxima do de Spir, o espiritualismo de Bernardino Varisco (1850-1935) revela-se próximo à concepção de Lotze. De formação matemática, Varisco publicou em 1901 *Ciência e opiniões,* trabalho de matriz substancialmente positivista, no qual o sentimento em que se basearia a religião é contrário à razão. Seja como for, Varisco afirma que, ao lado da ciência, existem as crenças religiosas, crenças que a ciência deve registrar como fato.

Posteriormente, em obras como *Máximos problemas* (1910) e *Conhece-te a ti mesmo* (1912), Varisco desloca-se em outra direção, propondo um espiritualismo monadológico ao tipo de Leibniz: a realidade se resume em pluralidade de sujeitos particulares, que variam em sua espontaneidade, interferindo uns com os outros. E essa interação é possível porque todos os sujeitos são determinações de um Ser universal: "o ser inclui todos as coisas, (...) cada coisa inclui o ser", escreve Varisco nos *Máximos problemas.*

E, em *Conhece-te a ti mesmo,* ele afirma: "Há o mundo fenomênico, enquanto o Ser, consciente de si, concretiza em si aquelas determinações (os fenômenos)". Entretanto, um problema

não poderia ser evitado: essas "determinações fenomênicas são ou não são essenciais ao Ser"? No primeiro caso, teremos o panteísmo, no segundo o teísmo. Pois bem, nos *Máximos Problemas,* Varisco considera a existência de um Deus pessoal como "hipótese injustificada". Mas, nos escritos posteriores, sobretudo no livro póstumo *Do homem a Deus* (1939), ele se tornou defensor do teísmo: o espírito é um Deus pessoal que, autolimitando-se em sua própria onisciência, garante a espontaneidade e a liberdade do homem.

Pantaleão Carabellese (1877-1948) foi aluno de Varisco. A partir de aprofundado estudo de Kant, ele nega tanto o idealismo absoluto, que exclui a multiplicidade dos sujeitos e resume o ser na consciência, como o realismo absoluto, que põe o ser fora da consciência. A realidade, portanto, não é constituída somente pelos corpos materiais (como sustenta o materialismo), e tampouco se resume em puro sujeito (como afirma o idealismo), nem ainda nela devemos ver aqueles dois mundos paralelos que seriam a natureza e o espírito (como diz o realismo).

Para Carabellese, a realidade é feita de concretos e o concreto é a unidade entre sujeito e objeto. O concreto é o meu-saber-ser. Essas são as teses contidas na *Crítica do concreto* (1921). Na obra *O problema teológico como filosofia* (1931). Carabellese escreve desde o início que "a filosofia é também metafísica ou não é nada". E, por metafísica, com Aristóteles, deve-se entender a ciência do ser enquanto ser, uno e universal. Pois bem, segundo Carabellese, a consciência é consciência do ser, do ser em si entendido como fundamento das coisas reais: "Nós, muitos eus, pensamos Deus, o único". E esse ser em si, único e universal, não é *diferente* da consciência, é o *ser-da-consciência,* é *imanente* à consciência. O *diferente* dessa consciência que sou *eu* é o *outro eu.* A alteridade, portanto, não pertence ao objeto da consciência (que, precisamente, é imanente a ela), mas à subjetividade: os sujeitos são sempre individuais e são múltiplos. E a experiência se constitui pela relação entre os sujeitos experimentantes. Por tudo isso, é fácil ver que Carabellese subverte a posição idealista: não é o eu, e sim o objeto que é único e universal. O sujeito, ou melhor, os sujeitos são, em relação ao objeto, singulares, múltiplos e relativos. Para Carabellese, assim concebido, o objeto pode ser identificado com Deus. Portanto, o Ser, isto é, o Objeto, existe nos *concretos,* mas nunca de modo exaustivo. Por isso, o Objeto é, ao passo que os sujeitos *existem.*

5. O espiritualismo na França: Lequier, Ravaisson, Boutroux

É do início do século que data a poesia de Maine de Biran, pensador ao qual, em seguida, se referiram todos os filósofos que

constituiriam as povoadas e vivas fileiras dos espiritualistas franceses. Dentre eles, não devemos esquecer Jules Lequier (1814-1862), cuja vida, cheia de insucessos e adversidades, concluiu-se com trágico e ainda misterioso afogamento. Lequier não concluiu nenhuma obra e não publicou nada. Foi seu amigo Renouvier que tornou públicos alguns fragmentos póstumos, com o título *Busca de uma primeira verdade* (1865). As *Obras completas* de Lequier só foram editadas recentemente (1952) por J. Grenier.

O problema de fundo de Lequier é o da *relação entre necessidade e liberdade.* E os seus estudos críticos voltam-se precisamente contra a idéia de necessidade, contra a concepção de um determinismo absoluto e sem limites. Se tudo fosse necessário, se cada coisa ou acontecimento se desse com base em plano rigidamente determinista, cairiam por terra as pretensões de qualquer moral, já que o bem e o mal seriam resultado da mesma necessidade e o bem valeria tanto quanto o mal.

Mas não é só isso, pois, "se tudo é necessário, a própria ciência se mostra impotente, não sendo possível para ela tentar distinguir a verdade do erro, pela razão que não sei sequer se a verdade e o erro existem, dado que não posso saber absolutamente nada". Se tudo é determinado, *eu não posso decidir nada,* nem em relação ao bem e ao mal, nem em relação à verdade e à falsidade. Mas, afirma Lequier, "o ceticismo perfeito é a soma infinita de todas as possíveis contradições".

Na realidade, para Lequier, se a necessidade é o postulado da ciência, a liberdade é o postulado da consciência e "o fato *eu busco* implica o fato *eu sou livre"*. É a minha consciência livre que escolhe a busca. E o homem é livre porque "é senhor do possível". Porém, prossegue Lequier, "se eu sou um ser livre, sou um ser responsável (...). Diante de quem sou responsável? Diante de mim mesmo ou diante de outro ser? (...) Tudo me diz que há outra pessoa que tem em si a razão do próprio ser e diante da qual sou responsável". É assim que Lequier submete tudo ao chamado da consciência, na convicção de que "é sempre Deus, o verdadeiro Deus, que fala na consciência". O iluminismo foi um parênteses na tradição filosófica francesa, que, de Montaigne a Bergson, se configurou como tradição substancialmente espiritualista. A filosofia de Newton e o empirismo inglês, que os iluministas franceses *importaram,* privilegiavam a "física" e a "experiência externa", mas Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900) reafirma a supremacia da "experiência de consciência", escrevendo que foi Maine de Biran quem fez com que "a filosofia se libertasse da física, sob a qual Locke, Hume e o próprio Condillac a haviam quase oprimido". Entretanto, na reafirmação do primado da experiência de consciência, ressurge o problema da relação entre espírito e natureza, problema que Ravaisson enfrenta no seu escrito sobre o *Hábito* (1838). O *hábito* é atividade espiritual que,

livre, intencional e consciente no início, acaba, com a repetição dos atos, por se tornar quase automática, dando lugar a movimentos nos quais a vontade e a inteligência parecem quase desaparecer. O hábito é "uma idéia substancial", idéia transformada em realidade, "é intuição real, na qual se confundem o real e o ideal, o ser e o pensamento".

É assim que o hábito mostra como o espírito se faz natureza: "A ação mais livre e pronta torna-se sempre mais tendência, inclinação que não espera a ordem da vontade, mas que até o antecipa, fugindo freqüentemente ao todo e sem retorno à vontade e à consciência". O espírito, pois, não é epifenômeno da natureza, como querem os materialistas: a natureza é muito mais "o *limite* do movimento de decréscimo do hábito", é espírito despotencializado. Essa seria a descoberta fundamental do espiritualismo, "filosofia heróica e aristocrática", superior e inconciliável com as "filosofias plebéias" do iluminismo, do empirismo e do positivismo.

Discípulo de Ravaisson, cunhado e amigo de Poincaré, professor na École Normale e na Sorbonne, Émile Boutroux (1845-1921) procura chegar ao espiritualismo transportando a crítica para dentro da ciência e voltando-se para as dificuldades, em sua opinião evidenciáveis, da ciência contemporânea. Essa crítica à ciência constitui um elemento de novidade para o espiritualismo, novidade que, depois, Bergson desenvolveria ainda mais.

Na obra *Da contingência das leis da natureza* (1874), Boutroux aceita a classificação das ciências proposta por Comte, acrescentando-lhe apenas alguns retoques. Entretanto, insiste sobre o fato de que cada ciência nos revela uma ordem da realidade irredutível às outras ordens. Em outros termos, a matéria, o mundo orgânico e o homem, por exemplo, são ordens de realidade de tal tipo que cada uma delas não é explicável com base na anterior, pelo fato de que contém elementos *originais, novos* e, portanto, contingentes, *contingentes,* no sentido de que *não derivam necessariamente* dos graus inferiores. Existe salto da ordem química para ordem biológica, assim como há salto da ordem biológica para a ordem espiritual.

Boutroux opõe ao determinismo o seu *contingentismo.* O determinismo afirma que "tudo o que acontece é efeito proporcional à causa", mas Boutroux sustenta que ordens de realidade inferiores não podem produzir as ordens superiores: com efeito, por um lado, "as leis da fisiologia se apresentam (...) irredutíveis" (às da física e da química) e, por outro lado, "a vida espiritual é irredutível à vida orgânica, quanto mais não seja pelo fato de que, na vida interior do homem, o *motivo* não é a causa 'necessitante' ".

O efeito, portanto, não é proporcional à causa: nele há "algo mais" de novo e imprevisível. Ele é, portanto, contingente. A vida

espiritual não se reduz à ordem material das coisas, como também testemunha-o a originariedade da vida moral, que se baseia no dever-ser e no ideal. E a ciência não pode incomodar em nada a fé religiosa, já que "a religião tem objeto diferente do da ciência". A religião não pretende ser "a explicação dos fenômenos" e, por isso, "não pode se sentir atingida pelas descobertas científicas relativas à natureza e à origem objetiva das coisas". Da perspectiva da religião, "os fenômenos (...) valem pelo seu significado moral, pelos sentimentos que sugerem, pela vida interior que expressam e suscitam — e nenhuma explicação científica pode tolher esse caráter". Boutroux expôs essas teses no livro *Ciência e religião na filosofia contemporânea,* de 1908.

Para completar, não podemos deixar de dizer que, na Suíça francófona, o genebrino Henri Frédéric Amiel (1821-1881) — autor de um *Diário íntimo,* publicado postumamente em 1883-1884 — concebeu, defendeu e difundiu a idéia de que "a filosofia é a consciência que compreende a si mesma com tudo o que ela contém". Também suíço foi Charles Secrétan (1815-1895), autor de obras relativas a questão proeminentemente ético-políticas (*A filosofia da liberdade,* 1849; *A razão e o cristianismo,* 1863; *O princípio da moral,* 1883; *A sociedade e a moral,* 1897).

Para Secrétan, a consciência atesta que o homem é livre, livre de liberdade condicionada pela natureza e orientada pelo dever. E é precisamente essa liberdade limitada e condicionada que mostra ser o homem um ser condicionado, dependente de Ser incondicionado, que é espírito infinito e incriado, isto é, Deus. Segundo Secrétan, Deus é liberdade absoluta, aquela liberdade que pode se expressar na frase "eu sou aquilo que quero". E somente "a penetração recíproca das duas vontades (de Deus e do homem) pode fazer da vontade finita uma vontade plena e fecunda. Separada de Deus, a criatura mergulha no nada da contradição".

6. Maurice Blondel e a "filosofia da ação"

6.1. Os precedentes da filosofia da ação

Uma variante do espiritualismo está na *filosofia da ação.* A exemplo do espiritualismo, a filosofia da ação também é uma filosofia de resultados decididamente religiosos. E, como o espiritualismo, também a filosofia da ação estabelece a consciência como base da filosofia, que se exerce como escuta e descrição da vida da consciência. Somente que, diversamente do que ocorre entre os outros espiritualistas, a consciência dos filósofos da ação não é contemplação teórica, e sim muito mais *vontade e ação.*

O maior representante da filosofia da ação é Maurice Blondel (1861-1949). Entretanto, deve-se recordar que ele deve a orientação de suas pesquisas ao seu mestre Léon Ollé-Laprune (1830-1899), devendo-se recordar também que pode ser igualmente considerado o iniciador da filosofia da ação o filósofo John Henry Newman (1801-1890; anglicano de origem que se converteu ao catolicismo em 1845 e tornou-se cardeal em 1879).

Autor de célebre *Ensaio de uma gramática do assentimento* (1870), Newman sustentava que, quando uma idéia é verdadeiramente viva, ela não é pura e simples questão intelectual, mas envolve também a vontade humana: "Quando um grande enunciado, seja verdadeiro, seja falso, relativo à natureza humana, ao bem, ao governo ou então ao dever e à religião, difunde-se entre uma multidão de homens e chama a sua atenção, não é somente recebido passivamente (...) mas torna-se princípio ativo dentro deles, levando-os à contemplação sempre nova dele, a sua aplicação em direções variadas e à sua difusão por toda parte". Para Newman, o cristianismo é precisamente aquela grande idéia que conquistou a humanidade e continua a plasmá-la em seu desenvolvimento.

Por seu turno, em *A certeza moral* (1880), Ollé-Laprune defendeu a idéia de que, na vida do espírito, o predomínio cabe à vontade. Esta é certamente insuficiente e necessita da graça divina; entretanto, a sua função verdadeiramente dominante está fora de discussão, inclusive no seio das atividades racionais. Com efeito, escreve Ollé-Laprune, é a vontade "que leva com ardor apaixonado ou com fria decisão todas as forças do intelecto sobre o objeto que se pretende conhecer: é ela que sustenta essas forças aplicadas e atentas. A vontade, a boa vontade, exerce em toda parte, inclusive na pura ordem científica, influência que nada pode conseguir substituir".

6.2. A dialética da vontade

Dito isso, vejamos Blondel. Em 1893, ele publicou a sua obra mais conhecida e importante: *A ação. Ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática.* O livro se abre com a seguinte interrogação: "A vida humana tem ou não tem sentido? O homem tem ou não tem destino?" Para poder responder à pergunta sobre o sentido da vida, devemos interrogar a própria vida, diz Blondel. Entretanto, se interrogamos a vida e tentamos descrevê-la, devemos tomar consciência de que "é preciso transportar para a ação o centro da filosofia, já que lá se encontra também o centro da vida".

A experiência humana não é tipificada pela razão, mas precisamente pela ação: "Na minha vida, a ação é fato, o mais geral e constante de todos". O homem age e deve agir. É na ação que ele

expressa o mais profundo de si mesmo, a sua vontade. E é precisamente na ação que a filosofia deve procurar a orientação, o fim a ela imanente. E é assim que o núcleo central em torno do qual se articula *a ação* é a *dialética da vontade* que o dá. Com efeito, a dialética da vida não é a dialética da razão, como para Hegel, e sim da vontade. A vida é tecida pelo contraste entre vontade que quer *("quod procedit ex voluntate")* e vontade querida *("quod voluntatis objectum fit")*.

Escreve Blondel: "Os termos do problema estão claramente opostos. Por um lado, tudo o que domina e oprime a vontade; por outro lado, a vontade de dominar tudo ou tudo poder ratificar, já que não existe ser onde há somente constrição". A vida, portanto, desenvolve-se em um contraste jamais aplacado entre o poder da vontade, que a solicita sem descanso em direção a novas ações, e os resultados factuais desses esforços. As metas alcançadas são *sempre* inadequadas: sempre "existe desproporção entre o que somos e o que tendemos a ser". A vontade querida coloca-se como objeto diante da vontade que quer e esta ressurge continuamente, já que, "não sendo nós ainda aquilo que queremos, estamos em uma relação de dependência no que se refere ao nosso verdadeiro fim".

6.3. **O método da imanência**

Em sua própria experiência, por conseguinte, o homem sempre percebe a desproporção entre a vontade e a obra, entre a vontade que quer e a vontade querida. E o apoiar-se em um resultado logo se revela ilusório, posto que tal resultado não tardará a mostrar sua parcialidade, insuficiência e provisoriedade. Assim, inicialmente nos entregamos às *sensações,* já que "a impressão sensível é para cada um tudo o que pode ser, único ponto sobre o qual não se pode discutir". Entretanto, as sensações devem ser interpretadas em e vinculadas por generalidades empíricas: "nós só captamos a intuição superando-a" e "para que ela exista, é preciso que nós lhe emprestemos uma consistência que ela não possui sem nós".

Essas generalidades empíricas que relacionam, interpretam e superam as sensações constituem a ciência. Ora, essa enorme rede de sínteses que é a ciência está em condições de nos satisfazer, isto é, de nos dizer com certeza como são verdadeiramente as coisas? Pergunta-se Blondel: "Existem ou não na ciência aquela coerência e aquela suficiência que asseguram ao intelecto e à vontade a paz plena da certeza e o sucesso prático pleno?" Com efeito, "os símbolos instituídos pelo cientista acabam por ser tão coerentes entre si e por ter tanta eficácia (...) que o cientista se vê fortemente tentado a considerar todo esse simbolismo como imagem fiel da realidade,

como a própria realidade. Ele projeta esse simbolismo para fora de si, com a persuasão de que as leis da mecânica racional, a construção do cristológrafo ou os esquemas do químico sejam a expressão de um mecanismo real, ao qual convém atribuir um valor objetivo e verdadeiramente metafísico, sob a coloração de uma certeza científica".

Mas isso, apressa-se a dizer Blondel, é "erro fundamental que se deve combater". E é erro que devemos combater pelo fato de que também na ciência não há paz: o dissídio se apresenta nela, por exemplo, entre os nexos universais e as intuições do particular. Tampouco a ciência está em condições de resolver o enigma do destino humano. Aliás, ao contrário, é o destino humano que fornece o sustentáculo para a ciência, enquanto esta "permanece como que suspensa" ao elemento subjetivo. A consciência — e, portanto, a ação — foge à ciência, "já que é precisamente ela que cria o mundo e os símbolos da imaginação".

No fundo e em sua essência, "a ação é sempre um além (...). Para a frente e para o alto, só assim a ação é ação". Mas a ação "é uma função social por excelência (...); agir quer dizer evocar outras energias, chamar testemunhas, oferecer-se ou impor-se à sociedade dos espíritos". E assim nasce a abertura para os outros na família, na pátria e na humanidade. Desse modo, tenta-se satisfazer aquele desejo único que é "expandir-se e crescer".

Aqui, porém, longe de se extinguir, acentua-se o dissídio entre o dever-ser e o ser, entre vontade que quer e vontade querida: o plano do finito não consegue aplacar uma sede inextinguível. E por fim, confessa Blondel, encontro-me "dividido entre o que faço sem querer e o que quero sem fazer". Por isso, "para querer-me a mim mesmo plenamente, é necessário que eu queira mais do que até agora soube encontrar", ou seja, é preciso transcender o plano do finito. Somente Deus pode preencher o vazio entre a minha vontade e as suas realizações: "Querer tudo o que queremos em sinceridade plena de coração é pôr em nós o ser e a ação de Deus".

Com isso, chegamos plenamente ao *método da imanência*. Esse método (como Blondel esclarecerá na *Carta sobre as exigências do pensamento contemporâneo em matéria de apologética,* 1896) consiste em reconhecer na *natureza finita* do homem a exigência de Deus. Trata-se de método que, da indigência da ordem natural, faz brotar a necessidade do sobrenatural: "Como, agindo, encontramos infinita desproporção em nós mesmos, também somos obrigados a buscar a equação da nossa ação ao infinito". Não que exista continuidade real entre o natural e o sobrenatural ("porque Deus está sempre além"), mas o reconhecimento da insuficiência da ordem natural permite ao homem reconhecer e receber (e não produzir e definir) o sobrenatural.

7. O modernismo e seus problemas

Um movimento ligado à *filosofia da ação* e ao *método da imanência* de Blondel é o *modernismo,* movimento de pensamento religioso que apareceu na França no início do século e que foi logo depois condenado pelo papa Pio X, com a encíclica *Pascendi,* de 8 de setembro de 1907. Os principais expoentes do modernismo foram o abade Lucien Laberthonnière (1860-1932) e Alfred Loisy (1857-1940). Eduard Le Roy, sucessor de Bergson no Colégio da França, também se inseriu no movimento modernista, tentando uma síntese com o bergsonismo. Na Inglaterra, as idéias modernistas foram difundidas por George Tyrrell (1861-1909), ao passo que na Itália seus representantes foram Romolo Murri (1870-1944) e, sobretudo, Ernesto Bonaiuti (1881-1946), autor, entre outras coisas, de um *Programa dos modernistas* (1911).

Laberthonnière (diretor dos "Anais de filosofia cristã", que foram publicados em 1905 a 1913), em sua obra *O realismo cristão e o idealismo grego* (1904), põe em contraste a filosofia grega, que faz de Deus uma idéia suprema e o arquétipo da natureza, e a descoberta cristã do sujeito. Essa intuição cristã essencial, isto é, a descoberta da subjetividade e da interioridade, segundo Laberthonnière, ter-se-ia perdido quando a escolástica tornou suas as categorias lógico-metafísicas do mundo grego. Mas, diz ele nos *Ensaios de filosofia religiosa* (1903), a revelação não pode ser imposta ao homem de fora, recorrendo à autoridade ou por meio da demonstração racional. A verdade religiosa deve brotar da interioridade do homem: a verdade da revelação só tem valor para o homem na condição de que ele a recrie por sua própria conta. É "na natureza humana que se encontram as exigências do sobrenatural".

Exegeta e historiador do cristianismo, Loisy é autor de obras famosas, como *O evangelho e a Igreja* (1902), *A religião de Israel* (1901), *O quarto evangelho* (1903) e *Os evangelhos sinóticos* (1907-1908). Loisy procurou distinguir a exegese puramente crítica e histórica da exegese "teológica e pastoral", que extrai das Escrituras respostas adequadas às necessidades atuais dos crentes. Ele sustentava que alguns livros da Bíblia foram transformados e enriquecidos por obra das gerações posteriores. E isso também teria acontecido no caso dos evangelhos sinóticos.

Escreve Loisy: "Longe de ser simples depósito, que se transmite como bloco, no qual não se poderia modificar nada a não ser diminuindo, a tradição torna-se unidade orgânica que, na unidade essencial do seu gênero, vai se desenvolvendo, explicando-se através da humanidade e utilizando cada coisa para se evidenciar". Substancialmente, sustenta ele que "o Evangelho não entrou no

mundo como um absoluto incondicionado, que se resume em verdade única e imutável, mas como uma crença viva, concreta e complexa, cuja evolução procede, sem dúvida, da força íntima que o tornou duradouro, mas nem por isso deixou de ser influenciado em tudo, desde o início, pelo ambiente em que se produziu e no qual cresceu".

Daí brota a idéia pela qual o dogma tem uma *história,* tanto que, em *O evangelho e a igreja,* Loisy afirma: "As definições dogmáticas estão relacionadas com o estado geral dos conhecimentos humanos na época e no ambiente em que se constituíram. Desse modo, uma mudança considerável no estado da ciência pode tornar necessária nova interpretação das antigas fórmulas, que, concebidas em ambiente intelectual diferente, não são suficientes para dizer tudo o que seria preciso ou não o dizem como seria conveniente".

Assim, para Loisy, aquilo que conta não é tanto a defesa de definições historicamente datadas, e sim muito mais a acentuação do significado moral da religião. Em poucas palavras, o modernismo procurou uma mediação do dogma com a subjetividade humana e uma mediação da verdade supra-histórica da revelação cristã com a evolução histórica da humanidade. Claro, os próprios modernistas não identificaram simplesmente o plano do sobrenatural com o plano da história e do homem, mas procuraram estabelecer — o que não foi e não é fácil — um encontro entre os dois planos.

Como quer que seja, a rejeição da filosofia grega e tomista como chave para a leitura e interpretação dos textos sagrados, a idéia de que a verdade vem se constituindo na história, o privilegiamento da vontade e da ação em detrimento da razão e, portanto, a aceitação do método da imanência como instrumento apologético, a idéia de que a essência da vida religiosa se deve buscar na experiência moral e a freqüentemente áspera polêmica antieclesiástica ("Jesus anunciava o Reino, mas veio a Igreja") foram motivos que a Igreja considerou suficientes para condenar o movimento modernista.

8. Henri Bergson e a evolução criadora

8.1. A originalidade do espiritualismo de Bergson

A filosofia de Henri Bergson pode ser definida com o nome de *evolucionismo espiritualista.* Ela constitui o ponto de referência do pensamento francês entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Nessa filosofia, fundem-se os temas do espiritualismo antigo (como o de Agostinho) e os da tradição introspectivo-espiritualista francesa, que encontra as suas maio-

res expressões em Descartes e Pascal. Esses temas, em uma síntese rica e original, convergem com as instâncias do evolucionismo spenceriano e com a crítica das "verdades" científicas. Em linhas gerais, Bergson desenvolve o espiritualismo de Maine de Biran e de Ravaisson e, ao mesmo tempo, o seu pensamento se apresenta como continuação articulada das reflexões filosóficas de Boutroux.

Bergson é considerado como o mais importante filósofo francês de sua época. Na realidade, foi notável a influência do seu pensamento, não apenas sobre o pragmatismo norte-americano à James, mas também sobre a reflexão acerca da ciência, da arte, da concepção de sociedade e da religião.

Bergson nasceu em Paris em 1859. Em sua juventude, cultivou estudos de matemática e mecânica. Posteriormente, decidiu dedicar-se à filosofia e, na *École Normale*, seguiu os cursos de Ollé-Laprune e de Boutroux. Depois de laureado, ensinou durante alguns anos em diversos liceus. Em 1889, publicou a sua tese de doutorado na Sorbonne: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. O livro alcançou enorme sucesso. E sucesso maior ainda obteve o seu segundo trabalho, *Matéria e memória*, que é de 1896. Em 1900, Bergson foi chamado para a cátedra de filosofia do Collège de France, cátedra que manteria até o ano de 1924. Sua coletânea de ensaios *O riso* é de 1900. O subtítulo dessa obra é *Ensaio sobre o significado do cômico*. Nela, Bergson sustenta a idéia de que "não há nada de cômico fora do que é propriamente *humano*". Alguns, lembra Bergson, definiram o homem como "animal que sabe rir", mas "teriam podido defini-lo como animal que 'faz' rir, já que, se algum outro animal ou algum outro objeto inanimado o consegue, é sempre por semelhança com o homem, pela marca que o homem nele imprime ou pelo uso que dele faz". E, para produzir o seu efeito, o cômico exige "algo como que uma anestesia momentânea do coração: dirige-se à inteligência pura". E mais: "O nosso riso é sempre o de grupo de pessoas". Desse modo, *"o 'cômico' nasce quando homens reunidos em grupo voltam sua atenção para um deles, calando a sua sensibilidade e exercendo só a sua inteligência"*.

Em 1903, Bergson publicou a *Introdução à metafísica*, suscinta e brilhante síntese de suas idéias. Mas *A evolução criadora*, que é a obra mais sistemática e de maior relevância teórica de Bergson, só saiu em 1907. Eleito membro da Academia Francesa, em 1928 Bergson foi galardoado com o prêmio Nobel de literatura. Em 1932, saiu a sua última obra: *As duas fontes da moral e da religião*.

Bergson era de origem judaica, mas nos últimos anos de sua vida aproximou-se progressivamente do catolicismo, já que, como declarou, ele constituía o elemento que completava o judaísmo. Entretanto, devido ao anti-semitismo que se disseminava naquela

época, renunciou à conversão propriamente dita, como depois soube-se pelo seu testamento: "Eu quis permanecer entre aqueles que amanhã serão perseguidos". Quando os nazistas ocuparam Paris, dispensaram Bergson, então muito famoso, mas já bastante doente, de se apresentar à vistoria a que tinham que se submeter os judeus. Mas ele não aceitou, indo pessoalmente fazer a sua ficha. Morreu em 1941, em uma Paris ocupada pelos nazistas.

É bem verdade que a filosofia de Bergson foi uma "filosofia da moda" e que o seu ensino por vezes chegou a se tornar acontecimento mundano, a tal ponto que algumas senhoras mandavam seus serviçais ocuparem seus lugares na sala de aula algumas horas antes da lição, para garantir um bom lugar. Eis como J. Chevalier, que escreveu uma biografia de Bergson, relata o acontecimento constituído precisamente pelas aulas de Bergson: "A personalidade de Bergson certamente não era estranha ao seu sucesso. O silêncio fazia-se na sala e um frêmito profundo percorria os espíritos quando ele era visto aparecer no fundo do anfiteatro e sentar-se sob a luz de uma lâmpada discreta, as mãos livres e costumeiramente juntas, sem apontamentos, a testa enorme, os olhos claros como duas luzes sob as espessas sobrancelhas, as linhas delicadas que expressavam a força espiritual da fisionomia e a força imaterial do pensamento. A sua palavra era calma, nobre e rítmica, como a sua prosa, apresentando extraordinária segurança e precisão surpreendente, com entonações cativantes e musicais e um defeito de aspiração que era uma nuança de coquetismo".

O objetivo de fundo da filosofia de Bergson é *a defesa da criatividade e da irredutibilidade da consciência ou espírito* contra toda tentativa reducionista de matriz positivista. Mas a defesa do *espírito* elaborada por Bergson adquire sua peculiaridade precisamente porque ele, a fim de entender plenamente a vida concreta da consciência, faz seus os resultados da ciência e não minimiza em absoluto a presença do corpo e a existência do universo material. Escreveu Bergson em *A evolução criadora:* "O grande erro das doutrinas espiritualistas foi o de acreditar que, isolando a vida espiritual de todo o resto, suspendendo-a o mais alto possível sobre a terra, se estava colocando-a ao abrigo de todo atentado". Entretanto, com tais operações, os espiritualistas fizeram com que a vida espiritual ficasse exposta a ser confundida "com o efeito de uma miragem".

Para Bergson, as coisas são diferentes: a consciência ou vida espiritual é irredutível à matéria; ela é uma energia criadora e finita, continuamente às voltas com condições e obstáculos que podem bloqueá-la e degradá-la. Em suma, *o pensamento de Bergson é uma filosofia que pretende ser fiel à realidade, mas onde a realidade não é concebida como reduzida nem envolvida pelos "fatos" dos positivistas.*

8.2. O tempo espacializado e o tempo como duração

Precisamente por ser fiel à realidade, Bergson se entusiasmou pela filosofia evolucionista de Spencer em sua juventude. E, como confessaria mais tarde, então ele não queria mais nada senão aperfeiçoar e consolidar os *Primeiros princípios* de Spencer, sobretudo no que se refere à mecânica. Mas foi exatamente através desse trabalho que Bergson se deu conta de que o positivismo não manteve em absoluto a sua promessa de fidelidade aos fatos, como se observa, por exemplo, no tratamento do problema do tempo. Dedicado a tal questão, Bergson diz que "aqui nos esperava uma surpresa". A surpresa consistia no fato de que o *tempo* da experiência concreta escapa à mecânica. Como podemos ler no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência,* para a mecânica, o tempo é uma série de instantes, um ao lado do outro, como se vê nas sucessivas posições dos ponteiros do relógio. Por isso, o tempo da mecânica é *tempo espacializado.* E, com efeito, medir o tempo significa comprovar que o movimento de certo objeto em espaço determinado coincide com o movimento dos ponteiros dentro daquele espaço que é o quadrante do relógio.

Mas, além de espacializado, o tempo da mecânica é tempo *reversível,* já que podemos voltar atrás e repetir infinitas vezes o mesmo experimento. Ademais, para a mecânica, todo momento é *externo* ao outro e é *igual* ao outro: um instante se sucede ao outro e não há um instante diferente do outro, mais intenso ou mais importante do que o outro. Ora, tais características do tempo da mecânica não conseguem de modo algum dar conta do que é o *tempo* da experiência concreta. Se a espacialidade é a característica das coisas, a duração é a característica da consciência.

A consciência capta imediatamente o tempo como *duração: e duração quer dizer que o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro.* Fora da consciência, o passado não é mais e o futuro ainda não é. Passado e futuro só podem viver em uma consciência que os liga ao presente. A duração vivida, portanto, não é o tempo espacializado da mecânica. No tempo da mecânica, os instantes só são diferentes quantitativamente, mas no tempo da consciência um instante pode valer a eternidade ou pode ser decisivo para uma vida: há momentos que não passam nunca e dias e períodos que voam. No tempo da mecânica, os momentos são externos um ao outro, mas, na vida interior, naquele contínuo fluir que é a "duração" da consciência, um momento penetra no outro, funde-se com o outro, cresce sobre o outro e com ele se envolve, como demonstra a experiência do remorso. O tempo da mecânica é reversível, mas, para a consciência e a vida, é inútil andar em busca do tempo perdido: o hoje é diferente do ontem, o instante seguinte pressupõe sempre e cresce sobre a experiência do

instante anterior e de todo o passado e, portanto, diante deles, se apresenta como irredutível e autêntica novidade.

Em suma, o tempo concreto é duração vivida, irreversível e nova a cada instante. A imagem adequada do tempo concreto da consciência é a de um novelo de fio que cresce conservando-se a si mesmo: com efeito, na vida da consciência, "o nosso passado nos segue e aumenta sem cessar com o presente que recolhe ao longo do caminho". Por outro lado, a concepção espacializada do tempo só pode ser compreendida através da imagem de um colar de pérolas, todas iguais e externas umas às outras.

Naturalmente, o tempo espacializado e, portanto, quantitativo e mensurável, cristalizado em uma série de momentos externos uns aos outros, funciona bem para as finalidades práticas da ciência, que tem por função construir teorias úteis porque ricas de previsões, que se reduzem de tal modo a instrumentos eficazes para controlar as situações que, de quando em vez, devem ser confrontadas. Bergson retoma a doutrina da economicidade da ciência proposta pelos empiriocriticistas. Entretanto, na ciência da natureza e nos seus métodos, ele percebe total incapacidade e inadequação para o exame dos dados da consciência.

Para Bergson, a realidade apresenta aspectos diversos, que, se quisermos permanecer fiéis à experiência, devem ser estudados com método próprio. É aí que, em sua opinião, o positivismo falha: na concepção de que a natureza dos fatos é única e ao pretender julgar todos os fatos com o mesmo método. "Quando sigo com os olhos, sob o mostrador de um relógio, o movimento do ponteiro que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço uma duração, como se parece crer: limito-me a contar simultaneidades, o que é algo bem diferente. Fora de mim, no espaço, há apenas uma única posição do ponteiro e do pêndulo, já que não resta nada das posições passadas. Dentro de mim, se desenvolve um processo de organização e de mútua penetração, que constitui a duração real. Unicamente porque eu duro desse modo é que me represento aquelas que se chamam 'oscilações passadas' enquanto percebo a oscilação atual".

Assim, são diversos o mundo da consciência e o mundo das coisas no espaço: "Na consciência, nós encontramos estados que se sucedem sem se distinguir no espaço das simultaneidades que se distinguem sem se suceder, no sentido de que uma não existe mais quando a outra aparece. Fora de nós, a exterioridade recíproca sem sucessão; dentro de nós a sucessão sem exterioridade recíproca".

8.3. Por que a "duração" fundamenta a liberdade

Bergson liga à idéia de *duração,* como característica fundamental da consciência, a sua defesa da liberdade e a sua crítica ao

determinismo quando este presume poder explicar a vida da consciência. Na realidade, se os objetos "não levam a marca do tempo transcurso", ou seja, se eles existem um externamente ao outro em um tempo espacializado, então a determinação de um acontecimento posterior por meio de um acontecimento anterior, diferente dele, torna-se possível: primeiros acontecimentos idênticos (as causas) explicam posteriores acontecimentos idênticos (os efeitos).

Mas aquilo que é possível — e útil — no âmbito dos objetos espacializados revela-se logo impossível para a consciência. A consciência conserva os traços do próprio passado: nela não existem nunca dois acontecimentos idênticos, razão por que a determinação de acontecimentos idênticos sucessivos torna-se impossível. A vida da consciência não é divisível em estados distintos e o eu é unidade em devir — e onde não há nada de idêntico, não há nada de previsível. Tanto os deterministas como os sustentadores da doutrina do livre-arbítrio, segundo Bergson, estão errados, porque aplicam à consciência as categorias típicas do que, ao contrário, é externo à consciência.

Os deterministas buscam as *causas* determinantes da ação e não percebem que o único motivo profundo é a consciência toda, com a sua história. Da mesma forma se comportam os sustentadores do livre-arbítrio, que estabelecem a *causa* da liberdade na vontade. Substancialmente, tantos os defensores como os detratores da liberdade da consciência pressupõem uma idéia de consciência como uma soma de atos distintos, ao passo que o eu é unidade em devir, razão por que nós "somos livres quando os nossos atos emanam de toda a nossa personalidade, quando a expressam".

Então, quando se afirma que os nossos atos dependem do nosso caráter, não se está dizendo outra coisa senão que eles dependem de *nós*, do que somos, ou melhor, do que nos tornamos. Se coincidimos com o que somos, então somos livres. É verdade que os nossos atos nem sempre brotam da raiz profunda do nosso eu: eles freqüentemente são hábitos e, enquanto tais, mostram-se mecanizados e previsíveis como os fenômenos externos. Neles, portanto, não somos livres. Mas, se os nossos atos brotam do profundo de nós mesmos, se expressam a totalidade de nossa pessoa, a sua liberdade é indubitável. Quanto mais ficamos na superfície e nos assemelhamos às coisas, mais as nossas ações tornam-se previsíveis; quanto mais descemos à profundidade, mais somos nós mesmos e mais são imprevisíveis as nossas ações.

Tudo isso nos mostra que é preciso ir além do dilema no qual o determinismo limita com o livre-arbítrio. Essa disputa, tão importante, é insolúvel, precisamente porque as premissas estão mal colocadas. A análise do tempo nos revelou que a consciência

não é uma coisa como as outras, uma coisa entre outras coisas. Por isso, tanto a linguagem como os métodos adequados ao estudo das coisas falham quando são aplicados à consciência. Escreve Bergson: "Infalível em suas constatações imediatas, o eu se sente livre e o declara. Mas, tão logo procura explicar a si mesmo a sua própria liberdade, já não se percebe senão por uma espécie de refração através do espaço, daí um simbolismo de natureza mecanicista, igualmente incapaz de provar a tese do livre-arbítrio, fazê-la compreendida e refutá-la".

8.4. Matéria e memória

No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência,* o tempo espacializado da ciência se opõe à duração da consciência ou tempo da experiência concreta. Essa oposição repercute na outra contraposição entre uma realidade externa, mecânica, nunca nova enquanto é sempre repetitiva, e uma realidade interna, fundida na unidade do eu, sempre criadoramente nova. Chegando a esse ponto, Bergson não podia evitar o problema da relação, ou melhor, da passagem entre as duas realidades. O problema se impunha também pela razão de que, na consciência, ele vira sua possibilidade de solidificar-se e quase se petrificar em situações de receptividade mecânica.

A questão da passagem entre a realidade externa (a matéria) e a interna (o espírito) Bergson a enfrenta no livro *Matéria e memória,* onde procura "captar mais claramente a distinção do corpo e do espírito e penetrar mais intimamente no mecanismo de sua união". Diz Bergson que, no que se refere ao problema da relação entre a matéria ou o corpo e o espírito, alguns pensadores sustentam a teoria do paralelismo psicofísico, segundo a qual os estados *mentais* e os estados *cerebrais* são dois modos diversos de falar da mesma coisa ou processo. O evolucionismo materialista, ao contrário, afirma que os estados *mentais* (isto é, a consciência) constituem um *epifenômeno* ou uma simples função do cérebro.

Bergson mostra-se avesso a ambas as doutrinas, considerando a primeira substancialmente equivalente à segunda. Como podemos ler as primeiras páginas de *Matéria e memória:* "Tanto considerando o pensamento como simples função do cérebro e o estado de consciência como epifenômeno do estado cerebral como considerando os estados do pensamento e os estados do cérebro como traduções do mesmo original em duas línguas diferentes, tanto em um caso como no outro estabelece-se o mesmo princípio: se pudéssemos penetrar no interior de um cérebro que trabalha e assistir ao entrecruzar-se dos átomos de que é feito o córtex cerebral ou se, por outro lado, possuíssemos a chave da

psicofisiologia, saberíamos com pormenores tudo o que acontece na consciência correspondente". Contra a redução do espírito à matéria, Bergson propõe e reafirma a idéia de que o cérebro não explica o espírito e que "na consciência humana há infinitamente mais do que no cérebro correspondente".

Para iluminar essa tese, Bergson assume os dados das descobertas de psicofisiologia efetuadas na época e realiza análise aprofundada da atividade da consciência, distinguindo três momentos distintos dela, ou seja, a *memória,* a *recordação* e a *percepção.* A memória coincide e se identifica com a própria consciência. E é precisamente pela e na memória que "o nosso passado nos segue inteiramente, a todo momento" e o que "sentimos, pensamos e quisemos desde a primeira infância está lá, inclinado sobre o presente, que ele está por absorver em si, premente à porta da consciência".

Dessa memória espiritual — que é a "duração" da consciência — podemos distinguir a *recordação.* O nosso ser mais verdadeiro e mais profundo está na memória espiritual, mas a vida nos impõe prestar atenção ao presente e pega do passado unicamente o que é necessário para que possamos nos orientar no presente. E essa obra de seleção da recordação útil e do esquecimento do que não serve ao presente realizam-na o corpo e o cérebro: eles tiram até do fluxo abissal da consciência aquelas recordações funcionais para a inserção do nosso organismo na situação do presente, através das percepções.

Em suma, pelo cérebro passa apenas uma parte, parte muito pequena, daquilo que é o processo da consciência, ou seja, passa unicamente o que pode se traduzir em movimento. Assim, podemos compreender melhor Bergson quando diz que na consciência há infinitamente mais do que no cérebro correspondente. Escreve ele: "Quem pudesse olhar no interior de um cérebro em plena atividade, saberia certamente algo do que ocorre na consciência, mas saberia bem pouco; conheceria dela somente o que é exprimível em gestos, atitudes, movimentos do corpo (...), o resto lhe escaparia; em relação aos pensamentos e sentimentos que se desenvolvem no íntimo da consciência, ele estaria na situação de espectador que vê distintamente tudo o que os outros fazem no palco, mas que não compreende uma palavra sequer do que dizem".

Para se realizar, a memória espiritual necessita dos mecanismos ligados ao corpo — já que é através do corpo que agimos sobre os objetos do mundo —, mas é independente do corpo, de modo que uma lesão do cérebro não atinge a consciência, e sim muito mais a vinculação entre a consciência e a realidade: a consciência permanece intacta, ainda que perdendo o contato com as coisas. Para Bergson, a realidade é que, "sempre orientado para a ação, o

corpo tem como função essencial a de limitar a vida do espírito, tendo em vista a ação".

E o faz através da *percepção,* que é "a ação possível do nosso corpo sobre os outros corpos". A percepção é o poder de ação do nosso corpo, que se move com destreza entre as "imagens" dos objetos. Como imagem do passado, a recordação orienta a percepção presente, pelo fato de agirmos sempre com base nas experiências passadas. Assim, "todo o passado da pessoa encontra-se aberto" até o extremo, que é a ação no presente. Em cada instante de nossa vida temos, pois, uma ligação entre memória e percepção, tendo em vista a ação.

"Tudo, portanto, deve acontecer como se uma memória independente recolhesse as imagens ao longo do tempo, pouco a pouco, à medida que elas se produzem, e como se o nosso corpo, com tudo o que o circunda, nada mais fosse senão uma dessas imagens, a última, aquela que se obtém a cada momento, efetuando corte instântaneo no devir em geral". Desse modo, a *memória* e a *percepção* se identificam respectivamente com o *espírito* e o *corpo.* A memória funde em uma totalidade a vida vivida; a percepção consiste "em destacar, no conjunto dos objetos da ação possível do meu corpo sobre eles. A percepção, por conseguinte, nada mais é do que uma seleção". A percepção é própria do ser "absorvido no presente e capaz de conseguir, por meio da eliminação da memória em todas as suas formas, uma visão da matéria ao mesmo tempo imediata e instântanea".

Conseqüentemente, a liberdade da consciência encontra suas limitações na percepção. E a percepção, por seu turno, entra no fluxo da vida do eu, fundindo-se na memória ou consciência. Eis, portanto, segundo Bergson, em que consiste a verdadeira relação entre espírito e matéria e entre alma e corpo: por um lado, a memória "assume o corpo de uma percepção qualquer em que ele se insere" e, por outro lado, a percepção é reabsorvida pela memória e se faz pensamento. O corpo tem a função de limitar a vida do espírito, tendo em vista a ação, mas o espírito transpõe os limites do corpo por toda parte. A percepção nos absorve no presente, mas o espírito, que cresce continuamente, nos impele para o futuro. A vida é o crescimento do espírito através de suas contrações materiais, contrações que o espírito reabsorve na própria duração.

8.5. **Impulso vital e evolução criadora**

Bergson não vê o universo, ao modo de Descartes, como dividido entre a *res cogitans* e a *res extensa.* No fundo, para Bergson, o espírito e a matéria, assim como a alma e o corpo, são dois pólos da mesma realidade e não duas realidades diferentes. E precisa-

mente em *A evolução criadora* (de 1907) — obra que James definiu como "uma aparição divina" — Bergson passa da análise dos dados imediatos da consciência para a elaboração de uma visão global da vida e da realidade, propondo a idéia de evolucionismo cosmológico.

As teorias da evolução se distinguem em duas grandes classes: as *mecanicistas* e as *finalistas*. O evolucionismo mecanicista é bem exemplificado pela teoria de Darwin: na luta pela sobrevivência, um fato como uma mutação casual favorece mais um indivíduo do que outros; e, transmitida por herança aos descendentes, a mutação vantajosa permite a sobrevivência dos mais aptos. Por isso já se pode ver que, na evolução darwiniana, a transformação das espécies não persegue nenhum fim: é evolução ateleológica, sem ordem preestabelecida; com efeito, dadas as mutações, ela trilha o caminho da necessidade. Por outro lado, o evolucionismo finalista, para o qual a evolução seguiria um plano determinado e funcional em relação à persecução de um fim, também é teoria determinista e, portanto, mecanicista.

O evolucionismo mecanicista explica a evolução em termos de causa eficiente, o evolucionismo finalista com base na causa final; um com base em razões que *determinam* a evolução por meio do passado, o outro com base em razões que *determinam* a evolução por meio do futuro. Assim, tanto o evolucionismo mecanicista como o finalista manifestam sua infidelidade à realidade. Mas o que é a realidade? Em que consiste a realidade em sua essência? Na opinião de Bergson, Spencer teve o indubitável mérito de propor uma "doutrina evolucionista na qual a mudança teria finalmente se tornado a substância das coisas". Entretanto, a doutrina spenceriana tem o nome de evolucionismo, mas dela estão verdadeiramente ausentes tanto a evolução como o devir: a evolução de Darwin é ela própria mecanicista, ao passo que a de Spencer é "uma metafísica segundo a qual a totalidade do real já está dada em bloco, na eternidade, e para a qual a duração aparente das coisas expressa somente a enfermidade de um pensamento que não pode conhecer todas as coisas simultaneamente".

Portanto, seja o evolucionismo mecanicista, seja o finalista são *deterministas* — e precisamente por isso deixam escapar a realidade da evolução. Com efeito, diz Bergson, a exemplo da vida da consciência, a vida biológica não é máquina que se repete, sempre idêntica a si mesma, mas é constante e incessante novidade, é criação e imprevisibilidade, é vida sempre nova, que, englobando e conservando todo o passado, cresce sobre si mesma. A idéia de *evolução criadora* nos permite ir além das dificuldades e das falsidades do mecanicismo e do finalismo, já que a vida "é realidade que se destaca claramente da matéria bruta".

Como escreve Vitório Mathieu, ilustre intérprete de Bergson, "a vida (e não apenas a consciência) é tema duradouro, porque também é processo irreversível, no qual o passado se acumula em uma espécie de memória orgânica, razão por que não se pode pensar em relacionar o ser vivo a uma situação idêntica à de um momento qualquer do seu passado". *A vida*, em suma, é *evolução criadora,* criação livre e imprevisível, é "impulso vital", que "não precisa se distender para se estender". E a matéria nada mais é do que o momento de parada desse impulso vital. A vida é aquele impulso pelo qual ela tende "a crescer em número e em riqueza, pela multiplicação no espaço e pela complicação no tempo": trata-se de criação de formas contínua, onde o que vem depois não é de modo algum simples recombinação dos elementos antes existentes; ela é "ação que continuamente se cria e se enriquece", ao passo que a matéria é "ação que se dissolve e desgasta", que progressivamente se despotencializa e degrada, o que é atestado inclusive pelo segundo princípio da termodinâmica.

Para Bergson, "não há coisas, mas somente ações", o que quer dizer que as coisas ou objetos são isoláveis no interior de uma única evolução e são isoláveis enquanto é possível representá-los como gestos criadores que se desfazem: "Pensemos em um gesto como o do braço que se ergue; depois, suponhamos que, abandonado a si mesmo, o braço caia novamente, mas que ainda se mantenha nele, esforçando-se por reerguê-lo, alguma coisa da vontade que o animou. Essa imagem de um gesto criador que se desfaz nos dá a representação mais exata da matéria".

A matéria é impulso vital degradado, impulso que perdeu em criatividade e que, desse modo, torna-se obstáculo para o impulso seguinte, como a onda do mar que, retornando, transforma-se em obstáculo para a onda que a segue. Já a vida é "corrente que, atravessando os corpos que ela pouco a pouco organizou e passando de geração em geração, dividiu-se entre as espécies e se dispersou entre os indivíduos". Para Bergson, a matéria é um *refluxo* do impulso vital, que, a partir de unidade originária, se irradia e *recai* em uma multiplicidade de elementos cujo impulso e cuja criatividade vão se extinguindo.

A evolução, pois, não descreve trajetória única, comparável à da bala de canhão cheia: "Ao contrário, nós nos encontramos diante de granada subitamente dividida em fragmentos que, sendo eles próprios granadas, também explodiram por sua vez, dando lugar a fragmentos destinados a explodir ainda e assim por diante, durante muitíssimo tempo. Nós nos damos conta dos fragmentos menores; assim, a partir deles, devemos remontar gradualmente ao movimento originário. Quando a granada explode, a sua fragmentação liga-se ao mesmo tempo com a força explosiva da pólvora e a

resistência que o metal lhe opõe. O mesmo vale para a fragmentação da vida em indivíduos e em espécies. Pensamos que ele é produto de duas séries de causas: a resistência que a vida opõe à matéria bruta e a força explosiva, devida a um equilíbrio instável de tendências, que a vida leva consigo".

A evolução criadora, portanto, não é processo uniforme. Ela é comparável à explosão de granada cujos fragmentos explodem também, por seu turno. Ela também se assemelha a um feixe de colunas, cada uma das quais representa um caminho diferente da evolução, uma das bifurcações na qual o impulso vital dispersa a sua unidade originária. Em outros termos, a evolução se abre em leque, em direções divergentes, com os seres vivos se espacializando em funções específicas e precisas.

A primeira bifurcação fundamental é a que se tem entre as plantas e os animais. Enjauladas na noite da inconsciência e da imobilidade, as plantas armazenam energia potencial; os animais, móveis, vão à procura do alimento. E a consciência nasce precisamente dessa busca. Os animais, por seu turno, se bifurcam ou "explodem" em outras direções, uma das quais leva às formas mais perfeitas de instinto, como nos himenópteros, ao passo que outra, a dos vertebrados, leva além do instinto, com a inteligência humana. A realidade é que "em todos os outros pontos a consciência acabou num beco sem saída; somente com o homem ela prosseguiu o seu caminho".

Com base no que foi exposto até aqui, pode-se compreender perfeitamente que a relação entre impulso vital e matéria é análoga à existente entre memória e percepção. O importante é compreender que a vida e matéria encontram-se ambas na base da evolução. E a história dessa evolução é a história da vida orgânica em seus contínuos esforços e incessantes tentativas para se libertar da passividade e da inércia da matéria. A vida orgânica tenta subir até aquele cume do qual a matéria se inclina a descer. Com efeito, graças à fotossíntese clorofiliana, a vida orgânica recaptura a dispersão da energia solar e absorve assim a energia potencial que os animais aproveitarão para se mover e agir. Esse é o modo pelo qual a matéria retorna ao fluxo do impulso vital. Por meio da vida, o impulso vital se ergue, apoiando-se em suas próprias dispersões e quedas.

8.6. Instinto, inteligência, intuição

A vida animal não se desenvolveu em direção única. E em algumas dessas direções, como aquela em que acabaram os moluscos, ela deparou becos sem saída. Entretanto, no que se refere à mobilidade e à consciência, ela encontrou seu maior sucesso nos

artrópodes e nos vertebrados. A evolução dos artrópodes manifesta a sua melhor expressão nos insetos, especialmente nos himenópteros, ao passo que a dos vertebrados se manifesta no homem. Enquanto, na linha dos artrópodes, a evolução leva a formas sempre mais perfeitas de instintos, na segunda ela leva à inteligência, embora certa "franja de inteligência" acompanhe o instinto e um "halo de instinto" se observe em torno da inteligência.

Mais precisamente, porém, o que é o *instinto* e em que consiste a *inteligência?* Como escreve Bergson, "o instinto é faculdade de utilizar e também de construir instrumentos orgânicos, a inteligência é a faculdade de fabricar e empregar instrumentos inorgânicos (...). Instinto e inteligência representam, portanto, duas soluções divergentes, mas igualmente elegantes, do mesmo problema". E esse problema é o da vida (de modo que se compreende que, originariamente, o homem é *homo faber* e não *homo sapiens).*

O instinto funciona por meio de órgãos naturais, a inteligência cria instrumentos artificiais. O instinto é hereditário e a inteligência não; o instinto volta-se para uma coisa, já a inteligência é conhecimento das relações entre coisas; o instinto é inconsciente, a inteligência consciente; o instinto é repetitivo, ao passo que a inteligência é criativa. O instinto, precisamente, é repetitivo e rígido, é hábito: ele apresenta soluções adequadas, mas para um só problema, incapaz de variar. Por seu turno, a inteligência não conhece as coisas mesmas, mas as relações entre coisas. Por isso, mediante os *conceitos,* ela conhece as "formas" e, afastando-se da realidade imediata, pode prever a realidade futura. Por razões práticas, pois, a inteligência analisa e abstrai, classifica e distingue, subdividindo a duração real — como em uma película cinematográfica — em uma série de diferentes estados. Mas "mil fotografias de Paris não são Paris".

Assim, nem o instinto nem a inteligência (e a ciência que esta produz) nos dão a realidade: "Há coisas que somente a inteligência é capaz de procurar, mas que nunca encontrará por si só; somente o instinto poderia descobri-las, mas este não as procurará jamais". Entretanto, a situação não é desesperadora. E não o é porque a inteligência, que nunca está completamente separada do instinto, pode voltar *conscientemente* ao instinto. E, quando isso acontece, temos a *intuição,* que é "instinto que se tornou desinteressado, consciente de si, capaz de refletir sobre o seu próprio objeto e ampliá-lo indefinidamente".

A inteligência gira em torno do objeto e toma o maior número possível de visões dele a partir do exterior, mas não entra nele; mas, "ao contrário, a *intuição* é que nos conduzirá ao interior da vida". A inteligência produz análise e despedaça o devir. Mas a intuição atua através da *simpatia;* e, com ela, "nos transporta para o interior

de um objeto para coincidir com o que tal objeto tem de único e, portanto, de inexprimível" (inexprimível através dos símbolos e conceitos da inteligência).

A intuição "é a visão do espírito pelo espírito": ela é imediata como o instinto e consciente como a inteligência. O fato de a *intuição* ser um processo real demonstra-o a intuição estética, onde as coisas aparecem privadas de todos os laços com as necessidades cotidianas e com as premências da ação. E é também a intuição que nos revela a duração da consciência e o tempo real e que nos torna conscientes daquela liberdade que somos nós mesmos.

A intuição é o órgão da metafísica: a ciência analisa, mas a metafísica intui, fazendo-nos assim entrar em contato direto com as coisas e com aquela essência da vida que é a duração. A intuição é sondagem da essência do real e a metafísica é "a ciência que se propõe superar a barreira dos símbolos construídos pelo intelecto". A intuição, como escreve Bergson, "alcança a posse de um fio: e ela mesma deverá ver se esse fio sobe até o céu ou se se detém a alguma distância da terra. No primeiro caso, a experiência metafísica se vinculará à dos grandes místicos — e eu posso constatar, por minha conta, que essa é a verdade. No segundo caso, as experiências metafísicas permanecerão isoladas umas das outras, sem no entanto contrastar entre si. Em todo caso, a filosofia nos terá erguido acima da condição humana".

8.7. **O rio da vida**

A inteligência, por conseguinte, gira em torno dos *objetos* em que ela despedaça a *duração:* ela é precisamente como uma tomada cinematográfica, que fixa vários momentos ou estágios do movimento, mas que, precisamente porque fixa esses momentos ou estágios, deixa escapar o próprio movimento (e aqui está, na opinião de Bergson, a razão dos paradoxos de Zenon sobre o movimento: a inteligência espacializa o devir em momentos sucessivos, cada qual imóvel, de tal modo que, por exemplo, como afirmou Zenon no paradoxo da flecha, essa inteligência se vê obrigada a negar o movimento).

A intuição, ao contrário, nos mergulha no rio da vida, nos revela a memória e a duração, nos faz perceber a nossa liberdade e nos faz penetrar no impulso vital. É graças à intuição que nos damos conta de que a vida é como "onda imensa que se tenha propagado a partir de um centro e que se tenha detido em quase toda a sua circunferência: em somente um ponto o obstáculo foi forçado e o impulso passou livremente; em toda parte, à exceção do homem, a consciência acabou por se deter em beco sem saída; somente com o homem ela prosseguiu em seu caminho; o homem,

portanto, continua indefinidamente o movimento vital, embora não arraste consigo tudo o que a vida encerrava em si mesma".

E é também graças à intuição que compreendemos que "todos os seres vivos estão vinculados entre si e todos obedecem ao mesmo formidável impulso; o animal tem o seu ponto de apoio na planta, o homem na animalidade e, no espaço e no tempo, a humanidade inteira é como que interminável exército que avança ao lado de cada um de nós, à frente e atrás de nós, em carga impetuosa, capaz de derrubar todas as resistências e superar muitíssimos obstáculos, talvez até a morte".

8.8. Sociedade fechada e sociedade aberta

O impulso vital, que se detém nas outras espécies vivas, enrijecendo-se na repetição fixa de comportamentos sempre idênticos, no homem supera os obstáculos, expressando-se na *atividade criadora* humana, cujas principais formas são a arte, a filosofia, a moral e a religião. Em sua última obra, *As duas fontes da moral e da religião* (1932), Bergson voltou sua atenção precisamente para o tema da criatividade moral e religiosa do homem. Assim, partindo do estudo da consciência, ele, com *A evolução criadora,* passa para uma teoria do universo e conclui com uma teoria dos valores (morais e religiosos). Em sua opinião, as normas morais têm duas fontes: a *pressão social* e o *impulso de amor.* No primeiro caso, as normas são precisamente o fruto da pressão social e expressam as exigências da vida associada dos diversos grupos humanos, assim como eles se deram e se dão na história. E é a história que nos ensina que o indivíduo se encontra em sua sociedade de modo análogo ao modo em que uma célula está no organismo ou uma formiga no formigueiro. Geralmente, o indivíduo segue o caminho que encontra já trilhado pelos outros e codificado pelas normas de *sua* sociedade, conforma-se às regras dessa sociedade, exalta os seus ideais e procura se adequar a eles.

O que está na base da sociedade é apenas *o hábito de contrair hábitos.* E, em análise profunda, ele é o único fundamento da obrigação moral. Escreve Bergson: "A vida social se nos aparece como sistema de hábitos, mais ou menos fortemente arraigados, que correspondem às necessidades da comunidade". Mas essa moral da obrigação e do hábito é a moral da *sociedade fechada,* onde o indivíduo age como parte do todo e esse todo é um grupo determinado, como a nação, a família ou o clube.

Essa, portanto, é a moral fechada, que encontra a sua gênese na pressão social que tende a assegurar a vida da comunidade em cuja base encontra-se o hábito de contrair hábitos. Entretanto, segundo Bergson, a pressão social não é a única fonte da moralidade

e não consegue, como pretenderam os positivistas, explicar a vida moral do homem em sua totalidade e em suas características mais típicas.

Na realidade, não existe somente a moral da obrigação e do hábito, isto é, a moral relativa às várias sociedades fechadas da história, mas também existe a *moral absoluta,* que é a moral da *sociedade aberta.* Essa é a moral do cristianismo, dos sábios da Grécia e dos profetas de Israel. Essa moral é obra criadora — criadora de valores universais — de heróis morais como Sócrates ou Jesus, que vão além dos valores do grupo ou da sociedade a que pertencem para ver o homem enquanto homem, a humanidade inteira — *e a humanidade inteira é a sociedade aberta.* A moral da sociedade fechada é estática, a da sociedade aberta é dinâmica. A moral da sociedade fechada é impessoal e conformista, já que repete hábitos adquiridos e transformados em tabus, ao passo que a da sociedade aberta recorre à originalidade e à profundidade da pessoa.

Todas as sociedades existentes até agora foram *sociedades fechadas,* mas é aquela sociedade aberta constituída por toda a humanidade que a moral aberta ou absoluta toma em consideração. Por isso, não há continuidade entre a moral da família ou da nação e a moral que institui os deveres para com a humanidade: "Entre a nação, por maior que seja, e a humanidade há a mesma distância que existe entre o finito e o infinito, o fechado e o aberto". *O fundamento da moral aberta é a pessoa criadora; o seu fim é a humanidade; o seu conteúdo é o amor para com todos os homens; a sua característica é a inovação moral, capaz de romper com os esquemas fixos das sociedades fechadas.* A moralidade aberta é algo que não se ensina: é a moral dos grandes místicos e reveladores e de todos os que seguem a inspiração que os induz a segui-los.

8.9. **Religião estática e religião dinâmica**

Assim como na vida moral, também na vida religiosa Bergson distingue entre *religião estática* e *religião dinâmica.* Tecida de mitos e fábulas, a religião estática é resultado do que Bergson chama de *função fabuladora,* que se desenvolve durante a evolução por objetivos eminentemente vitais. O ser humano tem inteligência, que representa ameaça contínua, sempre pronta a voltar-se contra a vida. O ser inteligente tende ao egoísmo e a infringir as suas relações sociais; ele tem consciência de sua própria moralidade; conhece a imprevisibilidade do futuro e a precariedade dos empreendimentos humanos. Com suas fábulas, seus mitos e suas superstições, a religião reforça os laços sociais entre o homem e seus semelhantes. Por isso, "a religião primitiva (...) é uma precaução

contra o perigo que se corre, quando se começa a pensar, de pensar somente em si". Além disso, a religião dá a esperança da imortalidade, oferece ao homem a idéia de defesa contra a imprevisibilidade e a precariedade do futuro e lhe dá o sentido de proteção sobrenatural e a crença de poder influir sobre a realidade, especialmente quando a técnica se mostra impotente.

Assim, a religião é a defesa contra a ameaça da inteligência sobre o homem e a sociedade. Nesse sentido, ela é religião *natural,* fruto e função da evolução natural. Para Bergson, essa religião estática e natural é infra-intelectual. Mas ela não é a única forma de religião. Ao lado dela, há a religião supra-intelectual, a religião dinâmica, para a qual os dogmas são apenas cristalizações e que mergulha no impulso vital e o continua.

Essa religião, a religião dinâmica, é o *misticismo,* cujo resultado, como escreve Bergson, "é a tomada de contato e, conseqüentemente, a coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for o próprio Deus". O amor do místico por Deus, na opinião de Bergson, coincide com o amor de Deus por Deus mesmo: "Deus é amor e objeto de amor: aí reside todo o misticismo." Enquanto o misticismo neoplatônico ou o misticismo oriental é contemplativo, não acreditando por isso na eficácia da ação, Bergson vê o misticismo adequado naqueles místicos (como são Paulo, são Francisco de Assis, santa Teresa, santa Catarina de Sena ou Joana D'Arc) para os quais o êxtase constitui ponto superior de impulso para a ação no mundo. E, assim, o amor a Deus torna-se amor pela humanidade. E, além disso, só a experiência mística está em condições de fornecer a única prova da existência de Deus: a concordância dos místicos, não somente cristãos, mas também de outras religiões, mostra precisamente a existência real daquele Ser com o qual a intuição mística nos põe em contato.

A religião dinâmica ou aberta é a religião dos místicos. E, como destaca Bergson, a humanidade tem urgente necessidade de gênios místicos nos dias de hoje. Com efeito, a humanidade, através da técnica, ampliou a sua incisiva ação sobre a natureza e, desse modo, podemos dizer que o corpo do homem se engrandeceu além da medida. Pois bem, esse corpo engrandecido, diz Bergson, "espera um suplemento de alma e a mecânica exigiria uma mística". Esse suplemento de alma é necessário para curar os males do mundo contemporâneo. E não é impossível, já que, embora pressuponha um homem genial e de certa forma privilegiado, o misticismo vive no espírito de cada homem: "Se a palavra de grande místico (...) encontra eco em um de nós não será porque existe talvez em nós um místico adormecido, que só espera a oportunidade para despertar?"

Capítulo XXVII

O PERSONALISMO

1. Linhas gerais

Como fenômeno histórico, o *personalismo* nasceu na França, com Emmanuel Mounier, e desenvolveu-se em torno da revista "Esprit" (fundada por Mounier), cujo primeiro número saiu em outubro de 1932. A idéia central do pensamento personalista é a idéia de *pessoa,* na sua inobjetivabilidade, inviolabilidade, liberdade, criatividade e responsabilidade, de pessoa encarnada em um corpo, situada na história e constitutivamente comunitária. Escreve um de seus expoentes mais representativos, Jean Lacroix: "O personalismo, de certa forma, gostaria de situar-se como sucessor das filosofias do Eu para refutá-las no mundo físico e social". E, em nome da *pessoa* e sob o signo dessa idéia, o personalismo se apresenta como análise do mundo moderno, impõe-se (como escreve Mounier) como protesto contra "o seu estado de putrefação avançada" e, considerando "a derrocada de sua concatenação verminosa", projeta uma saída para a crise através de uma "revolução personalista e comunitária" fundamentada em uma fé cristã aceita para além de qualquer reserva e vivida sem compromissos.

O personalismo, afirma Mounier, "saiu da crise de 1929, que fez soar claramente o fim da prosperidade européia e chamou a atenção para a revolução em curso. Diante das inquietudes e desventuras que começavam então, alguns deram uma explicação puramente técnica, outros puramente moral. Alguns jovens, porém, acharam que o mal era ao mesmo tempo econômico e moral, inserido nas estruturas sociais e nos corações e que o remédio para ele, portanto, não deveria prescindir nem da revolução econômica,

nem da revolução espiritual — e que, por fim, posto que o homem é constituído assim como é, devia-se encontrar estreitas conexões entre uma e outra. Era necessário, antes de mais nada, analisar as duas crises para desatravancar os dois caminhos".

Diante do mal econômico e moral, por conseguinte, alguns jovens consideraram que a saída para a "desordem estabelecida" não consistia em uma revolução econômica que ignorasse os fundamentos morais e religiosos da crise, nem em revolução puramente espiritual, desinteressada dos dramas tecidos pelos acontecimentos históricos efetivos, e sim muito mais na teorização *e* na construção de uma "comunidade de pessoas". Por isso, a revista "Esprit" não foi somente um ponto de reunião das contribuições teóricas dos personalistas, mas também o centro de irradiação de uma série de iniciativas "políticas" significativas, como a posição em favor dos republicanos espanhóis, a breve posição de expectativa em relação ao governo de Vichy e depois, ao contrário, a passagem para a Resistência, o apoio à liberdade argelina e depois ainda — após a morte de Mounier — à revolução húngara.

De qualquer forma, como na raiz do movimento personalista existe a intenção decidida de *testemunhar a verdade em toda circunstância,* o personalismo não podia se ligar — e não se ligou — aos particularismos táticos de um ou de outro partido. Ele nasceu e se desenvolveu como *movimento,* feito de idéias, críticas, estímulos, controvérsias e iniciativas, jamais pretendendo se esclerosar na forma de partido, bloqueado em uma ideologia fixa e apriosionado pela máquina burocrática. Isso nos permite compreender melhor a afirmação de Mounier no sentido de que "o personalismo é uma filosofia, não uma simples atitude; é uma filosofia, não, porém, um sistema".

E eis como Mounier estabelece algumas normas da estratégia personalista, no ensaio *O personalismo e a revolução do século XX:*

1) "Pelo menos como ponto de partida, uma posição de independência em relação aos partidos e aos agrupamentos constituídos faz-se necessária para nova avaliação das diversas perspectivas, sem com isso se afirmar uma posição anárquica ou um apoliticismo de princípio. Ademais, onde quer que a adesão do indivíduo a uma ação coletiva deixe a esse indivíduo uma liberdade de ação suficiente, ela deve ser preferida ao isolamento".

2) "Como o espírito não é força absurda ou mágica, a simples afirmação dos valores do espírito periga ser enganosa quando não se acompanha de rigorosa delimitação da atividade e dos seus meios".

3) "A união estreita entre o 'espiritual' e o 'material' implica em que, em toda questão, deve-se levar em conta toda a problemática, que vai dos dados 'vis' aos dados 'nobres', com extremo rigor tanto

em um como em outro sentido. A tendência à confusão é o primeiro inimigo de um pensamento de ampla perspectiva".

4) "O sentido da liberdade e do real nos impõe que, na investigação, nos libertemos de qualquer a priori doutrinário e estejamos positivamente prontos para tudo, inclusive a mudar de direção para permanecer fiéis à realidade e aos próprio espírito".

5) "A cristalização compacta da desordem do mundo contemporâneo levou alguns personalismos a definirem-se revolucionários (...). O sentido da continuidade histórica nos impede de aceitar o mito da revolução como "tabula rasa", já que uma revolução nunca deixa de ser uma crise morbosa, que não leva automaticamente a solução. Ser revolucionário significa uma coisa muito simples, mas também significa que não se remedia o caos tão radical e tão tenaz do nosso tempo sem contramarcha, sem profunda revisão de valores, sem reorganização das estruturas e sem renovação das classes dirigentes".

Mas quem eram os *jovens* que pensavam essas coisas? Em suma, por quem era formado o grupo do "Esprit"? Entre os primeiros colaboradores da revista, encontramos Georges Izard, André Délèage, G. Duveau, N. Berdjajev, M. Lefrancq, André Philip, J. Maritain, René Biot, Pierre Varité e Pierre-Aimé Touchard. Mas não foram somente esses que aderiram ao movimento personalista, movimento que, ademais, se expressou em correntes diversificadas, como observa o próprio Mounier: "Poderíamos identificar uma tendência existencialista do personalismo (que reuniria Berdjajev, Landsberg, Ricoeur e Nédoncelle), uma tendência marxista, freqüentemente paralela à primeira, e uma tendência mais clássica, que se insere facilmente na tradicional corrente introspectiva da filosofia francesa (Lachièze-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier e Jean Lacroix)".

2. Jean Lacroix e o personalismo entre existencialismo e marxismo

Em linhas gerais, cumpre dizer que o objetivo cardeal do personalismo *é a defesa da pessoa, defesa que os personalistas elaboram procurando fundamentar a responsabilidade do sujeito e explicitando a posição desse sujeito em relação à natureza, à sociedade e à história*. Tudo isso leva os pensadores personalistas a se posicionarem tanto em relação ao individualismo como em relação ao marxismo, filosofias que os personalistas combatem, bem como em relação ao existencialismo, por eles criticado.

Entretanto, enquanto Mounier costumava repetir que era importante reconciliar Marx com Kierkegaad, Jean Lacroix volta

sua atenção para as diferenças que caracterizam o personalismo em relação ao existencialismo e ao marxismo. Em *Marxismo, existencialismo, personalismo* (1949), escreve Lacroix: "O marxismo não quer tanto fazer da história uma ciência, e sim muito mais dar uma interpretação histórica de toda ciência". E Lacroix se pergunta: "Mas o homem tem exclusivamente dimensão histórica ou é um ser dúplice e contraditório, ligado ao tempo e à eternidade?" Por outro lado, aquela "filosofia subjetiva" que é o existencialismo para Lacroix "vê no objeto somente um apoio para o esforço humano" e, nele, "a liberdade criadora do indivíduo torna-se (...) o único princípio explicativo".

Lacroix, portanto, censura o marxismo por subestimar ou até ignorar a importância do sujeito e o existencialismo de Sartre de desdenhar "a relação que o sujeito tem com a humanidade e a relação que tem com a transcendência". A idéia de Lacroix é a de que o existencialismo somente oferece ao homem falsas transcendências, como seria o caso daquela transcendência única que em Camus, por exemplo, é constituída pelo futuro. E, contra os limites do existencialismo, Lacroix sustenta que, "para se realizar, a pessoa humana deve passar através da natureza" e acrescenta que, "se não levássemos dentro de nós a história da humanidade, seríamos unicamente bússolas enlouquecidas".

Para Lacroix, o personalismo "é a própria intenção que anima o homem: construir sua própria personalidade e a personalidade alheia tendo em vista a construção da humanidade". Mas, para esse objetivo, são insuficientes tanto o marxismo, que aniquila o indivíduo nas estruturas econômicas da história, como o existencialismo, que se transforma em solipsismo na teoria e em individualismo na prática. É esse o motivo por que Lacroix não hesita em se distanciar também de Kierkegaard: "O tema da solidão é o mais perigoso de todos. (...) O 'nós' não deriva da concordância entre os vários 'tus', mas acompanha a sua atividade".

O personalismo encontrou a sua origem, no início da década de 30, na França, em torno de Emmanuel Mounier e do grupo do "Esprit", situando-se no leito da tradição *introspectiva* típica da filosofia francesa de Descartes em diante, apresentando precursores como Sócrates ("O 'conhece-te a ti mesmo' foi a primeira grande revolução personalista de que se tem notícia", escrevia Mounier), Leibniz e Kant (aos quais o personalismo muito deve, sempre segundo Mounier), Pascal ("o maior mestre" do personalismo), Maine du Biran ("o moderno precursor do personalismo francês") e encontra concordâncias substanciais com não poucas idéias de Max Scheler e Martin Buber.

Fora da França, o personalismo era defendido na Inglaterra pelo *Personalist Group* de J. B. Coates. Nos Estados Unidos, a

filosofia personalista encontrou seus representantes em G. H. Howinson, B. P. Bowne, E. S. Brightman e W. E. Hocking; foram os alunos de Bowne e de Howinson que, em, 1919, fundaram a revista "The Personalist". Na Holanda, o personalismo nasceu em 1941, num campo de prisioneiros, desenvolveu-se no plano político e procurou concretizar uma espécie de "novo socialismo" através do "Movimento popular holandês", que subiu ao poder depois da Libertação, antes de unir-se ao partido socialista. Na Suíça, as idéias personalistas encontraram o seu centro nos "Cahiers Suisse Esprit". Na Itália, Armando Carlini e Luís Stefanini foram os dois pensadores mais representativos do personalismo.

3. Emmanuel Mounier e "a revolução personalista e comunitária"

3.1. A "pessoa" de Mounier

Poucas semanas antes de sua morte (ocorrida em 1950, com apenas quarenta e cinco anos), Emmanuel Mounier assim escrevia a um amigo: "Sou 'intelectual'. Essa palavra evoca à mente determinadas atrofias e 'tiques'. Cuidarei de me acreditar isento disso. Mas freqüentemente penso agradecido em meus quatro avós camponeses, verdadeiros camponeses todos os quatro, com os calçados enlameados, levantando-se às três da manhã e com uma fatia de salame na mão. Quando, apesar de tudo, sinto-me intimamente tão estranho à minha 'gens', como 'gens', e quando me revolto contra a hipocrisia, contra as expressões empoladas e as piruetas ou, na outra vertente (a Universidade), contra a congeladora atitude de sossego, percebo um dos meus avós que reagem em mim, o seu sadio realismo que me corre pelas veias, o ar dos seus campos purificando-me os pulmões — e então eu lhe agradeço".

Em 1936, Mounier confessa ao seu amigo Touchard: "Sou montanhês". E compara-se à água de um lago da montanha: "Nenhum enrugamento na superfície, uma limpidez desumana; mas a torrente move-se no fundo; e, se se perscrutar bem essa superfície, não parecerá algo de metálico, como um espelho, e sim como a vibrátil superfície de olho úmido. Se não fosse belo demais e, portanto, um pouco pretensioso de minha parte forçar a comparação, diria que sou um pouco como aquela água. Temperamento desigual, de gostos nativos, em suma, impulsivo e feito mais para a contemplação livre do céu e da terra do que para as iniciativas e os dogmatismos".

Nascido em Grenoble em 1905, Mounier, depois de estudar filosofia com Jacques Chevalier em Grenoble, prosseguiu seus

Emmanuel Mounier (1905-1950), teórico da revolução personalista e comunitária, contrário tanto ao capitalismo como ao marxismo.

estudos na Sorbonne, em Paris, onde, em 1928, no exame de habilitação, obteve o segundo lugar, depois de Raymond Aron. Passou a ensinar filosofia na escola particular, primeiro no Colégio de Santa Maria de Neuilly e depois no Liceu Saint-Omer.

Seu encontro com Jacques Maritain remonta ao início da década de 30: freqüentando a sua casa, participa dos encontros que ali se realizam. É nessa época que entra em contato com Gabriel Marcel e Berdjajev. Nesse período, Mounier desenvolve intensa atividade como publicista, sobretudo no campo do esforço cristão pela escola. Colaborou com a revista "Aux Dévidées", dirigida pela Srta. Silve, que fundara uma obra para os professores cristãos das escolas laicas. Em 1932, depois de vários encontros preparatórios, Mounier publicou a revista "Esprit": escolhera "um caminho sem volta", pelo qual sacrificou a carreira acadêmica, para influenciar sobre a sociedade não tanto como professor, e sim muito mais como publicista engajado. Em 1935, reuniu seus principais escritos publicados em "Esprit" no livro *Revolução personalista e comunitária*. Desse mesmo ano é o ensaio *Da propriedade capitalista à propriedade humana,* escrito que delineia o programa social do movimento personalista. Ainda em 1935, Mounier casa-se com Henriette Leclercq, passando a viver em Bruxelas, onde ensina no Liceu francês. Convocado para o serviço militar em 1939, foi feito prisioneiro pelos alemães. Libertado, retoma em 1940 e 1941, por entre mil dificuldades, a publicação de "Esprit". Contrário ao governo de Pétain depois de breve hesitação, Mounier foi preso. Reconquistada a liberdade, em agosto de 1941 vê "Esprit" ser suprimido. Em janeiro de 1942, Mounier foi preso novamente, sob a acusação de ser um dos principais inspiradores do movimento clandestino "Combat". Libertado em 26 de fevereiro, foi preso novamente em 21 de abril, realizando então uma greve de fome. Depois do processo e absolvição, passou a viver sob nome falso até o fim da guerra, quando retorna a Paris e retoma a publicação de "Esprit". O período do após-guerra foi de intensa atividade para Mounier: publicou o *Tratado do cárcere, Liberdade condicional* e *Introdução aos existencialismos,* todos em 1946; *O que é o personalismo?* é de 1947; em 1949, saiu *O personalismo,* ao passo que, em 1948, haviam sido publicados *O despertar da África negra* e *O pequeno medo do século XX.*

Duas observações ainda, para melhor compreender a "pessoa" de Mounier. Sua primeira filha, Françoise, ficou doente depois de uma vacinação antivariólica, caiu em estado de inconsciência e logo ficou claro que, incurável, a menina estava condenada a viver "em misteriosa noite do espírito". Quando soube da notícia, Mounier escreveu à mulher: "Que sentido teria tudo isso se nossa menina não passasse de bolota de carne precipitada não se sabe onde, um

fragmento de existência sem sentido, e não esta branca e pequena hóstia que nos supera a todos, uma imensidade de mistério e amor que nos deixaria estupefatos se se mostrasse aos nossos olhos e se cada golpe mais duro não fosse uma nova elevação, que, a cada vez, quando o nosso coração começa a se habituar e adaptar ao golpe anterior, representa nova demanda de amor? (...) De manhã à noite, não pensamos nesse sofrimento como em algo que nos é retirado, mas sim como em algo que damos, para não ficarmos atrás deste pequeno Cristo que está entre nós, para não deixá-lo só — ele, que nos deve atrair —, para não deixá-lo só a sofrer em Cristo".

Mounier viveu pobremente. Conheceu o sofrimento físico e espiritual. E, quando iniciou o seu colóquio com Albert Camus — que, como Dostojewskij, via-se torturado pelo pranto de uma criança sofredora —, Mounier conhecia em sua própria carne essa verdade dolorosa que viveu como corajoso cristão.

Como veremos, Mounier foi duro com os comunistas. Entretanto, sua lealdade de homem e intelectual em relação a eles não tinha limites nem reservas. Escreveu Mounier: "O meu Evangelho me ensina que não somos mais astutos do que o próprio Deus, que sempre procura um caminho para o coração do homem mais desesperado. O meu Evangelho, ademais, é o Evangelho dos pobres. Nunca estarei satisfeito com um só mal-entendido com todos os que despertam a confiança dos pobres. Isso não é política, sei muito bem. Mas é um pressuposto de toda política e constitui uma razão suficiente para rejeitar certas formas políticas". Mounier morreu de infarto cardíaco em 22 de março de 1950.

3.2. **As dimensões da "pessoa"**

Refazer o Renascimento era o título do artigo de fundo do primeiro número de "Esprit", de 1932: "Um novo século XIV desmorona sob os nossos olhos: aproxima-se o momento de refazer o Renascimento". Assim como o Renascimento saiu da crise da Idade Média e a resolveu, a "revolução personalista e comunitária", segundo Mounier, resolverá a crise do século XX: "O personalismo constitui o esforço integral para compreender e superar a crise do homem do século XX em sua totalidade". E isso só será possível na condição de se inserir a *pessoa* no centro da discussão teórica e de ação prática.

Mas de que modo se poderia clarificar a idéia de "pessoa"? Antes de mais nada, afirma Mounier em *Revolução personalista e comunitária*, *"a minha pessoa não é a consciência que eu tenho dela.* Toda vez que eu realizo um ato de levantamento de minha consciência, o que levanto eu? As mais das vezes, se não me mantiver muito firme, levanto somente efêmeros fragmentos de individua-

lidade, lábeis como o ar do dia". Mas a pessoa também não se identifica com "aquelas personagens que eu fui no passado e que sobrevivem por inércia ou por velhacaria, personagens que eu creio ser, porque as invejo, represento ou lhes permito modelar-me segundo as vontades da moda (...)".

Se formos mais fundo na análise de nós mesmos, encontraremos os nossos desejos, as nossas vontades, as nossas esperanças: mas tampouco essas coisas constituem a pessoa. Em mim, "tudo ocorre como se a minha Pessoa fosse um centro invisível, ao qual tudo se reporta: bem ou mal, ela se manifesta através de alguns sinais, como hóspede secreto dos mínimos gestos de minha vida, mas não pode ficar diretamente sob o olhar da minha consciência". Por isso, *"minha pessoa não coincide com minha personalidade.* Ela se encontra além do tempo, é uma *unidade* dada, não construída, mais vasta do que as visões que eu tenho dela, mais íntima do que as reconstruções por mim tentadas. Ela é uma *presença* em mim".

Assim, Mounier especifica o que a pessoa *não* é. E realiza essa operação considerando que a *pessoa* é inobjetivável. Aquilo que se pode dizer da pessoa é que ela "é o volume total do homem (...). Em cada homem, é uma tensão entre as suas três dimensões espirituais: aquela que sai de baixo e a encarna em um corpo; aquela que se dirige para o alto e a eleva em um universal; aquela que se volta para a amplidão e a leva para uma comunhão. *Vocação, encarnação e comunhão são as três dimensões da pessoa".*

O homem precisa meditar sobre a sua vocação, sobre o seu lugar e sobre os seus deveres na comunhão universal. Por outro lado, a pessoa está sempre encarnada em um corpo e situada em condições históricas precisas. Por conseguinte, "a questão não está em se evadir da vida sensível e particular, que se desenvolve entre as coisas, no seio de sociedades limitadas, através dos acontecimentos, mas sim em transfigurá-la". Ademais, a pessoa só pode alcançar-se a si mesma dando-se à comunidade superior, que chama e integra as pessoas individuais.

Decorre daí, segundo Mounier, que os três exercícios essenciais para alcançar a formação da pessoa são: "A meditação, para a busca da minha vocação; o engajamento, a adesão a uma obra, que é reconhecimento da própria encarnação; a renúncia a si mesmo, que é iniciação ao dom de si e à vida em outros". Se falta a alguma pessoa um desses exercícios fundamentais, para Mounier, ela está condenada ao insucesso.

A pessoa é inobjetivável. Não se pode fazer o seu inventário, como escreveu Lacroix, "porque nela há sempre algo mais do que o dado, a busca de uma consistência que ela só pode encontrar em contínua busca". A pessoa vai sempre mais longe: "Para ela, existir

significa (...) originariamente coexistir com os outros e com as coisas, compreendê-las compreendendo-se e compreender-se compreendendo-as". A pessoa nunca é evasiva. Ela não se refugia no passado ou no futuro: ela é presença no presente, condensa em si o passado e vive o presente à luz da eternidade da Transcendência. Em última análise, como diz ainda Lacroix, a pessoa é "presença do espírito para si mesmo, o que se chama atenção e reflexão, presença do espírito para o mundo, que é diálogo e poesia, presença do espírito para os outros, que é amizade e amor, e presença do espírito para Deus, que é contemplação e oração".

3.3. O personalismo contra o moralismo e o individualismo

A pessoa é inobjetivável; a pessoa está encarnada em um corpo e na história; a pessoa, por sua natureza, é comunitária. "A experiência pessoal originária é a experiência do 'tu' (...). O ato de amor é a mais forte certeza do homem, o irrefutável *cogito* existencial: amo; logo, o ser existe e a vida merece ser vivida".

Dessas premissas deriva que em todo problema prático "é preciso antes de mais nada encontrar a solução no plano das infraestruturas biológicas e econômicas, se quisermos que as decisões tomadas em outros planos sejam vitais". Se uma criança é preguiçosa e indolente, de modo grave, diz Mounier, então é necessário examinar as suas glândulas endócrinas antes de ralhar com ela. E, se quisermos que a massa não fique irrequieta", "será bom dar uma olhada nas folhas de pagamento antes de condenar o materialismo".

Entretanto, lembra Mounier, a solução biológica e econômica de um problema humano continuará frágil e incompleta se não se considerar as mais profundas dimensões do homem: "O espiritual também é uma infraestrutura. As desordens psicológicas e espirituais relacionadas com uma desordem econômica, a longo prazo, podem macular as soluções alcançadas no plano da economia. E, da mesma forma, por mais racional que possa ser, uma estrutura econômica, se se basear no desprezo pelas exigências fundamentais da pessoa, leva em si a sua própria condenação".

O personalismo pretende enfrentar "todo problema humano em toda a amplitude da humanidade concreta, desde a mais humilde condição material até a mais elevada possibilidade espiritual". Por isso, Mounier acentua a diversidade do personalismo, tanto em relação ao moralismo quanto em relação ao espiritualismo: " O espiritualismo e o moralismo são impotentes porque subestimam as escravidões biológicas e econômicas". Mas, segundo Mounier, o materialismo também é impotente, só que pela razão oposta, isto é, porque subestima as condições espirituais.

Contrário ao moralismo ("mudai o homem que as sociedades se curarão") e, como veremos, contrário ao marxismo ("mudai a economia que o homem será salvo"), Mounier considera *o individualismo como o pior inimigo do personalismo.* Escreve ele: "O individualismo é sistema de costumes, idéias e instituições que organiza o indivíduo com base em atitude de isolamento e defesa. Foi o individualismo que constituiu a ideologia e a estrutura dominante das sociedades burguesas ocidentais entre os séculos XVIII e XIX. O homem abstrato, sem relações ou laços com a natureza, deus soberano em meio a uma liberdade sem direção e sem medida, que logo manifesta desconfiança, calculismo e reivindicação em relação aos outros, ao lado de instituições reduzidas a assegurar a convivência mútua dos egoísmos ou a deles extrair o máximo rendimento, associando-os entre si em função do lucro: eis o tipo de civilização que agoniza sob nossos olhos, um dos tipos mais miseráveis que a história já conheceu. Eis a própria antítese do personalismo, o seu adversário mais direto".

Isso se deve ao fato de que, no personalismo, a pessoa é uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas: "As outras pessoas não a limitam; ao contrário, permitem-lhe ser e se desenvolver. Ela (a pessoa) só existe enquanto voltada para os outros, só se conhece através dos outros, só se encontra nos outros". Quando a comunicação se reduz ou se corrompe, então perco-me a mim mesmo: "Toda loucura é insucesso da relação com os outros: o *alter* torna-se *alienus* e, por minha vez, eu me torno estranho para mim mesmo, alienado". Tudo isso é o mesmo que dizer que eu só existo enquanto existo para os outros e que, no fundo, "ser significa amar".

3.4. A "pessoa" contra o capitalismo e contra o marxismo

Mounier vê no capitalismo "a subversão total da ordem econômica". O capitalismo é a metafísica do primado do lucro. Um primado do lucro que "vive de dupla forma de parasitismo: um contra a natureza, baseado no dinheiro; o outro contra o homem, baseado no trabalho". O capitalismo consagra o primado do dinheiro sobre a pessoa, do "ter" sobre o "ser". No capitalismo, afirma Mounier, o dinheiro transforma-se em tirania. Inimigo do trabalho digno da *pessoa,* o capitalismo também é inimigo da propriedade privada, já que priva o assalariado de seu lucro legítimo e defrauda *regularmente* o poupador através de "especulações catastróficas".

A propriedade é adquirida com a conquista ou com o trabalho, mas não encontra o seu fundamento nem na conquista nem no trabalho: "A propriedade não pode deixar de se fundar em uma concepção total do homem (...). O fundamento da propriedade é inseparável da consideração do seu uso, isto é, de sua finalidade".

Em suma, a doutrina de Mounier sobre a propriedade segue o pensamento cristão medieval: gestão pessoal e uso comum dos bens. Do ponto de vista técnico, Mounier pregava a formação de *pessoas coletivas,* isto é, organizações de pessoas responsáveis, tendentes a criar tantas fórmulas quantas sejam sugeridas pelas diversas condições de produção. Mounier, portanto, defendia uma espécie de economia pluralista.

Crítico impiedoso do capitalismo, nem por isso Mounier caiu nos braços do marxismo: "Para nós, o marxismo nada mais é senão a física do nosso erro." Mounier, porém, sempre foi contra o anticomunismo e o antimarxismo por prevenção, reconhecendo que "a tentação do comunismo tornou-se o nosso demônio familiar" e que, se o comunismo exerce atração tão forte, "é preciso então que nele exista algo que nos atinja o coração". E esse "algo" é a confiança que ele desperta entre os operários e os humildes.

De qualquer forma, embora reconhecendo ao marxismo perspicácia em muitas análises, dedicação à causa dos mais fracos e anseio de justiça, Mounier rejeita-o por diversas razões: 1) porque o marxismo é filho rebelde do capitalismo, mas apesar disso é seu filho, enquanto o marxismo também reafirma o primado da matéria; 2) porque o marxismo substitui o capitalismo por outro capitalismo: o capitalismo de Estado; 3) por que o marxismo professa "o otimismo do homem coletivo que implica o pessimismo radical da pessoa", coisa que o personalista não pode aceitar; 4) porque o marxismo, no plano histórico, levou a regimes totalitários; 5) porque não é inimaginável que, a um imperialismo capitalista, se suceda um imperalismo socialista.

Ademais, Mounier sempre afirmou claramente que "o cristão não pode dar adesão doutrinária completa a uma filosofia que negue ou subestime a transcendência, avilte a interioridade e tenda a unir a crítica fundamental da religião à justa crítica da evasão idealista". A idéia de fundo de Mounier era a de que "o cristão pode muito bem colaborar com uma sociedade de *kolkozes* e de sovietes de fábrica, mas, para animar essa sociedade, não pode confiar plenamente em um pensamento que rejeita ou subestima o que ele considera indispensável para a respiração do homem".

A posição de Mounier em relação ao comunismo marxista não se configurou nem como "oposição intransigente" nem como "complacência total". Embora seja verdade que, "na realidade histórica do comunismo, há elementos essenciais de libertação que não temos o direito de desconhecer ou rejeitar", entretanto "o comunismo centra todo o problema humano na história econômico-política, como um círculo em torno do seu eixo, (ao passo que) o realismo cristão configura a história humana em torno de dois pólos, como uma elipse, um pólo material e um pólo sobrenatural, o primeiro

subordinado ao segundo, ainda que o segundo esteja estreitamente ligado às posições do primeiro".

Foi a Roger Garaudy que Mounier disse que, "para o cristão, a fé e a vida divina, na Igreja e no homem, também são estruturas. Ater-se a elas significa alcançar as próprias condições da justiça social, da igualdade e do progresso". E Mounier nunca acreditou no monopólio do partido comunista sobre as transformações necessárias para a reconstrução da ordem e da justiça. E não pensava sequer "que só o marxismo pode interpretar a história contemporânea e que o faz sempre adequadamente".

3.5. **Rumo à nova sociedade**

Depois de tudo isso, não é difícil compreender por que Mounier considerava que o personalismo, conforme a expressão de Nédoncelle, não é "uma filosofia para as tardes de domingo". Mas, depois das críticas ao espiritualismo, ao moralismo, ao individualismo, ao capitalismo e ao marxismo, que tipo de sociedade Mounier estaria em condições de anunciar e prenunciar?

A sociedade pregada por Mounier é precisamente a sociedade *personalista e comunitária.* É um tipo de sociedade distante das agregações de indivíduos que correspondem à *massa* (com a sua *tirania do anônimo*), à sociedade *fascista* (com o seu chefe carismático e a sua *febre mística*), à sociedade fechada de tipo *organicista-biológico* ou ainda à sociedade baseada no direito (ou seja, a sociedade do jusnaturalismo iluminista, pois o contrato que está em sua base não é relação interpessoal, e sim muito mais um *compromisso de egoísmos*). O que Mounier põe no vértice da socialidade é a sociedade personalista, que se baseia no amor que se realiza na *comunhão,* quando a pessoa "chama a si e assume o destino, o sofrimento, a alegria e o dever dos outros". Esse tipo de sociedade é uma idéia limite de natureza teológica (basta pensar na idéia cristã de *corpo místico*) que nunca poderá se realizar em termos políticos, mas que funciona como ideal normativo e critério de juízo para as mudanças políticas reais e as possíveis.

Sempre com base na idéia de *pessoa,* Mounier era defensor dos direitos da mulher, adversário de toda forma de racismo e xenofobia, propugnador de uma escola e uma educação que não fosse apanágio do Estado ("o setor educativo extra-escolar deve poder gozar da máxima liberdade possível") e defensor das autonomias locais. Ele via a nova sociedade ir lentamente abrindo seu caminho através da crise da sociedade capitalista: "Em plena sociedade capitalista, já aparecem os primeiros esboços de um mundo socialista, que deve se desenvolver, entendendo-se por socialismo: a abolição da condição do proletariado; a substituição de uma economia arcaica, baseada na utilidade, por uma economia organizada segundo uma visão

total das perspectivas da pessoa; a socialização, não a estatização, dos setores da produção que mantêm a alienação econômica; o desenvolvimento da vida sindical; a reabilitação do trabalho; a atribuição de dignidade de pessoa ao operário, contra o compromisso paternalista; o primado do trabalho sobre o capital; a abolição da divisão das classes segundo o trabalho ou a renda; o primado da responsabilidade pessoal sobre a etiqueta anônima".

Naturalmente, lembra Mounier, a opção pelo socialismo como diretriz geral da organização social não implica a aprovação de todas aquelas disposições que possam ser apresentadas em seu nome, pois "aqui o socialismo é sonolento, acolá está desviado ou pervertido sob os arreios burocráticos e policialescos". Essa é a razão pela qual Mounier pressentia a urgência "de um socialismo renovado, ao mesmo tempo rigoroso e democrático. Esse é o novo caminho que a Europa tem a função de descobrir. E é nessa direção que o personalismo busca o seu caminho político atual. Conforme os ensinamentos que o tempo nos der, somente o futuro poderá dizer se são outros os caminhos a seguir".

Essencialmente, Mounier pensava em um socialismo que fosse obra dos próprios operários e em uma sociedade onde "o Estado exista para o homem e não o homem para o Estado". Contra a idéia anárquica e liberal do otimismo da pessoa e do pessimismo do poder e contra a idéia totalitária do pessimismo da pessoa e do otimismo do poder, Mounier pensa em um poder baseado exclusivamente nas finalidades últimas da pessoa, em um poder que deve respeitar e encorajar a pessoa.

Portanto, "a pessoa deve ser protegida contra os abusos do poder", pois todo poder não controlado tende para o abuso, como diz Mounier. Essa exigência "requer um estatuto público da pessoa e uma limitação constitucional dos poderes do Estado: equilíbrio do poder central através dos poderes locais, direito dos cidadãos a recorrer contra o Estado, habeas corpus, limitação dos poderes de polícia e independência do poder judiciário". A defesa personalista da pessoa se expressou por meio da idéia de um "Estado pluralista", que seja "dotado de poderes divididos e contrapostos, a fim de se garantirem mutuamente contra o abuso; mas a fórmula periga parecer contraditória, pois seria preciso falar muito mais de Estado articulado a serviço de uma sociedade pluralista". Esse seria o Estado mais próximo a um Estado a serviço da pessoa.

3.6. O cristianismo deve romper com todas as desordens estabelecidas

A atitude do personalista em relação à história, para Mounier, é a posição do *otimismo trágico*. O otimismo é dado pela convicção

de que, de qualquer forma, a verdade está destinada ao triunfo. A tragicidade desse otimismo já depende da aceitação realista da crise em que somos chamados a atuar. O otimismo trágico de Mounier é expressão da lucidez da inteligência diante da realidade social e, ao mesmo tempo, da esperança de que a ação personalista influa sobre a crise que assola o mundo.

Desse modo, o personalismo rejeita e contrasta com o que Mounier chama de "o pequeno medo" do século XX. Por volta do ano 1000, o medo dos medievais diante do iminente fim do mundo constituiu o estímulo para a construção de uma sociedade melhor, foi aguilhão que levou à melhoria, para que os homens não tivessem que se apresentar de mãos vazias diante de Deus. Pois o século XX também tem o seu medo, o grande medo de que toda a humanidade possa desaparecer. Mas, segundo Mounier, esse medo não gera atividade operosa, e sim muito mais parece bloquear qualquer iniciativa, lançando as consciências no aturdimento das evasões e nas jaulas do egoísmo. Por isso, até em sua trágica vastidão, o medo do século XX, para Mounier, é "um pequeno medo", medo mesquinho, que inibe o amor e agiganta o ódio.

É a fé cristã, portanto, que pode transformar o "pequeno medo" do século XX em "*grande medo*", rico de iniciativas prenhes de força libertadora. Mas, para que a fé possa readquirir tal força, o cristianismo contemporâneo deve varrer com os compromissos que constituem suas incrustações históricas: "A velha tentação teocrática da intervenção do Estado nas consciências; o conservadorismo sentimental que liga a sorte da fé à sorte de regimes já superados; a dura lógica do dinheiro, que guia o que, ao contrário, deveria servir. E, em alguns casos, como reação a essas nostalgias e a essas adesões, o coquetismo frívolo que se concede aos acontecimentos do dia". Nesse ponto, Mounier é intransigente: "Quem quiser manter todo o vigor dos valores cristãos deve, em todos os campos, preparar a ruptura do cristianismo com todas essas desordens estabelecidas".

Mas essa ruptura não significa a aquiescência do cristianismo a nova ordem. O cristianismo não se identifica e não se reduz a nenhuma ordem estabelecida, pois a tensão escatológica do cristianismo não permite considerar nenhuma situação de fato como perfeita ou absoluta. Afirma Mounier no ensaio *Agonia do cristianismo?*: "Toda nova ordem, potencialmente, é ordem estabelecida. Todo antifarisaísmo leva em si o germe de novo farisaísmo. Todo engajamento oculta possível submissão (...). O cristianismo não tem nenhum interesse em substituir conformismo de direita por conformismo de esquerda, um clericalismo conservador por um clericalismo revolucionário".

Por outro lado, o cristianismo não está mais sozinho. Em nosso mundo, nasceram outros valores e florescem novos heroísmos e

outras santidades fora do cristianismo, ao passo que, segundo Mounier, o cristianismo não parece ter conseguido unir-se tão intimamente com o mundo moderno (desenvolvimento da ciência, da técnica, das massas trabalhadoras) como havia conseguido fazer no mundo medieval. E Mounier se pergunta: será que o cristianismo está morrendo e essa separação em relação ao mundo constitui sinal disso?

Essa é a primeira impressão. Mas essa impressão desvanece à medida que "um estudo mais profícuo desses fatos nos leva a crer que essa crise não assinala o fim do cristianismo, mas o fim de uma cristandade, do regime de um mundo cristão já corroído, que rompe as amarras e fica à deriva, deixando atrás de si os pioneiros de nova cristandade". Da mesma forma como ocorria com as tendências de outrora, também no caso das tendências de hoje pode-se dizer que não se trata de forma definitiva de relações entre o cristianismo e o mundo, "porque essa forma definitiva não pode existir".

O importante, portanto, é que o cristianismo não se torne o selo da esclerose das situações de fato (regimes, partidos etc.). E mais essencial ainda é que o mundo não perca os valores cristãos, já que — e essa, segundo Mounier, é uma evidente lição do século XIX — "onde quer que esses valores desapareçam, com sua fisionomia cristã, as formas religiosas reaparecem sob outros aspectos: divinização do corpo, da coletividade, da espécie em seu esforço ascensional, de um líder, de um partido etc." Então os traços característicos da religião podem ser encontrados nessas coisas de forma degradada e danosa para o homem.

Capítulo XXVIII

A RENOVAÇÃO DO PENSAMENTO TEOLÓGICO NO SÉCULO XX

1. A renovação da teologia protestante

1.1. Karl Barth: a "teologia dialética" contra a "teologia liberal"

A teologia protestante alemã do século XIX e do início do século XX foi dominada pela *teologia liberal* que, inspirando-se em Schleiermacher, Hegel e também David Strauss, encontra em Albrecht Ritschl (1822-1889) e em seu discípulo Adolf von Harnack (1851-1930) os seus representantes mais ilustres. A obra-prima de Von Harnack é *A história dos dogmas* (3 vols., 1886-1889), que tem como idéia central a de que o método histórico-crítico é o único método que pode nos oferecer interpretação científica das Escrituras e da tradição. Trilhando esse caminho, embora permanecendo cristão convicto, ele chega a negar tanto os milagres como os dogmas. Em sua opinião, os milagres seriam resultado da mentalidade mágica dos primeiros discípulos e os dogmas seriam fruto da helenização do cristianismo. Como quer que seja, em linhas gerais, a teologia liberal tendia a mostrar *acordo substancial entre cristianismo e cultura,* quando não se arriscava à redução do cristianismo à cultura.

Essa teologia, ligada à cultura, isto é, à filosofia e, no fundo, à política de sua época, sofreu também o destino de sua época. As agitações políticas das primeiras duas décadas do nosso século, juntamente com o aparecimento de novas orientações filosóficas, como, por exemplo, o existencialismo, certamente contribuíram para o nascimento e o desenvolvimento daquela revolução teológi-

ca representada pela *teologia dialética,* que encontrou em Karl Barth (1886-1968) o seu mais eminente representante.

Em 1919, Barth publicou o seu comentário à *Epístola aos Romanos,* de são Paulo, saindo em 1922 a importante segunda edição revista da obra. Referindo-se a Kierkegaard (para o qual existe "infinita diferença qualitativa" entre Deus e o homem e que havia dito que, para o crente, a razão serve unicamente para estabelecer que ele "crê contra a razão"), Barth, em apaixonado protesto, denunciou todas as tentativas de aprisionar a Palavra de Deus nas grades da razão humana. E, contra a teologia liberal, que considerava a Revelação cristã como termo final ou desenvolvimento harmônico da natureza e da razão humanas, Barth reafirmou não apenas a *infinita distância qualitativa entre o homem e Deus,* mas também a *oposição substancial* entre Deus e tudo aquilo que é humano, vale dizer, a razão, a filosofia, a cultura.

Diz Barth que os teólogos liberais, com sua pretensão de tornar a fé popular com a ajuda da ciência das religiões, do método histórico e da filosofia, injuriaram a transcendência de Deus. E "uma canonização da cultura, como a que foi feita por Schleiermacher, não pode ser levada em conta por nós". Deus é "o totalmente Outro", sendo inútil pensar em alcançá-lo com a razão, com a filosofia, com a religião ou com a cultura: "Deus é o Deus desconhecido (...). A excelência de Deus sobre todos os deuses, a sua marca como Deus, como Criador e Redentor, está no fato de que nós não podemos saber nada de Deus, no fato de que nós não somos Deus, no fato de que o Senhor deve ser temido. Por isso, é legítima a rebelião contra o Deus que é fruto de uma religião que, como a liberal, transforma Deus em ídolo. Ela, porém, não atinge a Deus, mas somente sua caricatura humana (...). Contra Zeus, o não-Deus que tomou o seu lugar, Prometeu revolta-se com toda razão".

1.2. A *analogia fidei* contra a *analogia entis*

A *razão* da teologia liberal pretende que a fé não seja risco ou salto. Mas Barth, ao contrário, quer preservar a alteridade de Deus, o seu ser "totalmente Outro". A fé não se apóia na força da razão: ela é muito mais o milagre da intervenção radical de Deus na vida do homem, ao passo que a submissão do homem a Deus é o paradoxo "irracional" do abandono existencial.

E é aí que encontramos as motivações dos ataques que Barth desfere contra a *analogia entis.* Para Barth, qualquer pretenso conhecimento racional de Deus constitui "culpada arrogância religiosa". Entretanto, no mundo católico sustenta-se a teoria da *analogia entis,* isto é, a idéia de que é possível dizer algo de Deus, de sua existência e de seus atributos partindo do ser das

criaturas e, portanto, partindo do conhecimento e da linguagem do homem.

Mas Barth contesta essas teses. E, na *Dogmática eclesial* (que começa a ser publicada em 1932), ele escreve que, "se nós conhecemos Deus como Senhor (Criador, Reconciliador e Redentor), não é porque conhecemos outros senhores e senhorias. E também não é verdade que o nosso conhecimento de Deus como Senhor deve-se em parte ao nosso conhecimento de outros senhores e senhorias e em parte à revelação. O nosso conhecimento de Deus como Senhor deve-se total e exclusivamente à revelação de Deus". Conseqüentemente não se trata de *analogia entis,* e sim de *analogia fidei:* "À pergunta de como conseguimos nós conhecer Deus por meio do nosso pensamento e da nossa linguagem, devemos dar a resposta que, por nós, não podemos jamais alcançá-lo e conhecê-lo. Isso só acontece quando a graça da revelação de Deus alcança-nos e a nossos instrumentos de pensar e falar, adota-nos e a eles, perdoa, salva e protege a nós e a eles. A nós só é concedido e permitido fazer uso — e uso com êxito — dos instrumentos postos à nossa disposição. Não somos nós que criamos esse êxito e sequer os nossos meios, mas sim a graça da revelação de Deus".

A possibilidade do conhecimento de Deus baseia-se em Deus e não na razão humana. *Deus nunca poderá ser objeto de estudo.* Diz Barth: "Eu considero a *analogia entis* como invenção do Anticristo e penso que só isso bastaria para não nos fazermos católicos, mas, ao mesmo tempo, permito-me considerar todas as outras razões que alguém pode ter para não fazer-se católico como de pouca monta, que não devem ser consideradas seriamente". Em suma, para Barth, a *analogia entis* é o abominável caminho que vai de baixo para cima, presumindo passar da terra para o mistério divino. Mas o caminho correto é aquele que vai de cima para baixo, o caminho da *analogia fidei:* é partindo da fé que o cristão compreende as verdades cristãs e não baseando-se na sua própria razão. *A fé deixa de ser fé quando procura suportes racionais.* E Barth, no seu ensaio de 1931 sobre Anselmo de Aosta *(Fides quaerens intellectum. A prova segundo Anselmo da existência de Deus e seu programa teológico),* afirma que todas as chamadas "provas naturais" efetuadas por Anselmo já se encontram dentro da fé.

Existe, portanto, diferença infinita — aliás, uma oposição — entre razão e fé. Então, como pode o homem falar de Deus? Barth responde a essa interrogação dizendo que o homem pode falar de Deus deixando que Deus e só ele fale, subvertendo assim a posição da teologia liberal. E "a palavra de Deus outra coisa não é do que o próprio Jesus". *A teologia barthiana é teologia cristocêntrica.* E, baseando-se em Cristo, ainda em *Dogmática eclesial,* Barth em seguida procuraria preencher o abismo existente entre o homem e Deus.

Nesse meio tempo, porém, a teologia dialética (com Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Paul Tilich e Rudolf Bultmann) havia-se afirmado como movimento teológico neo-ortodoxo, que tendia a levar o protestantismo da degeneração racionalista liberal novamente para a ortodoxia do pensamento dos fundadores: Lutero e Calvino.

Foi, porém, o próprio Brunner que procurou aproximar a *analogia entis* e a *analogia fidei,* no sentido de que, dentro da analogia da fé, deve haver um lugar para a analogia do ser, já que, caso contrário, a Revelação seria algo inteiramente incompreensível: “um perigoso negócio da China”. Naturalmente, depois os neo-ortodoxos tomarão caminhos diversos, quando tiverem que se empenhar em encontrar novas formas de expressão para a mensagem dos fundadores (Barth rejeita qualquer teologia natural; Brunner, ao contrário, aceita uma teologia natural, ainda que despotencializada; Tilich adota um “princípio de correlação”; Bultmann usa categorias existencialistas, e assim por diante).

Entretanto, o sino tocado por Barth havia soado e muitos o haviam ouvido. Mais tarde, diria Barth, referindo-se a esse período: “Quando olho para a minha vida que ficou para trás, vejo-me como alguém que sobe às apalpadelas na escuridão de um campanário. E, ao fazê-lo, sem perceber, ao invés do corrimão da escada, segura uma corda, a corda do sino. E, de repente, cheio de consternação, ele ouve o sino começar a tocar. E, naturalmente, não é só ele que o escuta”.

1.3. Karl Barth e a política

Não devemos pensar que a teologia de Barth não tenha relação com os acontecimentos humanos, porque é precisamente ao Evangelho que ela se volta para conhecer o juízo de Deus sobre os atos dos homens. Quando Hitler subiu ao poder em 1933, os representantes da “Igreja Evangélica da Nação Alemã” saudaram-no com entusiasmo: “Está se afirmando ampla reestruturação do Reich da nação alemã em pleno despertar. Proclamamos um sim reconhecido a essa reviravolta histórica: foi Deus quem nô-la deu”. Pois bem, em julho de 1933, juntamente com Thurneysen, Barth dá à luz a revista “Existência teológica hoje”, em cujo primeiro número é possível ler: “Só se tem a verdadeira existência teológica quando se compreende que Jesus Cristo, e somente ele, é o nosso guia (...). Toda invocação a um Führer é tão vã quanto o grito dos sacerdotes de Baal: ‘Baal, escuta-nos!’ Aliás, é idolatria. O cristão deve orar para que o Estado tenha o justo e necessário poder, mas não poderá nunca depositar esperança absoluta no Estado: esta é reservada a Deus”.

Em 1934, Barth ensinava em Bonn. Estava prescrito que se deviam iniciar as aulas com a saudação nazista, mas Barth não o fazia. Como professor, era obrigado a prestar juramento de fidelidade a Hitler, mas Barth não jurou. Assim, em 27 de novembro de 1934, os estudantes foram inutilmente à sua aula: a secretaria avisou-os que o professor Barth havia sido afastado da cátedra por não ter feito juramento. Depois da guerra, quando Barth voltou à Alemanha, escreveu estas linhas a um dos estudantes de então: "Diante da Alemanha, eu me encontro um pouco na posição de Gretchen: ama-me, não me ama, ama-me..." Em 1939-1940, Barth cumpriu os deveres do combate contra Hitler. Depois da guerra, defendeu os direitos humanos da Alemanha derrotada, que não precisava de professores de moral, mas sim de amigos.

1.4. Paul Tilich e o "princípio da correlação"

A exemplo de Barth, Paul Tilich (1886-1965) estava persuadido de que a teologia natural não é válida. Nas provas da existência de Deus, tenta-se derivar Deus do mundo, mas, escreve Tilich em *Teologia sistemática* (1951-1963), "se Deus deriva do mundo, não pode ser aquele que o transcende infinitamente". Desde a Primeira Guerra Mundial (da qual participou como capelão militar), Tilich vinha rejeitando a imagem tradicional de Deus.

Quem narra é o próprio Tilich: "A transformação ocorreu durante a batalha de Champagne, em 1915. Houve um ataque noturno. Durante toda a noite, nada mais fiz senão deslocar-me entre feridos e moribundos. E muitos deles eram meus amigos íntimos. Durante toda aquela longa e horrível noite, caminhei por entre fileiras de pessoas que morriam. Pois foi naquela noite que grande parte da minha filosofia clássica se despedaçou (...). Recordo que, sob as árvores das florestas francesas, eu lia *Assim falou Zaratustra,* de Nietzsche (...). Essa era a libertação definitiva da heteronomia. O niilismo europeu desfraldava o dito profético de Nietzsche 'Deus está morto'. Pois bem, o conceito tradicional de Deus estava mesmo morto".

Mas, então, como dar nova expressão à mensagem cristã, expressão adequada e compreensível para o homem moderno? Também para Tilich a fé é dom de Deus. Entretanto, diferentemente de Barth, Tilich não pensa que a fé seja obra exclusiva de Deus. Ao contrário, ele afirma que ela não é possível sem a participação do homem. O homem é o sujeito da fé. A fé é uma "possibilidade humana". A fé pressupõe que, consciente de sua própria miséria ontológica, o homem seja capaz de compreender "o significado do último, do incondicionado, do supremo, do absoluto, do infinito".

A fé, portanto, é a resposta de Deus à "pergunta de uma vida não ambígua": Deus responde a quem pergunta. Não que a resposta seja causada pela pergunta, mas a pergunta é que é condição da resposta: "A resposta a essa busca é a experiência da revelação e da salvação". Entre o homem (ontologicamente miserável e psicologicamente desesperado) que pede e Deus que dá, o que existe é uma *correlação* e não aquele abismo visto por Barth.

1.5. Rudolf Bultmann: o método "histórico-morfológico" e a "demitização"

Embora Bultmann (1884-1976) se tenha imposto no campo das ciências religiosas como exegeta do Novo Testamento (*História da tradição sinótica,* 1921; *O Evangelho de João,* 1941; *O cristianismo primitivo no quadro das religiões antigas,* 1949), ele deve sua notoriedade no campo filosófico-teológico à teoria da *demitização* e também à utilização de categorias extraídas do existencialismo para a interpretação da Revelação.

Antes, porém, de falar da questão de demitização, é oportuno mencionar a introdução por Bultmann do método histórico-morfológico na exegese (e por M. Dibelius). O que o exegeta visa através da aplicação desse método é o de conseguir ver a idéia ou a imagem que a comunidade primitiva tinha de Jesus. Para tanto, o exegeta separa as perícopes que compõem os evangelhos e as ordena pelos diversos gêneros literários. Desse modo, obtém as diversas imagens de Jesus que brotam das diferentes atividades (apologética, polêmica etc.) em que a comunidade se encontrava empenhada. No exercício do método histórico-morfológico (ou *Formgeschichte*), é fundamental a determinação, para cada perícope (ou trecho) do evangelho, de seu "lugar ou situação na vida" *(Sitz im Leben),* ou seja, o "lugar de aparecimento" e o seu "ponto de inserção na comunidade". A exegese neotestamentária logo se apropriou do método histórico-morfológico e, com base nele, realizou indiscutíveis progressos.

Entretanto, como já referimos, Bultmann alcançou ainda maior ressonância com a problemática da *demitização,* publicando em 1941 o escrito *Novo Testamento e mitologia, o problema da demitização da mensagem neotestamentária.* Por "mito", Bultmann entende "a descrição do transcendente sob roupagem humana, das coisas divinas como se se tratasse de coisas humanas". Diz ele: "*A representação neotestamentária do universo é mítica.* Considera-se o mundo articulado em três planos. Ao centro se encontra a terra, acima dela o céu e abaixo dela os infernos. O céu é a morada de Deus e das figuras celestes, os anjos; o mundo subterrâneo é o inferno, o lugar dos tormentos. Mas nem por isso a terra é exclusivamente

lugar do acontecimento natural-cotidiano, ou seja, das solicitudes e do trabalho, onde reinam a ordem e a norma: é também o teatro de ação dos poderes sobrenaturais de Deus e seus anjos, de Satanás e seus demônios". E, acrescenta Bultmann, também "a representação do acontecimento da salvação, *que constitui o conteúdo específico do anúncio neotestamentário,* é coerente com essa imagem mítica do mundo".

Diante desse dado de fato, Bultmann, distinguindo entre *conteúdo essencial* do Evangelho e a *forma estrutural* (mítica, metafísica, científica) que esse conteúdo pode assumir, afirma que "a pregação cristã" não pode pretender do homem moderno que ele reconheça como válida uma imagem mítica do mundo: *"O discurso neotestamentário é todo um discurso mitológico.* E, enquanto discurso mitológico, *não é crível para os homens de hoje,* visto que, para estes, a figura mítica do mundo já se dissolveu".

Bultmann insiste em que é *absurdo e impossível* que, hoje, o anúncio cristão pretenda que "o homem seja capaz de *aceitar como verdadeira a visão mítica do mundo".* Por isso, é preciso *demitizar.* E demitizar significa "procurar descobrir o significado mais profundo que está oculto sob as concepções mitológicas". E, escreve Bultmann em *Jesus Cristo e mitologia,* de 1958, esse "significado mais profundo da pregação de Jesus é o seguinte: estar aberto para o futuro de Deus, futuro que, para cada um de nós, é verdadeiramente iminente; estar preparado para receber esse futuro, que pode vir como ladrão da noite, no momento em que menos o esperamos; manter-se pronto, porque esse futuro será o juízo de todos os homens que estão apegados ao mundo, que não são livres nem abertos para o futuro de Deus".

É desse modo que a demitização elimina "um falso escândalo" e evidencia "o verdadeiro escândalo, a palavra da cruz". E essa palavra, que é palavra de salvação, pode alcançar o homem pelo fato de que o homem, como escreve Bultmann em *Crer e compreender,* tem uma predisposição da própria existência que o abre para a fé e o predispõe a decidir-se por ela.

1.6. Dietrich Bonhoeffer e o mundo saído da "tutela de Deus"

Desde o início da Segunda Guerra Mundial Dietrich Bonhoeffer (nascido em Breslau em 1906) entrou na Resistência, persuadido da necessidade de se opor diretamente ao regime nazista: "O meu único dever não é só o de cuidar da vítima deixada no chão por um maluco que dirige como verdadeiro louco o seu carro por uma estrada cheia, mas também fazer de tudo para impedi-lo de dirigir". Precisamente para impedir que Hitler continuasse dirigindo o

diabólico plano do nazismo, Bonhoeffer, seguindo seu cunhado Hans von Dohnanyi, entra na conjuração do grupo do general Beck e do almirante Canaris. Descoberto, foi preso em 5 de abril de 1943 e enforcado em 9 de abril de 1945.

Quem conta é o médico da prisão: "Através da porta entreaberta de um quarto dos barracões, vi que o pastor Bonhoeffer, antes de vestir a roupa de prisioneiro, ajoelhou-se em profunda oração para seu Senhor. A tão devota e confiante oração daquele homem extraordinariamente simpático me abalou profundamente. Também no local do suplício ele fez uma breve oração, antes de subir corajosamente a escada do patíbulo. A morte o alcançou em poucos segundos. Em minha atividade médica de quase cinqüenta anos, nunca vi um homem morrer com tanta confiança em Deus".

Um dia antes, em 8 de abril, domingo *in albis,* em um serviço religioso pedido por seus companheiros de prisão, comentara a leitura do dia: "Por suas feridas nós alcançamos a cura". Tão logo terminou o serviço religioso, dois homens em roupas civis escancararam a porta e gritaram: "Prisioneiro Bonhoeffer, prepare-se para vir conosco!" Paym Best, do serviço secreto aliado, que também estava na prisão de Lager, recorda: "Aquelas palavras — 'venha conosco' — haviam assumido para nós um único significado: a forca. Nós o saudamos. Ele se retirou dizendo: 'Chegou o fim'. E depois acrescentou prontamente: 'Para mim, é o início da vida'." Foi enforcado precisamente no dia seguinte, 9 de abril, com a idade de 39 anos.

Depois da guerra, cresceu cada vez mais a influência da reflexão teológica de Bonhoeffer (reflexão registrada na *Ética,* 1949, e nas cartas do cárcere publicadas postumamente sob o título *Resistência e rendição,* 1951). Qual é a questão de fundo de Bonhoeffer? Responde ele: "O problema que não me deixa nunca tranqüilo é o de saber o que é verdadeiramente para nós, hoje, o cristianismo ou inclusive quem é Cristo". E isso constitui problema hoje porque o homem moderno "aprendeu a enfrentar qualquer *problema,* até importante, sem recorrer à hipótese da existência e da intervenção de Deus. Nas questões relativas à ciência, à arte e até à ética, esse é um dado de fato indiscutível (...). Nos últimos cem anos (...) ocorreu o mesmo, de modo sempre mais claro, também com as questões religiosas: já está bastante evidente que tudo pode caminhar sem 'Deus' e não menos bem do que antes. Como no campo da ciência, também no campo das coisas humanas em geral aquele que nós chamamos 'Deus' permanece sempre mais confinado fora da vida, perdendo cada vez mais terreno (...)".

O mundo já tem bastante consciência de si e de suas leis: é mundo inteiramente autônomo. Barth pretendera acentuar a transcendência de Deus. Bonhoeffer não nega a conquista barthiana, mas aceita com franqueza o reconhecimento de que o homem já

alcançou a sua maioridade: "O único modo de ser honesto é reconhecer que devemos viver no mundo *etsi deus non daretur,* como se Deus não existisse".

Devemos deixar de considerar Deus como um "Deus tapa-buracos", a ser vendido como mercadoria ilusória para males reais: "Será que devemos nos lançar sobre algumas poucas pessoas infelizes, pegando-as no momento de maior fraqueza, para impor-lhes uma espécie de coerção religiosa?" O mundo é autônomo e Deus não é um tapa-buracos. O que importa, diz Bonhoeffer, é ver que é "o próprio Deus (que) nos ensina que a nossa vida de homens deve prosseguir como se ele não existisse".

O Deus que nos permite viver em um mundo autônomo, "o Deus que nos faz viver num mundo sem a hipótese de trabalho 'Deus' é o Deus em cuja presença estamos a cada momento. Com Deus e na presença de Deus, nós vivemos sem Deus. Deus deixa-se expulsar do mundo: sobre a cruz, Deus é impotente e fraco no mundo, mas é assim e somente assim que ele permanece conosco e nos ajuda. *Mateus 8,17* é claríssimo: Cristo não ajuda em virtude de sua onipotência, mas sim em virtude de sua fraqueza, de seu sofrimento — aqui está a diferença determinante em relação a qualquer outra religião".

E, como Bonhoeffer deixa escrito em *Anotações para um livro,* se o cristão "encontra o Deus vivo participando dos sofrimentos de Deus na vida do mundo", "a Igreja só é verdadeiramente ela mesma unicamente quando existe para a humanidade (...); a Igreja deveria tomar parte da vida social dos homens, não para dominá-los, e sim para ajudá-los e servi-los".

2. A renovação da teologia católica

2.1. A teologia católica e o Concílio Vaticano II

Sem sombra de dúvida, o acontecimento mais importante para o pensamento católico em nosso século foi o Concílio Vaticano II, que, inaugurado por João XXIII em 1962, foi depois encerrado por Paulo VI em 1965. Pode-se dizer que o Concílio foi o centro no qual se encontraram aquelas correntes de pensamento teológico que, nas últimas décadas, haviam levado a sério os "sinais dos tempos", procurando interpretar as novas "realidades terrenas" que emergiram do mundo contemporâneo à luz da Revelação, pretendendo desenvolver instrumentos de interpretação da Revelação capazes de dialogar com o pensamento filosófico moderno mais avançado e aguçado. E foi precisamente o Concílio que deu a conhecer ao mais amplo mundo católico a existência de diversos

aguerridos e cultíssimos teólogos que, tendo abandonado o anterior (especialmente o do século XIX e do início do século XX) comportamento apologético e agressivo (típico de quem deve se defender por estar sendo atacado por todos os lados), por um lado tinham a oferecer elaboradas perspectivas teológicas sobre o mundo do trabalho, sobre o progresso e a justiça social, análises e avaliações críticas das modernas formas de opressão dos povos, idéias sobre a colaboração internacional, sobre a família, sobre a educação, sobre a vida sexual etc., e, por outro lado, haviam repensado pela raiz, percorrendo caminhos por vezes diversos, mas freqüentemente convergentes, os fundamentos da teologia, as relações entre fé e teologia, entre fé e ciência, entre fé e política e ainda entre católicos e outras confissões cristãs e entre católicos e ateus, bem como a questão antropológica. E aqui, a propósito da filosofia do homem, deve-se dizer que a teologia católica contemporânea, fazendo frutificar o *pensamento da tradição* e as *concepções atuais mais abertas,* exerceu crítica constante — embora apreciando os seus conteúdos de verdade — sobre todas aquelas perspectivas psicológicas, sociológicas e filosóficas que tentam reduzir o homem a "coisa" entre as "outras coisas", negando-lhe a liberdade e sua constitutiva abertura para Deus.

Dentre os teólogos católicos do nosso século, os mais representativos são Contran-Marie Garrigou-Lagrange (1877-1964), representante da teologia escolástica tradicional; Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), conhecido paleontólogo que procurou conciliar a visão evolutiva do universo ("creio que o Universo seja uma Evolução") com uma concepção espiritualista ("creio que a Evolução vá rumo ao Espírito, creio que o Espírito encontra o seu termo em algo de Pessoal, creio que o Pessoal supremo seja o Cristo-Universal"); Romano Guardini (1885-1968), jesuíta alemão, nascido na Itália, que, movendo-se fora do tomismo, procurou contato contínuo com a cultura contemporânea, exercendo enorme influência sobre as novas gerações, a ponto de ter sido definido como "o maior pedagogo dos nossos tempos"; Marie-Dominique Chenu (nascido em 1895) que, além de seus estudos sobre a história da teologia medieval e de suas pesquisas teóricas sobre a natureza da teologia, também ficou conhecido por sua teologia das realidades terrenas; Yves Congar (nascido em 1904), o domicano francês que enfrentou a questão da relação entre cristianismo e mundo atual, contribuindo para a construção de uma teologia do ecumenismo; Henri de Lubac (nascido em 1896), jesuíta francês que, fazendo teologia através da história da teologia, sustentou em *O mistério do sobrenatural* (1946) que, embora permanecendo dom gratuito de Deus, o Sobrenatural foi inserido por Deus na natureza humana como desejo natural da visão beatífica.

Além desses, os teólogos católicos atuais de maior destaque são Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Eduard Schillebeeckx e Johannes B. Metz, cujo pensamento trataremos de expor nas páginas seguintes.

2.2. Karl Rahner e as "condições a priori" da possibilidade da Revelação

Karl Rahner (nascido em Friburgo de Brisgóvia em 1904) é certamente o teólogo católico hoje mais conhecido. Para ele, a obra do teólogo consiste na interpretação da Revelação mediante conceitos filosóficos. E, embora aprecie as concepções e tentativas da filosofia moderna (que levam "a estruturar o próprio sistema de modo novo e original e a superar todo formalismo estereotipado e todo verbalismo"), ele assume como válida para o seu trabalho teológico a filosofia de santo Tomás, desenvolvendo-a, porém, em sentido *antropocêntrico* (diversamente da escolástica).

Isso significa que Rahner, seguindo nesse ponto seu mestre Heidegger, propõe os problemas filosóficos fundamentais não partindo do mundo, mas sim partindo do homem. Rahner não parte do mundo (do movimento, do finalismo etc.) para chegar a Deus. A sua perspectiva, precisamente, não é cosmocêntrica, e sim antropocêntrica. Entretanto, depois do assalto à possibilidade da metafísica desferido por Hume e Kant, a teologia não pode mais evitar o seguinte problema: como pode o homem ouvir Deus e como pode o homem captar a Revelação? São essas as interrogações que Rahner procura resolver em *Espírito no mundo* (1939) e *Ouvintes da palavra* (1941).

Pois bem, para Rahner, o homem é antes de mais nada "espírito". E o é porque o homem é o único ente que se propõe a questão do sentido do ser. Mas, propondo-se essa questão, o homem abre-se para o ser como para o horizonte de toda possível realidade: ele é espírito que está essencialmente à escuta da *possível* Revelação de Deus. Escreve Rahner em *Ouvintes da palavra:* "O homem é espiritual, isto é, vive a sua vida em contínua tensão na direção do absoluto, em abertura para Deus". E esse não é fato acidental, mas sim "a condição que faz o homem ser aquilo que é e deve ser, estando presente também nas ações banais da vida cotidiana. Ele é homem só porque está a caminho rumo a Deus". Desse modo, na concepção de Rahner, o homem se configura como "ouvinte da palavra": "Afirmamos agora (...) que o homem é pelo menos o ser que tem o dever de ouvir uma revelação desse Deus livre em *palavra humana*".

Nessas idéias encontra-se o núcleo da "metafísica transcendental" ou da "antropologia transcendental" de Rahner. Assim

como Kant tomou a ciência e procurou ver as condições a priori que a tornam possível, da mesma forma Rahner quis explorar as condições a priori que tornam possível a teologia, precisamente interrogando-se sobre as condições da possibilidade da Revelação em geral. Propondo-se a questão do sentido absoluto da realidade, o homem se descobre como não possuidor desse sentido e "põe-se à escuta de uma eventual revelação histórica de Deus através da palavra humana".

A teologia, portanto, em um dos seus aspectos mais relevantes, aparece como teologia transcendental. E isso por duas razões fundamentais: 1) porque todo conhecimento teológico deve se interrogar sobre o sujeito cognoscente, posto que "é ele que *a priori* abre o horizonte da possibilidade desse conhecimento"; 2) porque, "se a Revelação e a teologia referem-se essencialmente à salvação, sua estrutura exige que se levante a questão do ser do homem, que se pergunte em que medida tal objeto pode dizer respeito à minha salvação".

Em outros termos, não se pode descobrir o significado de uma questão teológica — e toda questão teológica implica a salvação ou a ela remete — se não indagarmos sobre a *receptividade* (eis aí a condição *a priori*) que o homem tem em relação a esse *objeto*, isto é, a salvação. Desse modo, a teologia transcendental torna-se teologia antropocêntrica. E é com base nessas idéias que Rahner lê as proposições dogmáticas como proposições de antropologia teológica e procura, por exemplo, "o acesso à doutrina da Trindade na experiência histórica, de fé e de salvação, de Jesus e do seu Espírito em nós".

Em sua essência, o homem é "ouvinte da palavra", é aquele ser que se põe à escuta de uma eventual revelação histórica de Deus. E, na opinião de Rahner, a transmissão da salvação não é a transmissão de uma realidade sobrenatural diferente de Deus, mas sim a transmissão do próprio Deus, a sua autotransmissão. Diz Rahner: "Nas verdades da fé, existe um núcleo central ao qual se referem todas as outras realidades (e proposições). Esse 'fundo' (...) não pode ser senão o próprio Deus, enquanto é, na absoluta transmissão que faz de si mesmo, a nossa salvação; trata-se, portanto, daquilo que costumamos chamar de 'graça incriada'. Com ela e nela nos é dada a salvação; sem ela, a salvação não é possível (...); essa graça é graça de *Cristo* (...). Isso significa que, no seio da história — a história da transmissão que Deus faz de si mesmo no livre agir histórico —, é a própria história da humanidade, que, *no Cristo,* alcança o seu ponto culminante histórico e escatológico e a sua manifestação irreversível".

Aqui, não é possível expor mais profundamente as teorias teológicas, as contribuições históricas e os aportes pastorais de

Rahner. Naturalmente, ele tem o mérito "de ter aberto a porta para o diálogo entre a teologia católica e a teologia protestante sobre alguns pontos centrais para a unidade da Igreja, como, por exemplo, com a sua doutrina sobre as relações entre Igreja e Escritura, com a doutrina do valor universal da graça, com a doutrina da fé interpretada como abandono à vontade de Deus" (G. B. Mondin). Foi grande a contribuição de Rahner ao Concílio Vaticano II. O papa João XXIII o escolheu para integrar o primeiro grupo de 195 peritos conciliares. E, ao fim do Concílio, o papa Paulo VI o recebeu em audiência particular para lhe expressar o agradecimento da Igreja e do Concílio por seu trabalho teológico.

2.3. Hans Urs von Balthasar e a estética teológica

Von Balthasar (nascido em Lucerna em 1905) foi aluno de Erich Przywara, o célebre jesuíta autor de *Analogia entis* (1932). Em seu livro, Przywara faz ver por que a *analogia entis* constitui ponto básico da teologia católica: diz ele que é em virtude da analogia entre os vários graus do ser que nos é possível subir do mundo para Deus, já que a razão pode falar de Deus analogicamente sem comprometer a sua transcendência (como temia Barth). Foi com Przywara que Von Balthasar aprendeu a conhecer o pensamento de santo Tomás. Posteriormente, em Lião, onde conheceu também Paul Claudel, Von Balthasar encontrou o padre Henri de Lubac, que o introduziu na Patrística e na história da teologia. (O padre De Lubac, que o teve como discípulo, considerou Von Balthasar "o homem mais culto de nossa época".) Mais tarde, em Basiléia, ele teria freqüentes contatos com Barth, sobre o qual escreveria uma obra considerada muito penetrante pelo próprio Barth.

Em 1952, Von Balthasar publicou *Derrubar os bastiões,* onde sustenta que a Igreja deve sair do fechamento das muralhas que, há séculos, ela colocou entre si e o mundo, entre si por um lado e a ciência e a cultura por outro, entre os católicos e os outros cristãos. E precisamente por isso ele afirma a urgência de se fazer teologia. A teologia não foi feita de uma vez por todas. Trata-se de atividade que não deve cessar nunca.

E hoje, escreve Von Balthasar, existem motivos urgentes para não se cessar de fazer teologia. Eis alguns: 1) em nosso século, emergiram problemas novos (como os relativos à estrutura da Igreja ou às suas relações com "os pagãos, os judeus, os hereges, os cismáticos"), que a teologia não pode eludir por nenhuma razão; 2) a Revelação é inexaurível e ninguém pode considerar que a fixou através de um sistema de conceitos que, por assim dizer, seja tido como válido para toda a eternidade; 3) conseqüentemente, cada geração tem o direito de repensar a Revelação por sua própria conta.

E, se não o fazemos, se aceitarmos passivamente a tradição, então a Verdade deixará de dar frutos: "Nisso, a verdade da vida cristã é como o maná do deserto: não se pode deixá-la de lado e conservar, pois hoje está fresca, mas amanhã está murcha. Uma verdade que continue somente a ser transmitida, sem ser repensada a fundo, perde a sua força vital. O vaso que a contém — por exemplo, a língua, o mundo das imagens e dos conceitos — enche de pó, enferruja, se estiola. O que é velho só permanece jovem se, com o mais juvenil vigor, for referido àquilo que é ainda mais antigo e sempre atual: a Revelação de Deus".

Assim, precisamente esse teólogo, familiarizado com a história dos esforços teológicos, se dá conta, examinando a Revelação, de que *"ainda não se faz quase nada,* intermináveis campos ainda estão por explorar, continentes inteiros desse mapa ainda estão em branco". Assim, é possível e imperativo nos empenharmos em uma renovada atividade teológica. Mas, para fazer teologia, ou seja, para falar da Revelação, é preciso ter um ponto de vista. O passado nos mostra diferentes pontos de vista usados como instrumentos para abordar a Escritura: a *analogia entis,* o princípio antropológico, o princípio de correlação etc. Von Balthasar aprecia essas tentativas, mas, no entanto, sustenta estar de posse de instrumento melhor, capaz de tornar a Revelação acessível e crível para os homens de hoje: para ele, esse instrumento é o conceito transcendental de *beleza.*

Contra as interpretações "cosmológicas" ou "antropológicas" da Revelação, Von Balthasar afirma que, na intuição estética, o que se nos revela não é absorvido, reduzido ou, de qualquer modo, submetido a categorias cognoscitivas restritas e limitadas. Diz Von Balthasar em *Só o amor é crível* (1963): não existe a possibilidade de elaborar especulativamente a "loucura" que Deus faz em sua manifestação sobre a cruz diante dos homens. Pretender apresentar uma elaboração especulativa desse acontecimento "significa transportar a esfera da falta de fundamento translógica do dom pessoal do amor (vale dizer, a esfera do Espírito Santo) para a esfera do *logos,* entendido como exclusivo intelecto cosmológico-antropológico".

Somente na experiência estética é que o objeto nos aparece mais próximo. Escreve Von Balthasar em *Glória (Herrlichkeit),* obra que, quando for concluída, constituirá a sua *Summa Theologia:* "Na luminosa figura do belo, o ser do ente torna-se visível como em nenhuma outra parte: por isso, em todo conhecimento e tendência espiritual, deve estar presente um elemento estético". E isso pode ser constatado no *splendor,* que, também para santo Tomás, acompanha o *verum,* e na *voluptas,* que não pode faltar ao *bonum,* a menos que este se reduza a puro meio, a útil instrumento.

Também na vida cotidiana a pessoa amada aparece como bela e maravilhosa.

O Logos divino, escreve Von Balthasar, "manifesta-se como amor, *agape,* e, enquanto tal, como glória e esplendor". A beleza, como podemos ler ainda em *Glória,* "é a última aventura na qual a razão raciocinante pode se arriscar, já que a beleza nada mais faz do que circundar com um impalpável esplendor a dupla fisionomia da verdade e da bondade e sua indissolúvel reciprocidade". A beleza é o modo pelo qual a bondade de Deus se transmite e pelo qual se expressa a verdade que Deus transmite aos homens.

A categoria estética adequada ao amor de Deus é precisamente *glória.* O *esplendor* desse amor mostra a *majestade* divina em sua alteridade: "Na presença da majestade do amor absoluto — que, na Revelação, vai ao encontro do homem, o arrebata, o conclama e o eleva a uma intimidade incompreensível —, o espírito finito tem pela primeira vez o pressentimento daquilo que efetivamente significa dizer que Deus é alteridade absoluta". É aqui, na glória do amor divino, que *aparece* manifesta "a alteridade absoluta e a absoluta grandeza superior de Deus em relação com a criação". (Von Balthasar lembra que a *glória* de Deus é a categoria usada em diversas *estéticas teológicas,* como as de Ireneu, Agostinho, Dionísio, Anselmo, Boaventura, Dante, Pascal, João da Cruz, Hamann, Soloviev, Hopkins e Péguy.) Deus se manifesta no esplendor e na glória do amor — e nós vemos esse amor na imolação de Cristo na cruz. A cruz é o critério absoluto da verdade cristã, situando Cristo no centro da Revelação e, portanto, da teologia.

3. Paul M. van Buren e a "teologia da morte de Deus"

3.1. O significado secular do Evangelho

A teologia radical ou teologia da morte de Deus é (ou, melhor, foi) um movimento de pensamento que se desenvolveu nos Estados Unidos no último após-guerra, movimento que, ligando-se à teologia da secularização (sobretudo ao anti-sobrenaturalismo que John A. T. Robinson expôs em *Deus não é assim,* 1963, e à politização dos conceitos bíblicos proposta por H. Cox em *A cidade secular,* 1965), sustentou o que foi chamado de "ateísmo cristão". Os representantes mais conhecidos desse movimento são Gabriel Vahanian, William Hamilton, Thomas J. J. Altizer e Paul M. van Buren. A sua idéia de fundo é a de que o homem moderno, que vive em uma época já *secularizada,* pode continuar a crer em Cristo, mas não pode mais crer em Deus (G. B. Mondin).

Por "secularização", escreve H. Cox, se entende "a libertação do homem, antes de mais nada do controle religioso e depois do controle metafísico sobre a mente e sobre a sua linguagem (...). Ela representa (...) a 'desfatalização da história', a descoberta, pelo homem, de que ficou com o mundo em suas mãos e não pode mais culpar o destino ou a sorte por aquilo que lhe acontece. A secularização é o homem que retira a sua atenção do outro mundo para concentrá-la neste mundo e neste tempo (*saeculum* = a época presente)". A sociedade secularizada é sociedade despida de qualquer vínculo religioso e privada de qualquer Ser sobrenatural. E, segundo esses teólogos, a secularização seria o fruto maduro do próprio cristianismo, que, com a revelação da absoluta transcendência de Deus, desvelou para o homem um mundo dessacralizado e a total autonomia do próprio homem.

A partir do pressuposto de que nós vivemos em um mundo e em uma sociedade secularizados, os *teólogos da morte de Deus* sustentavam que a teologia não deve se deixar seduzir pelas miragens do além e que sua função é mostrar que o discurso religioso não é discurso que diz respeito a Deus, mas sim discurso do homem relativo exclusivamente ao homem e à sua vida aqui na terra. Foi precisamente isso o que quis mostrar, em seu livro *O significado secular do evangelho* (1963), o mais conhecido dos teólogos da morte de Deus, isto é, Paul M. van Buren (nascido em Norfolk, Virgínia, em 1924; aluno de Barth em Basiléia; atualmente, professor em Filadélfia).

Para Van Buren, a filosofia que a nossa época secularizada tornou sua foi a filosofia analítica. E "a análise lingüística pode nos fornecer instrumento útil para trabalhar os problemas contemporâneos da teologia". Entretanto, diz van Buren, a filosofia analítica traçou uma linha de demarcação entre as proposições verificáveis da metafísica e da religião. E as proposições não verificáveis não são cognoscitivas, expressando apenas emoções. A conseqüência de tudo isso é que afirmações teológicas como "Deus criou o mundo", "existe outra vida", "Deus ama os homens" etc., não sendo verificáveis, não nos fazem conhecer absolutamente nada. Do ponto de vista cognoscitivo, elas são contra-sensos.

Entretanto, lembra van Buren, esses contra-sensos (do ponto de vista cognoscitivo) readquirem sentido se os interpretarmos ou os relermos em termos ético-humanísticos, isto é, se os vermos não como proposições sobre Deus, e sim como teorias sobre o homem. Para Van Buren, "a fé cristã não consiste em afirmações teológicas sobre a natureza última das coisas. É uma perspectiva sobre o homem, certo modo de considerar a situação humana derivante da liberdade contagiosa de Jesus. Aceitar essa perspectiva significa empenhar-se em um modo de viver que recopia, no mundo de hoje, o estilo de liberdade de Jesus" (Th. W. O. Gletree).

Substancialmente, portanto, entre uma teologia centrada em Deus e uma teologia centrada no homem, van Buren propõe, em *O significado secular do evangelho,* uma teologia centrada no homem: o cristianismo se resumiria em modos de existência humana, em normas sobre os comportamentos do homem, em suas disposições, em seu comportamento moral. A *revelação,* portanto, não deve ser entendida como autodesvelamento de Deus, e sim muito mais como conquista da *liberdade cristã,* graças à recordação de Jesus Cristo; a doutrina da *criação* não significa que Deus criou o mundo, mas que o mundo é aceitável; a *santificação* representa o convite para se fazer tudo o que Cristo fez, ou seja, a se comportar de determinado modo; a *pregação* faz com que quem a escuta "veja o mundo em que vive à luz de Jesus de Nazaré, libertador de todo o mundo"; a *comunhão* é celebrada para dar ao crente a oportunidade de "ver" mais claramente a base do seu *blik* e para "renovar" a sua fé; o *batismo* é o sinal do salto do cristão para a liberdade e assim por diante. Nisso, portanto, consiste a releitura ético-humanística daqueles contra-sensos teóricos que são as afirmações religiosas.

3.2. A superação da teologia da morte de Deus

Van Buren escrevera *O significado secular do evangelho* na convicção de aplicar à teologia os instrumentos de interpretação criados pela filosofia da linguagem. Entretanto, logo teve que constatar que a filosofia da linguagem por ele utilizada não ía além do princípio de verificação do neopositivismo. Assim, indo além das estreitezas e do dogmatismo do verificacionismo neopositivista e utilizando o "princípio de uso" segundo Wittgenstein, van Buren, com *As fronteiras da linguagem* (1972), apresenta nova e mais adequada interpretação da experiência e da linguagem religiosas. Para tanto, constrói um modelo da linguagem humana, vendo-a como plataforma sobre a qual nos movemos e que ampliamos continuamente. No centro dessa plataforma está a linguagem na qual nos movemos bem, isto é, a linguagem "regulada" pela ciência e pela vida cotidiana. Fora do centro, na periferia, estendem-se as normas de uso válidas no centro e temos então as metáforas, as analogias etc. Aqui, a linguagem atua fora de casa, mas ainda atua, pois ainda é regulada, tanto que podemos dizer "uma brincadeira pesada", "explodiu um problema" e assim por diante.

Indo além, podemos ainda tentar nos afastar da periferia, mas então corremos o risco de cair da plataforma. Permanecendo na periferia, podemos dizer que "um computador pensa", mas poderíamos dizer "o computador nos ama"? Será possível dizer que "o cão pensa em ter medo amanhã"? Podemos dizer que "uma cidade

cresce", mas poderemos dizer que "uma pedra cresce"? Aqui, a corda se rompeu e a brincadeira acabou. E caímos — caímos no contra-senso.

Obviamente, podemos decidir permanecer no centro da plataforma, onde a vida estará cheia de "fatos". Mas, em torno desses homens que decidiram viver no centro da plataforma, há outros para os quais essa vida é insuportável: esses se sentirão atraídos pelas *fronteiras da linguagem,* persuadidos de que, "quanto mais amplo é o espectro da linguagem que se adota, mais rico é o mundo no qual se encontra". Esses homens amam o "paradoxo" e rompem com os esquemas usuais da linguagem: é o caso dos artistas, mas também dos humoristas.

O que seria de uma vida sem amor? E, no entanto, freqüentemente o apaixonado usa linguagem à beira do precipício do contra-senso. E, se podemos dizer com T. S. Elliot que a poesia é "irrupção no inarticulado", é certo que também o metafísico, com seus conceitos e suas teorias, nos força a caminhar nos limites do nosso pensamento, levando-nos à fronteira da linguagem. E é exatamente aí, na fronteira da linguagem, que vive e palpita o discurso religioso.

Os paradoxos, os balbucios e o próprio silêncio do discurso cristão não têm sentido no centro, e sim nas fronteiras da linguagem. Quando dizemos que "Jesus morreu durante o período de Pôncio Pilatos", estamos nos movendo no centro da plataforma; quando dizemos que "Jesus morreu pela nossa salvação", estamos na periferia; mas, quando os evangelistas nos dizem que "Jesus ressuscitou dos mortos", então estamos na última fronteira. Nesse ponto, afloramos o limite e então o cristão grita a palavra "Deus". E deve gritá-la, deve arriscar-se ao contra-senso, se quiser que a vida *tenha algum sabor.* Em suma, a fé do cristão rompe o acinzentado de um mundo de "fatos" todos iguais e sem sentido e, com os seus paradoxos e as suas violências contra a linguagem "sensata" do centro da plataforma, custodia o sentido do mistério e aquela luz única que pode iluminar as trevas dos nossos dias.

Com efeito, vemos que o cosmos tornou-se caos e percebemos que nos aproximamos "sempre mais do momento em que a Terra não suportará mais uma vida vivida tão estupidamente como insistimos em fazer hoje. A década de 70 nos adverte sobre a precariedade da condição humana. Nela podemos ler a frase *'Memento mori'* ": é o que escreve Van Buren em *Teologia hoje,* de 1974. "A condição humana é condição de indigência ontológica. A humanidade não é absoluta: pode desaparecer inteiramente. É nessa situação que a teologia deve dizer palavras de libertação e esperança. Esperança e libertação que, embora solidarizando-se com a libertação da mulher, com a libertação dos negros ou com a

libertação dos oprimidos, sejam bem mais radicais do que elas, no sentido de que estamos em condições de anunciar um sentido de vida que não pode ser construído de outro modo. Desse modo, a *teologia* será "serviço da palavra de Deus".

E, como o teólogo é incapaz de falar do que é totalmente transcendente, então o seu esforço se transforma em cristologia. Pergunta-se van Buren: quem nos libertará deste corpo mortal? Ou seja, quem poderá dar um sentido à aventura da humanidade sobre a face da terra, humanidade finita em sua inteireza? E ele próprio responde: "Não serão os homens, certamente. Não serão os movimentos de libertação, ainda que seja impossível não ser solidário com todos os que gritam a sua raiva e a sua frustração pelos horrores que estamos fazendo (...). Somente o que é impossível e incoerente, empiricamente insignificante e irrelevante, pode libertar: somente o Deus que é graça. É isso o que todos nós devemos recordar, se deve haver para nós uma teologia hoje".

4. A teologia da esperança

4.1. J. Moltmann e a contradição entre "esperança" e "experiência"

Se a teologia da morte de Deus é a teologia que corresponde e usa as categorias típicas da filosofia empirista e analítica anglo-americana, a teologia da esperança corresponde à filosofia hegeliano-marxista do continente europeu: essencialmente, ela pretende responder ao desafio marxista, permanecendo sobretudo em estreito contato com a obra de Ernst Bloch, em cujo *O princípio esperança* Jürgen Moltmann e, com ele, muitos outros teólogos da esperança viram o instrumento hermenêutico adequado para a interpretação da Revelação harmônica e compreensível para os homens de nossos dias. Como diria outro teólogo da esperança, Wolfhardt Pannenberg, foi o marxista Ernst Bloch que "nos ensinou a compreender novamente a força maravilhosa de um futuro ainda aberto e da esperança, que nela se baseia, para a vida e o pensamento do homem".

O fundador da teologia da esperança foi o teólogo protestante alemão Jürgen Moltmann (nascido em Hamburgo em 1926, professor de teologia sistemática em Bonn). Em seu trabalho fundamental *Teologia da esperança* (1964), Moltmann parte da escatologia, isto é, da promessa divina daquelas "realidades últimas" que dão sentido à história e iluminam a vida presente, relativizando todos os seus resultados à luz da promessa do "futuro".

Afirma Moltmann que a teologia cristã "tem um único problema verdadeiro, que lhe é imposto por seu próprio objeto e que, através

dela, é proposto para a humanidade e para o pensamento humano: o problema do futuro". E isso pelo fato de que "o elemento escatológico não é um dos componentes do cristianismo, mas, em sentido absoluto, é o trâmite da fé cristã, é a nota pela qual todo o resto se afina, é a aurora do esperado novo dia, que ilumina todas as coisas com a sua luz. Com efeito, a fé cristã vive da ressurreição de Cristo crucificado e se projeta na direção das promessas do futuro universal de Cristo. A escatologia é a sofrida paixão suscitada pelo Messias. Assim, ela não pode ser só uma parte da doutrina cristã. Ao contrário, toda a pregação cristã, toda a existência cristã e a própria Igreja em seu conjunto são caracterizadas por sua orientação escatológica".

Para a escatologia cristã, portanto, "o fato de que toda afirmação sobre o futuro se baseia na pessoa e na história de Jesus Cristo constitui a pedra de toque para distinguir os espíritos da escatologia dos espíritos da utopia". E, no que se refere ao mundo histórico, o que verdadeiramente conta é que, enquanto "a verdade das proposições doutrinárias decorre da possibilidade de verificar que elas correspondem à realidade existente, da qual se pode ter a experiência (...), as palavras de esperança da promessa (ao contrário) devem estar em contradição com a presente realidade empírica. Elas não são conseqüência de experiência, mas a condição para que novas experiências sejam possíveis. Elas não tendem a lançar luz sobre a realidade existente, senão sobre a realidade vindoura. Não pretendem dar uma imagem mental da realidade existente, porém levar essa realidade à mudança prometida e esperada. Não querem portar o véu da realidade, e sim portar o archote à sua frente. Desse modo, fazem da realidade um processo histórico (...). O presente e o futuro, a experiência e a esperança se contradizem reciprocamente na escatologia cristã, que, no entanto, não leva o homem a se conformar e se adequar à realidade situacional, mas o envolve no conflito entre esperança e experiência".

Por isso, continua ainda Moltmann, "a escatologia não pode vagar nas nuvens, porém formular suas afirmações de esperança em contradição com a experiência presente do sofrimento, do mal e da morte. Assim, é quase impossível desenvolver uma escatologia em si mesma. É muito mais importante mostrar que a esperança é o fundamento e o motor do pensamento teológico enquanto tal e introduzir a perspectiva escatológica nas afirmações teológicas sobre a revelação de Deus, a ressurreição de Cristo, a missão da fé e a história".

Todas essas reflexões sobre a esperança nada mais significam do que o fato "de que *quem tem essa esperança nunca poderá se adaptar às leis e às fatalidades inelutáveis desta terra*". Claro, "na vida cristã, a prioridade pertence à fé, mas o primado cabe à

esperança. Sem o conhecimento de Cristo, que se tem pela fé, a esperança se tornaria utopia suspensa no ar. Por meio da fé, o homem encontra o caminho da verdadeira vida, mas somente a esperança o mantém nele".

A esperança nas "realidades últimas", "escatológicas" ou "novíssimas" (o retorno de Cristo, a ressurreição dos mortos, a concretização do Reino, a nova criação de todas as coisas), para Moltmann, não é, portanto, a esperança de coisas que *se acrescentam à história* no "último dia". O significado da esperança nas "realidades últimas" é um significado *normativo* e *crítico* para cada dia da história: "Os nossos conceitos teológicos não se tornam juízos que encerram a realidade no que ela é, e sim antecipações que mostram à realidade as suas perspectivas e as suas futuras possibilidades. Os conceitos teológicos não imobilizam a realidade, ampliam-na, antecipando o seu ser futuro".

Em outros termos, o cristianismo é espera do Reino, da "verdadeira sociedade" que Deus prometeu. Por isso, "o cristão é aquele que mais do que ninguém deve viver em expectativa criadora". Em nome de Deus absoluto e perfeito, o cristão critica toda realidade humana que quer se impor como absoluta e substituir-se a Deus: "Toda vez que a fé se desenvolve em esperança, não produz quietude, porém inquietude, não produz paciência, e sim impaciência. Ela não acalma o coração inquieto, torna-se ela própria o coração inquieto do homem. Os que esperam em Cristo não podem suportar a realidade assim como ela é, sofrem em ter que submeter-se a ela e se põem a contraditá-la. Paz com Deus significa conflito com o mundo (...)."

4.2. W. Pannenberg: "a prioridade pertence à fé, mas o primado à esperança"

A ação da esperança cristã sobre o mundo histórico em sentido contestatório é concepção que também pode ser encontrada em Wolfhardt Pannenberg (nascido em Stétin em 1928, professor de teologia em Munique). Nos *Fundamentos da cristologia* (1964), embora centrando sua atenção no estudo do Cristo histórico como fundamento da fé cristã, Pannenberg já sustentava que a cristologia não se encerra no passado, mas se abre para o futuro.

Escreve ele: "É preciso ser claro sobre o que está em jogo quando discutimos sobre a verdade da espera apocalíptica de juízo futuro e da ressurreição dos mortos: encontramo-nos diante dos fundamentos da fé cristã. Sem o horizonte da espera apocalíptica, não conseguiremos compreender por que Jesus deveria ser a revelação final de Deus, por que Deus se teria manifestado nele e só nele. (...) Se esse horizonte desaparece, reduz-se a base da fé, a

cristologia torna-se mitologia e deixa de haver qualquer continuidade com Jesus e o testemunho dos apóstolos".

Como se pode bem ver, portanto, a cristologia de Pannenberg põe desde o início a esperança como o seu fulcro. E esse fato aparece em toda a sua explicitude no seu ensaio intitulado *O Deus da esperança* (1967). Afirma Pannenberg que o deus do teísmo tradicional é "um ser ao lado dos outros seres" e que, por isso, a crítica filosófica, de Nietzsche a Sartre, ataca *a finitude e o antropomorfismo* do Deus dos filósofos. Entretanto, essa crítica não ataca em nada o conceito bíblico de Deus, isto é, "o Deus das promessas, que leva a novo futuro na história, Deus do Reino futuro que cunhou a experiência do mundo e a situação humana".

Substancialmente, para Pannenberg, "se o *regnum venturum* for biblicamente caracterizado como reino de Deus, então teremos esse primado ontológico do futuro do reino sobre todo o real presente e também sobre o presente psíquico. Com efeito, biblicamente o ser de Deus e o ser do reino são idênticos, porque o ser de Deus é o seu poder".

Deus, portanto, é a *potência do futuro*. E, "seja como for, não é mais concebível um absoluto em forma de realidade presente, pelo fato de que tudo o que existe já é e, em princípio, pode ser superado". Estamos, pois, às voltas com um Deus e "com um futuro como o seu modo de ser constitutivo"; por isso, não podemos voltar à concepção do teísmo tradicional, do Deus afastado da história humana, posto que não se podem isolar as manifestações de Deus do próprio Deus. Escreve Pannenberg: "O Deus da Bíblia é Deus somente enquanto se revela como Deus: ele não seria Deus do universo se não fosse senhor do universo. Ora, para a expectativa de Israel e do Novo Testamento, essa senhoria é coisa do futuro (...). E, como potência do futuro, o Deus da Bíblia é e será superior a todo discurso sobre ele, já tendo superado todo conceito de Deus".

O importante, continua Pannenberg, é que *"a potência do futuro tem precisamente a característica de libertar o homem dos laços do presente para o seu futuro e para a sua liberdade.* Somente a potência do futuro pode ser objeto da esperança e da fé. Porque o futuro produz as forças aptas a superá-lo". Em substância, na opinião de Pannenberg, "a fé diz respeito ao futuro. E, em sua essência, o futuro é confiança: a confiança volta-se essencialmente para o futuro, sendo justificada ou frustrada pelo futuro. Mas não se tem confiança cegamente e sim com base em algo de tangível no qual consideramos poder confiar. A verdadeira fé não é cega credulidade. Os profetas puderam conclamar Israel a ter confiança nas promessas de Javé porque Israel já havia experimentado, durante longa história, que podia confiar nesse seu Deus. E o cristão empenha a sua confiança, a sua vida e o seu futuro pelo fato de que Deus se revelou na sorte de Jesus".

Desse modo, o cristão torna-se partícipe da glória de Deus "somente se deixar atrás de si o que já é e o que encontra como condição do seu mundo, não através da fuga do mundo, e sim através da mudança ativa do mundo, que é expressão do amor divino, do poder do seu futuro sobre o presente, através da sua mudança para a glória de Deus".

4.3. Johannes B. Metz: a teologia da esperança como teologia política

No âmbito católico, foi Johannes B. Metz (nascido em 1928; professor de teologia fundamental na Universidade de Münster) quem se empenhou na elaboração da *teologia da esperança,* que nele, depois, adquiriu a fisionomia de uma *teologia política.* Autor de *Sobre a teologia do mundo* (1968) e de *O futuro da esperança* (1970), aberto ao diálogo e influenciado por Rahner, mas também por Ernst Bloch e pela Escola de Francoforte, Metz sustenta que, se a velha metafísica (privada de autêntica dimensão do futuro) é inadequada como instrumento de interpretação da Revelação, também são inadequadas as concepções existencialistas e personalistas de que se valeram muitos teólogos contemporâneos. E essas concepções são inadequadas porque privatizam a mensagem cristã, reduzem "a prática da fé à decisão privada do indivíduo, afastado do mundo" e, desse modo, nada mais vêem na realidade sociopolítica do que "uma realidade negligenciável". Segundo Metz, essa interpretação é equivocada pela simples razão de que no cristianismo não existe salvação privada: "A proclamação dessa salvação arrastou Jesus para um conflito mortal com os poderes públicos de sua época. Sua cruz não foi erguida no 'privatissimum' do espaço individual e tampouco no 'sanctissimum' do espaço unicamente religioso, mas, além das barreiras protetoras do privado e fora do recinto puramente religioso, ela se estende para 'fora', segundo a fórmula da *Epístola aos Hebreus.* O véu do Templo rasgou-se para sempre". A mensagem cristã não se deixa privatizar porque "as promessas escatológicas da tradição bíblica — liberdade, paz, justiça, reconciliação — não se deixam privatizar. Elas nos remetem necessária e incessantemente à nossa responsabilidade social".

Na opinião de Metz, nem a velha metafísica nem o existencialismo contemporâneo conseguem pôr o homem em contato com a Revelação, porque se trata de duas concepções filosóficas incapazes de interpretar o homem contemporâneo e o mundo hodierno. Frisa Metz que o homem moderno compreende o mundo como "fundamentalmente orientado para o futuro", entendido como *autêntica novidade* de uma história que não se repete ciclicamente nem contém o futuro já encastoado em seu passado.

Conseqüentemente, é Bloch, com sua *filosofia da esperança,* que, enquanto entende o homem moderno, por um lado, oferece os melhores instrumentos de interpretação capazes de tornar o Evangelho compreensível para os homens de nossos dias, por outro lado.

E é precisamente assumindo a "esperança" como centro de sua perspectiva que a Igreja, "portadora da memória subversiva da liberdade", pode exercer função crítica sobre o mundo e, ao mesmo tempo, lançar propostas construtivas. A Igreja deve proclamar incessantemente "a promessa escatológica de Deus" diante dos sistemas políticos que tentam bloquear a história e proibir o fruto do homem: "Com a sua 'promessa escatológica', diante de toda concepção abstrata do progresso e de todo ideal humanista abstrato, a Igreja faz cair por terra as tentativas de considerar o indivíduo vivo no momento atual como material ou meio de construção de futuro tecnológico inteiramente planificado".

A esperança no futuro prometido por Deus transforma-se na defesa do indivíduo e em crítica incessante aos sistemas totalitários. Mas a crítica não basta. E a Igreja não pode se contentar em criticar o mundo. Ao contrário, ela o critica porque considera ser partícipe das promessas escatológicas do amor, da justiça e da paz, que ela deve tentar realizar não de modo intimista e privatizado, e sim na dimensão pública, isto é, politicamente: "Nós somos os operários que constroem esse futuro e não os simples intérpretes desse futuro". É por isso que o amor deve ser entendido como "decidida e incondicional tomada de posição em favor da justiça, da liberdade e da paz 'para os outros' ".

4.4. E. Schillebeeckx: "Deus é aquele que virá"

O homem vive voltado para o futuro. O futuro é o seu interesse. Com efeito, ainda que viva mergulhado no presente e esteja marcado pelo passado, o homem não é de modo algum prisioneiro do passado e transcende continuamente o seu próprio tempo, como testemunha o incessante desenvolvimento que ele imprime à filosofia e à arte e que realiza, por exemplo, na ciência e na tecnologia. Essa é a orientação do nosso mundo e esse é o modo pelo qual o homem percebe a si mesmo e à sua história.

Então, sendo assim, escreve o teólogo católico Edward Schillebeeckx (dominicano, nascido em 1914 em Antuérpia; autor, entre outras obras, de *Deus e o homem, Revelação e Teologia, O mundo e a Igreja:* trata-se de livros que, a partir de 1964, reúnem ensaios e artigos publicados isoladamente), "a situação exige que falemos de Deus de modo muito *diferente* daquele que estávamos acostumados a falar no passado. E, se deixarmos de fazê-lo (...), o nosso testemunho e o nosso discurso sobre Deus serão recebidos pela maioria das pessoas com incredulidade".

Assim, para que o teólogo não se torne culpado da extinção da força da experiência religiosa em um mundo secularizado, deve reinterpretar o conceito de Deus. E, sendo dever, é também algo possível, já que não é difícil ver que, a cada estágio de desenvolvimento da humanidade e a cada cultura corresponde um modo específico de experimentar Deus. A teologia, diz Schillebeeckx, "é a fé do homem que pensa: é reflexão sobre a fé". Mas a fé não é a fé de homens que vivem fora da história e do tempo, não é a fé de todos e de ninguém, é a fé de homens que constroem o seu mundo e a sua cultura e, através dela, de quando em vez, vêem de modo diverso o mundo, a história e a si mesmos.

E a orientação para o futuro, que é a perspectiva característica com que o homem contemporâneo vê o mundo, a história e a si mesmo, nos leva a redescobrir a imagem de Deus que, profundamente bíblica, fôra ocultada posteriormente: "É a noção de Deus entendido como 'nosso futuro', o Deus que chega, 'aquele que vem'; não o 'todo outro', mas o 'todo novo' que é o nosso futuro, o Deus que, em Jesus Cristo, nos dá a possibilidade de fazer tudo novo".

Como afirma Schillebeeckx, essa categoria do devir e do futuro muda toda a teologia: "No passado, quando pensávamos na transcendência de Deus, a retroprojetávamos, para a eternidade concebida como passado feito eterno. Agora, a eternidade como projetada para a frente, não para o alto nem para o passado: Deus se encontra *à nossa frente,* no nosso futuro, porque ele transcende o presente e o passado". Em poucas palavras: não se trata de "olhar para trás na Bíblia, mas de olhar para a frente com a Bíblia, em direção a um futuro que foi confiado a nós para que o realizemos".

E essa realização implica que a teologia da esperança não se limite a reinterpretar a Escritura, mas se poste como força ativa, *crítica* e *propositiva,* em relação ao mundo e à história. Com efeito, "a mensagem cristã da expectativa cristã apresenta a estimulante possibilidade de superar constantemente as limitações da situação presente. Ela contém uma crítica permanente do estado atual: instituições seculares, estruturas sociais e a mentalidade que as guia (...); cria a firme convicção de que é possível a construção de mundo mais humano".

Precisamente por isso, a teologia da esperança tem o dever de se erguer como defesa da pessoa humana contra todas as negações do indivíduo, provenham elas da direita ou da esquerda. Por outro lado, se a teologia da esperança é protesto que exerce contínua pressão contra a tentação de sufocar a pessoa na jaula das situações já dadas, ela também, "mediante a combinação de teologia e de análise científica de situação particular", desemboca em propostas positivas de planos sociais e políticos responsáveis e concretos. Esse o modo pelo qual "a mensagem evangélica torna-se diretamente relevante em questões sociais e políticas".

Capítulo XXIX

A NEO-ESCOLÁSTICA

1. A encíclica *Aeterni Patris* e a filosofia neo-escolástica

Filosofia neo-escolástica e *filosofia cristã*, note-se bem, não são a mesma coisa. O Ocidente filosofou dentro do cristianismo durante dois milênios. E, de Agostinho a Barth, Rahner ou Mounier, o leque das filosofias cristãs, isto é, dos sistemas filosóficos que derivam do cristianismo e/ou o abrigam é bastante amplo. A filosofia neo-escolástica (e aquele seu aspecto específico que é o neotomismo) é filosofia cristã, mas filosofia que escolhe um "pensamento cristão" já construído na Idade Média, confronta-o com o pensamento contemporâneo, explicita potencialidades suas que não se expressaram e utiliza os seus conceitos para interpretar e falar das "verdades de fé", para estabelecer os "preambula fidei" (como as provas da existência de Deus), para compreender a *essência* do homem ou até a *racionalidade* das normas morais, todas coisas que, na opinião dos neo-escolásticos, seriam descobríveis pela razão humana e não puras verdades de fé. Para os neo-escolásticos, claro, a fé dá o essencial: somente ela "salva". Mas a razão não é indiferente para a fé e a "philosophia" se configura como "ancilla theologiae".

São múltiplas as razões que levaram ao renascimento do pensamento escolástico. Os pensadores neo-escolásticos reagiram ao racionalismo de origem iluminista, ao imanentismo idealista e ao materialismo positivista, opuseram-se aos aspectos para eles sempre mais inquietantes do liberalismo político, isto é, ao laicismo e à secularização, e procuraram enfrentar as correntes culturais

européias, sempre mais contrárias ao dado revelado e à teologia cristã.

O retorno da escolástica se insere num quadro de fenômenos como o da nova valorização da Idade Média, o das lutas em defesa da independência política do papado, o das novas preocupações pastorais da Igreja católica diante do eclipse do sagrado, o da defesa do próprio conceito de autoridade, posto em crise por toda a época moderna, e o da reivindicação do tradicional equilíbrio entre razão e fé no interior do pensamento cristão.

Duas encíclicas pontifícias acompanharam o movimento neo-escolástico: a *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879) e a *Pascendi* de Pio X (1907). A encíclica leonina teve a função de reagir à atonia dos católicos diante do vivaz dinamismo laico (científico, cultural, industrial, imperialista) da Europa da segunda metade do século XIX. A encíclica *Pascendi* foi uma drástica condenação do movimento modernista, isto é, daquela "cultura" de católicos que pretendiam adotar as correntes de pensamento mais atuais a fim de criar uma nova teologia.

Pio X viu no modernismo a síntese de todas as heresias e tentou cortar a "erva daninha" pela raiz. Desse modo, indubitavelmente, favoreceu o movimento neo-escolástico, mas tornou difícil o diálogo com a cultura contemporânea. Podemos ler na encíclica de 1907: "Portanto, no que se refere aos estudos, a primeira coisa é que queremos e ordenamos firmemente que se ponha a filosofia escolástica como base dos estudos sagrados. O que importa antes de mais nada é que por filosofia escolástica, que ordenamos seja seguida, deva-se entender precipuamente a filosofia de santo Tomás de Aquino". A clareza extrema dessas palavras provinha de grande preocupação pastoral, mas a encíclica também reagia energicamente às concepções modernistas.

Leão XIII, ao contrário, havia dado indicações mais sutis: elogiara santo Tomás porque "distinguiu como convém a razão da fé, mas, estreitando amigavelmente uma à outra, de ambas conservou íntegros os direitos e intacta a dignidade". Ademais, Leão XIII sugeria que se buscasse a sabedoria de Tomás, suas próprias fontes, para evitar os repensamentos dos seguidores do Doutor Angélico, repensamentos nem sempre oportunos e nem sempre esclarecedores. E, por fim, o Papa alertava contra a excessiva sutileza dos filósofos escolásticos e contra todas as teorias medievais que fossem *claramente superadas*.

Assim, parece clara a posição diferente de Leão XIII e de Pio X em relação à neo-escolástica: o primeiro está mais atento à historicidade do pensamento tomista e usa de reservas e cautelas ao aconselhá-lo; o segundo, em situação diversa, considerada "perigosa", deixa de lado distinções e reservas, mostrando-se muito mais decidido e até drástico.

Os resultados das encíclias papais foram diferentes nas várias nações católicas. Na *Itália,* o movimento neo-escolástico, bastante promissor (com V. B. Buzzetti [1777-1824], G. Sanseverino [1811-1865], L. Taparelli [1793-1862] e outros) antes das encíclicas, tornou-se depois morno e menos original, de modo que a cultura dos católicos italianos permaneceu caracterizada mais por questões e problemas políticos do que por especulações e controvérsias filosóficas e teológicas. Na *Bélgica*, graças ao cardeal Mercier e à Universidade de Lovaina, teve-se rica escola de filosofia neo-escolástica, não sem aspectos criativos. Na *França,* em muitos institutos católicos (em Lião, Tolosa etc., mas sobretudo em Paris), eminentes estudiosos conseguiram fazer reviver o pensamento medieval, de modo que os católicos franceses logo puderam se orgulhar de nomes de grande fama, como J. Maritain e É. Gilson. Na *Alemanha,* embora constituído por prestigiosos intelectuais (J. Kluetgen, M. Grabmann e outros), o movimento neo-escolástico teve menor ressonância, comprimido e isolado no interior de grande tradição filosófica que percorria outros caminhos.

2. A neo-escolástica: na *Humani Generis*, no Concílio Vaticano II e em um discurso de João Paulo II

Em tempos mais próximos a nós, mas não distante da posição da *Pascendi*, apareceu a encíclica *Humani Generis* (1950), de Pio XII. Também nesse documento pontifício podemos ler indicações precisas em favor da filosofia escolástica, que não é considerada "como grande monumento, sim, mas arqueológico", mas como sadia filosofia, "patrimônio herdado das anteriores eras cristãs e que possui autoridade mais elevada, porque o próprio Magistério da Igreja pôs os seus princípios e as suas principais afirmações em confronto com a verdade revelada".

Pio XII (cujo pontificado foi de 1939 a 1958) considerava que, para os crentes, não havia a liberdade de abandonar os princípios e as principais afirmações de sã filosofia, como, por exemplo, "os inabaláveis princípios da metafísica, isto é, de razão suficiente, de causalidade e de finalidade". E essa sã filosofia, segundo a experiência de muitos séculos, se identificaria com o pensamento de santo Tomás, rico de método eficaz, bem fundamentado e bem harmonizado com os dados da Revelação divina. Pio XII expressou a mais profunda motivação de seu chamado à sã filosofia quando acrescentou que o seu dever também era o "de vigiar sobre as próprias ciências filosóficas para que aos dogmas católicos não advenha algum dano de opiniões incorretas".

O recente Concílio Vaticano II (1962-1965) não enfrentou *diretamente* o problema de uma filosofia inspirada no cristianismo, mas ofereceu aos pensadores cristãos de todo o mundo novos espaços de pesquisa e diálogo, favorecendo uma atitude de grande atenção ao pensamento contemporâneo, juntamente com a fidelidade essencial à mensagem revelada. Afirmou o Concílio: "Que os fiéis vivam em estreita união com os homens de seu tempo e se esforcem por penetrar perfeitamente em seu modo de pensar e de sentir, de que a cultura é expressão. Que saibam harmonizar o conhecimento das novas ciências, das novas doutrinas e das mais recentes descobertas com a moral e o pensamento cristãos (...)" Em suma, *também* os pensadores neo-escolásticos são convidados a investigar e expressar as suas próprias teorias com liberdade e coragem, na intenção de elevar "a família humana a conceitos mais elevados do verdadeiro, do bem e do belo e a juízo universal de valor", sendo ao mesmo tempo chamados a entrar em diálogo com as diversas formas de cultura, porque a Igreja é chamada a estabelecer profunda relação com as diferentes culturas para difundir e explicar a mensagem cristã.

Depois do Concílio, temos um famoso discurso de João Paulo II por ocasião do centenário da encíclica *Aeterni Patris* (1979), que reafirma a preferência da Igreja católica pelo tomismo. Entretanto, afirma ele que o pensamento tomista não compromete "a justa pluralidade das culturas", precisamente porque é a filosofia do ser, estando, portanto, aberta para toda a realidade, sem reduções, sem unilateralidade, sem possibilidade de absolutizar elementos relativos. Na linha do Concílio, o Papa considera o tomismo como uma filosofia em diálogo com as correntes filosóficas contemporâneas, "parceiras dignas de atenção e respeito". Segundo João Paulo II, as filosofias contemporâneas são úteis para analisar o ser humano e o seu lugar no mundo: nesse sentido, são "aliadas naturais" de uma metafísica medieval mais atenta à grande sistemática, caracterizada pela visão orgânica de toda a experiência. Para ele, o próprio santo Tomás representa um testemunho dessa abertura para todas as contribuições genuínas do pensamento, pois afirmou que "ne respicias a quo sed quod dicitur", ou seja, "não olhes para quem fala, mas sim para aquilo que diz".

3. O cardeal Mercier e a neo-escolástica em Lovaina

O sacerdote belga Desiré Mercier (1851-1926) cedo percebeu que a cultura eclesiástica, fragmentária e por vezes caótica, não bastava para enfrentar a imperante filosofia positivista e o ainda influente sistema idealista: ao contrário, era preciso opor *sistema*

a *sistema*. E encontrou nos primeiros neo-escolásticos italianos e alemães a indicação justa para retomar um sistema filosófico completo de inspiração cristã. Conseqüentemente, entregou-se com entusiasmo ao estudo do tomismo.

Nesse meio tempo, Leão XIII chamou por algum tempo a Roma o jovem e premissor filósofo belga, apostando em sua cultura e em sua capacidade organizativa para defender o neotomismo. Depois, voltando à Bélgica, Mercier conseguiu implantar junto à Universidade de Lovaina a mais florescente escola européia de neo-escolástica. Em 1894, fundou também a "Révue Néo-scolastique de Philosophie". E formou numerosos alunos, capazes de suceder-lhe no ensino junto ao *Institut Supérieur de Philosophie* (D. Nys, M. de Wulf, L. de Raeymaeker e outros). Outro prestigioso pensador neo-escolástico foi Joseph Maréchal (1878-1944), que, em *O ponto de partida da metafísica* (5 vols., 1926), procurou superar a posição kantiana através de uma crítica que nasce do interior das próprias concepções de Kant.

O núcleo central do pensamento de Mercier foi a *criteriologia:* esse foi o nome dado por Mercier à gnosiologia. E *Criteriologia geral* (1899) foi a sua maior obra, na qual é forte o confronto com a filosofia moderna, sobretudo com Kant. O filósofo belga considera que o problema da *verdade* constitui a questão mais candente da pesquisa filosófica e que, portanto, é preciso absolutamente encontrar o *critério* para distinguir a verdade do erro. Com efeito, o que importa é "investigar se o espírito humano é capaz de verdade". A verdade, de qualquer modo, reside no juízo, isto é, em ver "a identidade entre o sujeito e o predicado de um juízo, entre um sujeito atualmente apreendido e um dado abstrato já conhecido antes".

Era isso o que escrevia Mercier em um difundido manual de filosofia elaborado para os liceus. A verdade, portanto, devia ser considerada como a relação entre os dois termos do juízo. Mas, nesse ponto, surgia forçosamente uma pergunta: quem nos garante que os termos do juízo estão em adequada correspondência com as coisas? A resposta de Mercier é a seguinte: "O objeto das formas inteligíveis está contido nas formas sensíveis, das quais em princípio ele foi tirado e às quais é presentemente aplicado pelo ato do juízo. Ora, o objeto das formas sensíveis é dotado de realidade. Assim, as formas inteligíveis também são realidades objetivas". Em suma, a experiência dos fatos sensíveis, quando repetida, ou seja, quando verificada, nos permite alcançar a forma inteligível das coisas e nos dá suficiente garantia de objetividade.

Desse modo, Mercier professava o realismo gnosiológico, a teoria da abstração, o método da indução. Assim, ele se colocou no extremo oposto a Descartes e a grande parte do pensamento

moderno, centrado na análise do sujeito cognoscente. E considerava estar dando um sólido fundamento às ciências experimentais, libertando-as da incerta gnosiologia positivista. Com efeito, segundo Mercier, os positivistas eram maus defensores da ciência, porque restringiam todo o nosso conhecimento unicamente à experiência sensível e, assim, podiam no máximo garantir certezas simples — como, com efeito, são todas as experiências sensíveis — e não conceitos universais e teorias gerais.

Diante dessas verdades de *ordem real,* Mercier analisa também as proposições de *ordem ideal.* E, nesse ponto, ele se mostra alinhado com o pensamento contemporâneo mais avançado. As proposições de ordem ideal são *juízos analíticos:* nelas, existe identidade entre sujeito e predicado, no sentido de que há "pertença objetiva do predicado ao sujeito". Contra Kant, Mercier mostra que os juízos matemáticos são juízos analíticos (que, porém, ampliam o nosso conhecimento). E afirma também que as *assertivas metafísicas,* como o princípio de causalidade, são assertivas analíticas. Quando estabelecemos o princípio pelo qual "a existência do que é contingente exige uma causa", somos forçados à concordância, já que nesse princípio existe identidade entre sujeito e objeto (com efeito, "contingente" é o que exige uma causa, razão por que o princípio torna-se o seguinte: "o que exige uma causa, exige uma causa").

Com base nesses fundamentos gnosiológicos, Mercier desenvolveu as outras teses típicas da neo-escolástica, como a distinção entre matéria e forma e entre potência e ato; a alma como forma do corpo; as provas da existência de Deus extraídas do movimento, da série de causas etc. Entretanto, o filósofo belga perguntava-se, não retoricamente: "Para quem queremos filosofar, se não para os homens do nosso tempo? E com que objetivo filosofamos senão para propor uma solução para as dúvidas que assaltam os nossos contemporâneos?"

Assim, a filosofia tomista não deve ser considerada como dissecação histórica de pensamentos mortos. A filosofia tomista é filosofia viva e válida, ainda que, para Mercier, o sistema tomista não devesse ser visto como irreformável. Escreve ele: "Não há nenhum filósofo católico que não esteja pronto a sacrificar 'uma idéia com muitos séculos de idade' no momento em que ela estivesse em aberta contradição com fato observado".

Por isso, Mercier propôs o confronto das teses escolásticas com todas as ciências mais florescentes do seu tempo — biologia, psicologia etc. — para "rejuvenescer a filosofia escolástica com felizes conquistas". Esse rejuvenescimento do tomismo foi manifestado por Mercier também pelo uso da língua francesa, ao invés do latim, em suas aulas em Lovaina. Naturalmente, considerados

os tempos, essa novidade não foi apreciada positivamente por todos, assim como nem todos os neo-escolásticos aceitaram as teses criteriológicas mercierianas (Gilson, Masnovo e outros viram nelas excessivas concessões à dominante "filosofia do sujeito"). Entretanto, a obra de Mercier continua sendo a contribuição mais corajosa e inteligente para o renascimento do pensamento tomista.

4. A neo-escolástica na França

4.1. Jacques Maritain: os "graus do saber" e o "humanismo integral"

Os jovens noivos Raissa e Jacques Maritain viveram um momento trágico de luta espiritual: insatisfeitos com a cultura oficial parisiense, tomados de angústia metafísica, dispostos a aceitar uma vida dolorosa, mas não uma vida absurda, decidiram-se por uma opção radical. Conta Raissa: "Durante uma tarde de verão, estávamos passeando, Jacques e eu, no Jardim Botânico, nome pleonástico de lugares solitários e fascinantes (...). Havíamos acabado de nos dizer naquele dia que, se a nossa natureza era tão desgraçada a ponto de possuir somente uma pseudo-inteligência, capaz de alcançar tudo, menos a verdade, se, julgando-se a si mesma, devia humilhar-se até esse ponto, então não podíamos sequer pensar nem agir dignamente (...). Antes de deixar o Jardim Botânico, tomamos uma decisão solene que nos devolveu a paz: não queríamos aceitar nenhuma máscara e nenhuma manobra dos grandes homens, adormecidos em sua falsa segurança (...). Decidimos, portanto, depositar confiança no incógnito ainda por algum tempo: estávamos por dar crédito à existência (...). E, se aquela experiência não tivesse êxito, a solução teria sido o suicídio: o suicídio, antes que os anos houvessem acumulado o seu pó, antes que as nossas jovens forças se houvessem consumido. Se não fosse possível viver conforme a verdade, queríamos morrer com uma rejeição livre".

O episódio do Jardim Botânico de Paris mostra a extrema sinceridade com que Jacques Maritain (1882-1973) enfrentou os problemas filosóficos, a desilusão provocada pelas proposições especulativas dos positivistas, o início daquele caminho de conversão em que Bergson e Léon Bloy tiveram papel tão importante.

Maritain é o filósofo francês mais conhecido dentre os que repropõem o tomismo para resolver os problemas característicos de nossa época. O lema que sintetiza o seu pensamento é "distinguir para unir" (a sua obra principal intitula-se precisamente *Distinguir para unir: os graus do saber*, 1932), porque o ser abrange toda

a realidade, mas é analógico e, portanto, permite a unidade do todo juntamente com a distinção das partes. A analogia é a lei da semelhança entre os diversos seres, lei que permite não naufragar diante da ilimitada variedade presente no universo e, por outro lado, não pretende unificar todas as coisas em unidade indistinta e enganosa.

Em outras palavras, a analogia permitiria à razão a suprema empresa de falar de toda a realidade, já que todos os seres são semelhantes, mas, por outro lado, não permite à razão confundir as naturezas diversas das coisas, porque todos os seres também são dessemelhantes. A analogia, portanto, é aquele modo de julgar a realidade que vê nos seres aspectos iguais e aspectos diversos. Para Maritain, conhecer não é permanecer aprisionado dentro do espetáculo de sua própria consciência, mas sim uma presença originária do ente ("conhecer é *tornar-se outro que não si mesmo", intencionalmente):* no conhecimento, a coisa está imediatamente presente para o sujeito cognoscente. E está presente não em adequação absoluta, mas sempre sob *algum aspecto.* Nós não conhecemos uma representação da coisa e sim "a própria coisa", mas "captada sob esta ou aquela sua determinação".

Inspirando-se nessa antiga ontologia aristotélica-tomista, Maritain apresenta estudos notáveis sobre três temas característicos de nossa cultura: a pedagogia (*Educação para a encruzilhada,* 1943), a arte (*Arte e escolástica,* 1920; *A intuição criativa na arte e na poesia,* 1953), a política (*Humanismo integral,* 1936). Para Maritain, a educação é uma sabedoria prática, que tende à formação da *pessoa.* A educação é uma arte ministerial que serve à natureza humana, para torná-la mais livre. A educação procura alcançar a plenitude pessoal e social, sendo, portanto, *formação para a vida democrática.* Os meios da educação não são a violência e a imposição, mas os valores humanistas e científicos e, sobretudo, a ação moral do próprio educador, que coopera com o educando: cooperação que é possível porque, mais uma vez, encontramos semelhança de natureza entre o educador e o educando.

Escreve Maritain: "A arte da educação deveria mais ser comparada com a arte da medicina. A medicina lida com o ser vivo, com o organismo que possui vitalidade interna e princípio interno de saúde (...). Em outros termos: a medicina é *ars cooperativa naturae,* arte ministerial, arte a serviço da natureza. E o mesmo se dá com a educação (...)" Disso, continua Maritain, deriva "que a atividade natural da inteligência daquele que aprende e a obra de guia intelectual daquele que ensina constituem ambos fatores dinâmicos da educação, mas o agente principal, o fator dinâmico primordial ou a força propulsora primeira, na educação, é o princípio vital imanente ao próprio sujeito a educar".

Jacques Maritain (1882-1973) é a figura de maior destaque da neo-escolástica do nosso século, tanto por razões teóricas como por razões sociais.

É essa a razão por que Maritain é inimigo declarado da chamada *educação com o bastão:* "Continua sendo verdadeiro que o bastão e o chicote são péssimos instrumentos de educação". Entretanto, ele também rejeita toda forma de permissivismo, afirmando que o educador "é causa eficiente e agente real — ainda que somente auxiliar e colaborador da natureza —, causa que verdadeiramente transmite e cujos dinamismos, autoridade moral e guia positiva são indispensáveis". Essencialmente, Maritain quer que o fruto da educação seja o homem *"que existe de bom grado"* por se sentir respeitado em sua personalidade, reconhecer-se inserido na comunidade humana sem ser esmagado e poder expressar o seu próprio desejo de verdade e sua própria tendência ao bem. Resumidamente, é isso o que ele pensa a respeito da educação.

No que se refere à arte, o pensamento estético de Maritain torna-se relevante quando se opõe às estéticas românticas. Segundo Maritain, a arte está *radicada no intelecto.* É por isso que a arte moderna tenta libertar-se inutilmente da razão. Como quer que seja, a razão que preside à arte não é a razão lógica e discursiva, mas a razão intuitiva, animada pela imaginação, vitalizada por fatores inconscientes e pré-conscientes da alma. Há razão e razão. E o poeta se qualifica pela razão criativa, que se assenhoreia de todos os tesouros da terra para alimentar a centelha de sua própria inspiração. Entretanto, para realizar o seu objeto de arte, o artista deve recorrer à razão conceitual e discursiva, mas essa razão deverá ter função secundária e instrumental.

Dando agora uma olhada às concepções políticas de Maritain, podemos ver que, em *Humanismo integral,* ele distingue Igreja e Estado como duas instituições de fins diversos, autônomas em seu próprio campo e inconfundíveis em sua natureza. Na Idade Média, também as instituições tinham caráter sacro. Hoje, isso não é mais possível. Desse modo, é necessário pensar nova civilização, um *humanismo integral,* no qual a inspiração cristã seja fator motivador e animador, mas onde as instituições laicas mantenham toda a sua *autonomia* própria.

Mais uma vez, encontramos aqui a unidade de duas realidades, Igreja e Estado, cooperando pela comunidade humana, mas em distinção muito clara das instituições. Apenas Deus constitui a fonte da soberania. Ele investe primeiro o povo, de modo que o Estado é instrumento nas mãos do povo para a realização dos fins sociais. A Igreja aprecia esses fins sociais e os serve, mas *ao seu modo.* E assim se precisa a idéia de "cidade laica vitalmente cristã" ou de "Estado laico cristãmente constituído", isto é, de "Estado no qual o profano e o temporal tenham plenamente a sua função e a sua dignidade de fim e de agente principal, mas não de fim último e de agente principal mais elevado".

Maritain considerava que a democracia devia rejeitar os maquiavelismos e propor a *questão moral:* "No processo de racionalização moral da vida política, os meios devem ser necessariamente morais. Para a democracia, o fim é tanto a justiça como a liberdade. Na democracia, o uso de meios incompatíveis com a justiça e a liberdade, por isso mesmo, seria uma operação de autodestruição". E, conseqüentemente, a justiça e o respeito aos valores morais não são indicadores de fraqueza. A força não é forte se for elevada a regra única da existência política: "Na realidade, a força só é decididamente forte se a norma suprema for a justiça, não a força". E o mal, a longo prazo, é incapaz de alcançar êxito. Segundo Maritain, a derrota das potências totalitárias na Segunda Guerra Mundial constitui o testemunho de que "o poder das nações que combatem pela liberdade também pode ser maior do que o poder das nações que combatem pela servidão".

Maritain acreditava profundamente na necessidade de *valores morais para sustentar o Estado* e, precisamente por isso, não queria que o Estado fosse considerado *soberano.* E nem mesmo o povo deve ser visto como soberano: "Deus é a fonte verdadeira da autoridade de que o povo reveste homens e órgãos, mas estes não são vicários de Deus. Eles são vicários do povo; por isso, não podem ser separados do povo por nenhuma qualidade essencial superior".

O filósofo francês era inimigo dos poderes absolutos e dos poderes supremos. Todos os poderes devem prestar contas de suas ações: não há poder sem responsabilidade. Há uma lei natural, não escrita, que todos devem respeitar. Pertence à lei natural "o direito do homem à existência, à liberdade pessoal e à obtenção da perfeição da vida moral". Os valores morais não dependem da hegemonia de um homem ou de uma classe, mas, ao contrário, julgam as ações de cada homem ou classe.

4.2. Étienne Gilson: por que não se pode cancelar o tomismo

Étienne Gilson (1884-1978) foi apreciado historiador da filosofia medieval e agudo intérprete do pensamento tomista. Sua obra mais conhecida é *O espírito da filosofia medieval* (1932), mas também foi muito apreciada *A filosofia na Idade Média, das origens até o fim do século XIV* (primeira edição, 1922; segunda edição muito ampliada, 1945). São muito apreciados também os estudos gilsonianos sobre Abelardo, Dante, são Boaventura e outros. Gilson chegou à especulação filosófica partindo de estudos de história moderna, já que a análise do pensamento cartesiano levou-o a se interessar pelas fontes medievais da filosofia moderna: por fim, chegando às teorias escolásticas, achou que o sistema tomista, mais que todos os outros, merecia atenção e adesão.

Segundo Gilson, santo Tomás descobriu a chave metafísica decisiva, desconhecida para Aristóteles: a distinção entre *essência* e *existência.* Aristóteles distinguiu potência e ato no devir e distinguiu matéria e forma no ser, mas não chegou a distinguir essência e existência. A isso chegou Tomás, porque a Revelação de um Deus *criador* permitiu-lhe pensar a natureza das coisas à espera de se tornarem existentes. Em outros termos, enquanto a filosofia grega vê em Deus aquele que dá forma à matéria, Tomás vê em Deus o criador, que não é simplesmente uma essência, um *aliquid,* mas o *esse* visto como *actus essendi.*

A distinção entre essência e existência constitui o âmago de uma visão de mundo dualista, perfeitamente harmonizável com as verdades cristãs. A essência é simplesmente a natureza de cada coisa, mas é como que inerte e vazia sem a intervenção do *actus essendi,* isto é, a existência entendida como concretização da essência. Como escreve Gilson em *A filosofia da Idade Média:* "Todo ser é algo que é. E, qualquer seja a natureza ou essência da coisa considerada, ela não inclui nunca a sua existência. Um homem, um cavalo ou uma árvore são seres reais, isto é, substâncias; nenhum deles é a existência mesma, mas apenas um homem que existe, um cavalo que existe ou uma árvore que existe. Assim, pode-se dizer que a essência de todo ser real é distinta de sua existência. E, a menos que suponhamos que aquilo que não existe, por si mesmo, possa se dar a existência, o que é absurdo, deve-se admitir que tudo aquilo cuja existência é diversa de sua natureza recebe de outro a sua existência".

Partindo dessa teoria e seguindo santo Tomás, Gilson chega à existência de Deus. Com efeito, todas as coisas que têm essência distinta da existência exigem uma Causa Primeira que exista em si mesma, isto é, um Ser cuja essência e existência sejam uma só coisa: "O que existe por meio de outro não pode ter outra causa primeira senão o que existe por si mesmo (...). É esse ser que nós chamamos Deus".

Pouco antes de morrer, Gilson escreveu um famoso opúsculo, intitulado *O ateísmo difícil* (publicado postumamente, 1979), onde ele reconhece que se pode chegar a Deus por muitos caminhos, inclusive não metafísicos. Destaca, porém, que o ocidental, quando fala de Deus, tem atrás de si vinte e quatro séculos de meditação e discussão, "que devemos ter a sabedoria de considerar". E conclui que, de sua parte, ele considera eficazes os caminhos metafísicos de santo Tomás.

Escreve com argúcia Gilson: "Hoje, o meu ponto de vista é este: enquanto o tomista permite deixar que cada qual chegue a Deus como melhor puder, alguns não nos querem permitir ir a Deus segundo o caminho que santo Tomás recomenda e que a Igreja prefere". Gilson vê nas posições antitomistas um perigoso

antiintelectualismo, que pode ser útil para a paz de alguns espíritos, mas que não faz as pazes com a própria sabedoria. De sua parte, Gilson considera ter dado contribuição generosa — e, ao mesmo tempo, ponderada — para a realização do antigo ideal escolástico do equilíbrio entre razão e fé.

5. A neo-escolástica na Universidade Católica de Milão

Um dos mais prestigiosos centros de estudos neo-escolásticos da Europa é o da Universidade Católica do Sagrado Coração, em Milão. Embora sendo médico e depois psicólogo de grande prestígio, mas não propriamente filósofo, o franciscano Agostinho Gemelli (1878-1959) foi quem criou as condições para a formação de uma escola filosófica de alto nível, fundando em 1909 a "Rivista di Filosofia Neoscolástica" e instituindo, em 1921, a Universidade Católica do Sagrado Coração.

Mas o verdadeiro teórico da neo-escolástica milanesa foi o Pe. Francisco Olgiati (1886-1962), ao qual logo se juntou Amato Masnovo (1880-1955). Seguiram-se filósofos agudos e mestres eficientes como G. Zamboni, U. A. Padovani, G. Bontadini, S. Vanni Rovighi e outros ainda. Em especial, deve-se dizer que devemos a Vanni-Rovighi toda uma série de estudos históricos (de alto nível e muito apreciados) sobre o pensamento medieval, sobre a filosofia contemporânea (basta recordar aqui os seus trabalhos sobre Husserl) e sobre a história da questão gnosiológica (*Gnosiologia,* 1963). E também não devemos esquecer que, com base nos penetrantes escritos teóricos de Bontadini (*Ensaio de uma metafísica da experiência,* 1938; *Do problematicismo à metafísica,* 1952; *Conversações de metafísica,* 2 vols., 1971), desenvolveram-se muitos grupos de discípulos, alguns dos quais, como E. Severino (que propõe o retorno integral a Parmênides), enveredaram por caminhos nos quais o mestre não se reconhece mais.

Olgiati foi válido neotomista e atento estudioso da problemática filosófica contemporânea, mas, diferentemente dos filósofos de Lovaina, foi muito mais crítico contra as teorias não harmonizáveis com o realismo clássico. Como mostra limpidamente Sofia Vanni-Rovighi, Olgiati estava convencido de "que toda filosofia era rigorosamente dedutível de uma tese fundamental, ou alma, como ele a chamava, e que, quando essa tese não era aceitável, nada era aceitável nessa filosofia. Daí certa rigidez ao avaliar os filósofos, que, no entanto, estudava com empenho".

Na realidade, Olgiati foi filósofo convicto do realismo clássico, considerando a especulação tomista como solidamente fundamen-

tada, equilibrada e insubstituível. Contra toda forma de fenomenismo ou de idealismo, achava que a concepção escolástica da realidade como ente conciliava os dados da realidade concreta, material e sensível com o mundo inteligível, espiritual e ideal. Em sua obra mais conhecida, que constitui a sua maior herança filosófica (*Os fundamentos da filosofia clássica*, 1950), ele escreveu que o realismo aristotélico-tomista, "longe de desprezar o mundo sensível, o considera como o ponto de partida para as mais altas especulações metafísicas (...). Desse modo, no fato se afirma a idéia que o transcende; no significado de cada ente se aninham os 'valores' de inteligibilidade (...); no seu próprio processo de libertação — do sentido ao intelecto, da necessidade à liberdade, do objeto ao sujeito —, este último conhece a sua natureza espiritual, livre, autoconsciente".

A filosofia apresentava-se para Olgiati como o mais elevado valor do espírito, desde que o sujeito cognoscente e o objeto conhecido fossem considerados como essências dotadas de ser, isto é, realidades independentes do modo como aparecem, dados corpóreos e inegáveis sobre os quais a inteligência indaga. Olgiati acreditava firmemente que estava travando o bom combate. Queria o retorno ao pensamento clássico-medieval não por desatenção para com a especulação moderna, mas para poder vê-la melhor. Para usar as suas próprias palavras, ele retornou aos maiores pensadores da Antigüidade para reconhecer as autênticas "luzes que a especulação moderna soube acender".

A. Masnovo, neotomista atento também para o pensamento agostiniano, foi pesquisador agudo do pensamento medieval. Sua obra *De Guilherme de Auvergne a santo Tomás de Aquino* (3 vols., 1930-1945) continua até hoje modelo de historiografia filosófica medieval. Como Olgiati, considerou a filosofia prestigioso instrumento de formação, capaz de abrir para cada homem o caminho de ideais dignos de serem vividos.

Masnovo destacou a estreita relação entre filosofia e vida, considerando que o pensamento brota espontaneamente do pensamento filosófico. A vida apresenta-se para o filósofo como devir que necessita encontrar o próprio fundamento em Deus: "Poder-se-à pensar que um devir tão breve, tão incerto, tão exposto aos contrastes e tão afastado de ocupações materiais, ademais indispensáveis, possa fornecer o único caminho, o caminho comum, para a solução do problema da vida que recai sobre todos, a todo momento, com o próprio uso da razão?"

Segundo Masnovo, cada aspecto da realidade finita recorda o princípio aristotélico-tomista segundo o qual "omne quod movetur ab alio movetur", princípio que Masnovo traduziu do seguinte modo: "Aquilo que se torna não tem em si a razão do seu devir". Na

opinião de Masnovo, esse princípio não pode ser negado sem contradição e, no entanto, ele não é puramente analítico. Seja como for, ele implica muitas outras afirmações metafísicas, como o princípio da causalidade e as distinções entre potência e ato, matéria e forma etc., isto é, todas as categorias fundamentais da neo-escolástica, que Masnovo pretendia utilizar para ajudar a resolver o problema da vida: a precariedade do devir devia desembocar na acolhida de um Deus transcendental e fim de tudo.

Como Masnovo escreveu em sua obra várias vezes editada *A filosofia rumo à religião* (1936), não podemos viver ao acaso, não podemos nos refugiar no desprezo ou no estetismo, não podemos nos contentar em ser impelidos por outros. É preciso resolver o problema da vida, porque esse é o verdadeiro motivo pelo qual nos propomos o problema do universo. Ora, o Eu, precisamente o Eu que se torna questão para si mesmo, não constitui resposta válida, porque não é identificável com o Incausado e o Absoluto.

É preciso encontrar uma razão válida para viver, pois não bastam as razões que remetem a outras razões. Ora, princípio metafísico de Causa nos leva a encontrar um Ser Incriado e Absoluto. E esse ser é Deus, que põe fim a toda coisa e que dá motivação válida a toda existência: “Ele, só ele é o último fim de direito de mim e de toda coisa, norma suprema de mim e de toda coisa”. A neo-escolástica encontra nessa aberta confissão de um de seus maiores expoentes a verdadeira e profunda razão do seu próprio constituir-se.

Décima segunda parte

O MARXISMO DEPOIS DE MARX E A ESCOLA DE FRANCOFORTE

"Todo ser finito — e a humanidade é finita — que se pavoneia como valor último, supremo e único torna-se ídolo, que tem sede de sacrifícios de sangue."

Max Horkheimer

"Nem mesmo o advento definitivo da liberdade pode redimir os que morreram sofrendo."

Herbert Marcuse

"O que importa é aprender a pensar."

Ernst Bloch

Lênin (1870-1924) foi o guia teórico e prático da "Revolução de Outubro".

Capítulo XXX

O MARXISMO DEPOIS DE MARX

1. A Primeira, a Segunda e a Terceira Internacional

A *Primeira Internacional* fôra fundada por Marx em 1864. Depois do insucesso da *Comuna de Paris,* ela entrou em crise e, de fato, cessou de existir depois do Congresso de Haia (2-7 de setembro de 1872), ainda que, oficialmente, só tenha cessado suas atividades com o Congresso de Filadélfia de 1876.

Com a *Segunda Internacional* (1889-1917), a função de guia do movimento operário internacional foi assumida pela social-democracia alemã, cujo ideólogo reconhecido é Karl Kautsky. No primeiro congresso da Segunda Internacional, que se realizou em Bruxelas em agosto de 1891, foram apresentadas propostas para alcançar objetivos como a jornada de trabalho de oito horas, adequada legislação trabalhista ou da luta pela paz que deveria ser desenvolvida pelos partidos socialistas.

No Congresso de Londres de 1896, a Internacional decidiu expulsar os anarquistas da organização e, no Congresso de Amsterdão (1904), foi o revisionismo (Bernstein) a ser condenado. Esse foi um momento central da história do socialismo, já que assinala um dos primeiros atos do confronto que não mais cessaria entre a alma reformista e a alma totalitária do movimento operário que se reconhece na "tradição" marxista.

Outro congresso de grande relevo foi o Sexto Congresso, que se realizou em Estugarda em agosto de 1907, no qual, depois da falência da revolução russa de 1905, foram discutidos os problemas do militarismo e do colonialismo, a questão da greve geral e o problema da atitude que os partidos socialistas deveriam assumir

diante de eventual conflito. A propósito deste último ponto, aprovou-se uma decisão que comprometia os partidos socialistas, diante da ameaça de guerra, a procurar impedi-la por todos os meios e, se a guerra se desencadeasse, a interferir com o objetivo de fazê-la terminar o mais rápido possível.

Entretanto, com a aproximação da Guerra de 1914/1918, a Segunda Internacional comprovou suas fraquezas, visto que os partidos socialistas foram incapazes de pôr a solidariedade de classe entre os trabalhadores dos diversos países acima dos "interesses" nacionais. E a guerra explodiu também com a aprovação ou, pelo menos, com a neutralidade de muitos partidos socialistas. A isso devem-se debitar as razões do fim (1917) da Segunda Internacional. Depois em 1919, houve a repressão desencadeada pelo partido social democrata alemão, então no governo, contra a revolução armada da esquerda socialista, liderada por Karl Liebknecht e Rosa de Luxemburgo.

Até aí, a evolução do ponto de vista político. Na perspectiva da história das idéias, a Segunda Internacional apresenta interpretações do marxismo que, enquanto se distanciam dos temas hegelianos do próprio marxismo, lêem essa doutrina através das categorias do positivismo e/ou através do ponto de vista da teoria evolucionista ou então tentam "revê-lo" e "revisá-lo" a partir da perspectiva e por meio dos instrumentos conceituais do neokantismo.

Com o nascimento da Terceira Internacional (fundada em 1919, tendo como partido-guia o Partido Bolchevique, que liderou a revolução vitoriosa na Rússia), procurou-se superar essas orientações de interpretação com a releitura de Marx efetuada na ótica de Hegel. A conseqüência foi que a temática da *dialética* voltou ao primeiro plano, em luta renhida contra as infiltrações positivistas, darwinianas, neokantianas e empiriocriticistas na "genuína" tradição hegeliano-marxista.

O advento do nazismo e do fascismo, a Segunda Guerra Mundial, a posterior divisão política do mundo em dois blocos (pacto de Yalta) e as mais recentes vicissitudes sociopolíticas, como veremos, assinalariam o desenvolvimento do pensamento marxista nestas últimas décadas.

2. O "revisionismo" do "reformista" Eduard Bernstein

2.1. As razões da falência do marxismo

O reformismo já aparecera no interior do movimento operário social democrático desde quando se constituíra. E havia provocado

a crítica raivosa de Marx e Engels. Entretanto, após a morte de Marx e Engels, tem-se o desenvolvimento propriamente dito do reformismo com Eduard Bernstein (1850-1932). Depois de algumas experiências políticas efetuadas no âmbito da democracia social, Bernstein emigra para Londres em 1888, onde viveu em estreita amizade com Engels até a morte deste, em 1895. E foi a Bernstein e não a Kautsky que Engels confiou a edição de suas obras póstumas.

Bernstein só pôde voltar à Alemanha em 1901. Mas, nesse meio tempo, sua permanência na Inglaterra indubitavelmente influíra em seu amadurecimento político e filosófico. Tanto é verdade que, entre 1896 e 1898, em uma série de artigos publicados em "Novo Tempo" *("Die Neue Zeit"),* ele criticou a *ortodoxia* marxista aceita sem discussão pelo partido socialdemocrata e se alinhou em defesa da *política reformista* que os sociaisdemocratas já praticavam há tempos.

O trabalho no qual Bernstein articulou de modo sistemático o seu *"reformismo"* foi *Os pressupostos do socialismo e as tarefas da democracia social* (1889). As suas concepções reformistas, que "reviam" e corrigiam teses centrais do marxismo, foram precisamente chamadas com o nome de "revisionismo". E, com o acirramento da polêmica entre "ortodoxos" e "revisionistas", Bernstein acabou se tornando o símbolo do revisionismo e do reformismo, Bernstein foi homem corajoso que, com lucidez sem igual, viu desde então os pontos fracos do marxismo e soube extrair de suas críticas as devidas conseqüências.

Antes de mais nada, Bernstein mostra que as previsões centrais feitas pela teoria marxista revelaram-se privadas de fundamento e foram desmentidas pela história: "O agravamento da situação econômica não se realizou do modo representado pelo *Manifesto.* Esconder-se sob o *Manifesto* não apenas é inútil, mas também verdadeira loucura. O número dos proprietários não diminuiu, mas aumentou. O enorme aumento da riqueza social não se acompanhou pela diminuição numérica dos magnatas do capital, mas pelo aumento do número de capitalistas de todos os tipos. Os segmentos intermediários mudam as suas características, mas não desaparecem do quadro social. Do ponto de vista político, vemos que os privilégios da burguesia capitalista cedem gradualmente espaço às instituições em todos os países desenvolvidos. Sob a influência das instituições democráticas e sob o impulso da agitação sempre mais vigorosa do movimento operário, produziu-se uma reação social contra as tendências exploradoras do capital, que hoje, na verdade, avança ainda muito timidamente e tateando, mas continua existindo e atrai para a sua área de influência setores sempre mais vastos da vida econômica".

A história, portanto, invalidou a teoria marxista, contradizendo com os fatos as suas previsões: crescente pauperização, proletarização das camadas médias, aguçamento dos conflitos de classe, crises econômicas repetidas, "derrocada" inevitável do capitalismo e assim por diante. Para Bernstein, a realidade é que o marxismo está dilacerado por insolúvel dualismo entre "a influência determinante da economia sobre o poder político e verdadeira fé milagrosa na virtude do poder político". Por um lado, o marxismo propõe a teoria de rígido determinismo da história humana em sua totalidade e, por outro, se caracteriza na *prática* pelo voluntarismo de tipo jacobino e blanquista.

É precisamente nesse aspecto que Bernstein sente-se próximo aos neokantianos e, contrariamente ao que Sombart havia chamado de "tendência antiética" do marxismo, sustenta a imprescindibilidade da ética: a análise econômica nos diz como está a situação, mas são os nossos *ideais éticos* que nos indicam como devemos criar a sociedade do futuro; a mais-valia é fato objetivo, mas é com base no ideal moral de igualdade que Marx, em *O Capital,* a define como fraude, furto e roubo. Com efeito, escreve Bernstein, *"a moral é força capaz de desenvolver função criadora".* Os *fatos* são distintos dos *valores.* Mas os marxistas ortodoxos confundem as duas coisas: as leis inelutáveis da história levariam a certos fatos "bons" para a humanidade, isto é, realizariam o "bem"; nesse meio tempo, para realizar o "bem", os revolucionários profissionais, com espírito de abnegação e vontade indômita, imporiam os valores do comunismo através da ditadura do proletariado.

2.2. Contra a "revolução" e a "ditadura do proletariado"

Bernstein não caiu nessa armadilha. Em primeiro lugar, rejeitou a dialética ("o elemento falso da doutrina marxista, a insídia que macula toda consideração coerente das coisas"). E a rejeita porque, com ela, Marx e Engels contrabandearam como necessidade histórica aquilo que, ao contrário, era valor ideal, ou seja, a sua exigência de justiça e igualdade.

E Bernstein rejeita também a *ditadura do proletariado:* "A *ditadura de classe* pertence a uma *cultura inferior* e, prescindindo da utilidade e da viabilidade das coisas, o surgimento da idéia de que a *superação* da sociedade capitalista pela sociedade socialista *deva necessariamente se verificar nas formas de desenvolvimento de uma época que ainda não conhecia de modo algum* ou somente de forma muito incompleta os métodos atuais de propagação e obtenção das leis e carecia dos órgãos adequados para esse fim deve ser considerado somente como recaída, ou seja, como *ativismo político".*

A ditadura do proletariado, em suma, é idéia que, na opinião de Bernstein, baseia-e em análise radicalmente errada da situação. O Estado não é somente órgão de opressão e administrador delegado dos proprietários. Apresentá-lo sob essa ótica é o único caminho de todos os elucubradores de sistemas anárquicos: "Proudhon, Bakunin, Sirner e Kropotkin, todos eles sempre apresentaram o Estado como órgão de opressão e espoliação, coisa que ele certamente foi durante tempo bastante longo, mas que não deve ser necessariamente em termos gerais. Ele é uma forma de convivência e um órgão de governo, que muda o seu caráter político-social com a mudança do conteúdo social".

O Estado experimentou uma metamorfose: "Em sua práxis, sob a influência das lutas do movimento operário, os partidos democratas sociais chegaram a uma avaliação diferente do Estado popular *(Volksstaat),* não mais instrumento das classes e das camadas superiores, cujo caráter é determinado pela grande maioria do povo por meio do sufrágio universal e igual para todos". São essas as razões por que o movimento operário tornou-se *fator de força* para o Estado (entendido como "corpo político-administrativo da sociedade") e "o protege e apóia internamente contra os interesses particulares de grupos econômicos influentes ou de outras coalizões sociais exploradoras e reforça a sua segurança externa, seja indiretamente, graças ao caráter internacional do próprio movimento operário, seja diretamente, neutralizando a influência dos elementos que, no interior de cada Estado, procuram provocar complicações internacionais".

2.3. **A democracia como "escola superior do compromisso"**

Assim, no plano teórico, a filosofia marxista foi ao encontro dos mais severos desmentidos da história: ela tem dentro de si componentes metafísicos e míticos, como a dialética, que é preciso eliminar, quanto mais não seja para que não se chegue à deletéria confusão dos *fatos econômicos* e sociais com os que são *valores morais,* em detrimento de uma visão *realista* das situações e do mais sério compromisso ético. No plano prático, a "revisão" da filosofia marxista por Bernstein leva-o à defesa coerente da *política reformista:* reformas e não revolução.

Ou seja, reformas no interior de um Estado regulado pelas instituições democráticas: *"A democracia é início e fim ao mesmo tempo.* Ela é o meio *para impor* o socialismo e é a *forma* de *realização* do socialismo (...). Em princípio, a democracia é supressão do domínio de classe, embora não seja ainda a supressão efetiva das classes (...). *A democracia é a escola superior do compromisso".* E, para Bernstein, "compromisso" não significa "a sujeira do oportu-

nismo", já que *"luta de classes e compromisso são tão pouco antíteses absolutas quanto a estática e a dinâmica:* elas são formas do movimento e o próprio movimento é eterno".

O marxista ortodoxo pensa em uma sociedade perfeita, acredita ter identificado "o objetivo final do socialismo" e pensa assim realizar o paraíso na terra, o melhor dos mundos possíveis. Já o revisionista enfrenta os problemas reais e o seu objetivo é o de fazer da sociedade em que cabe viver uma sociedade melhor, mais justa, mais culta, mais livre e essa tarefa não tem fim. O marxista ortodoxo é totalitário, o revisionista é reformista democrático: "Admito abertamente atribuir pouco sentido e nutrir escasso interesse pelo que se entende habitualmente por *'objetivo final do socialismo'. Qualquer seja ele, esse objetivo para mim não é nada, ao passo que o movimento é tudo.* E, por movimento, entendo tanto o movimento geral da sociedade, vale dizer, *o progresso social,* como a *agitação* e a *organização* política e econômica para *a realização desse progresso".*

Em suma, o que a democracia social deve fazer é organizar politicamente a classe operária e educá-la para a *democracia,* "combatendo por todas as reformas do Estado adequadas *a elevar a classe operária e a transfromar o Estado em sentido democrático".* Escreve ainda Bernstein: "Toda a atividade prática da social democracia se resume em criar situações e premissas que *tornem possível e garantam uma passagem do ordenamento social moderno para o ordenamento superior sem explosões convulsivas".*

3. O debate sobre o "reformismo"

3.1. Karl Kautsky e a "ortodoxia"

Os ortodoxos tiveram em Karl Kautsky (1854-1938) líder de grande prestígio na crítica às teses do reformismo. Nascido em Praga em 1854, Kautsky estudou história e ciências naturais em Viena. Depois, transferiu-se para Zurique, onde foi redator do "Sozialdemokrat". Em 1881, teve ocasião de visitar Marx em Londres. E, em 1883, assumiu a direção da "Neue Zeit" ("Tempo Novo"), a revista teórica do Partido social democrata alemão recém-fundada. Foi ele quem redigiu a parte teórica do *Programa de Erfurt* (1891). E o seu comentário a esse novo programa do Partido social democrata constituiu verdadeiro catecismo para os simpatizantes e militantes da Segunda Internacional.

Contra Bernstein, Kautsky (que, anteriormente, colaborara com Bernstein) reafirmou a teoria marxista e observou que o desenvolvimento do capitalismo e a conquista de novos mercados

através da expansão colonial confirmam as previsões de Marx sobre o aguçamento da crise econômica e a necessidade histórica da passagem à revolução. Kautsky chega até a enrijecer a tese marxista da inevitável derrocada do capitalismo e da inelutabilidade *da revolução, defendendo o determinismo evolucionista no campo social.*

Mas, para realizar essa operação, Kautsky é obrigado a "rever" e rejeitar alguns pontos fundamentais da teoria marxista. Assim, a propósito da relação entre estrutura e superestrutura, ele diria que "não podemos nos limitar à simples afirmação de que na estrutura há somente coisas materiais e na superestrutura só pensamentos e sentimentos. Não se pode negligenciar em ambos os setores os objetos materiais nem a atividade espiritual. Há mais. Com efeito, não se pode sequer dizer que estrutura e superestrutura estejam *sempre em relação de causa e efeito:* ao contrário, elas se condicionam uma à outra em *interação contínua".* Essa, portanto, é a revisão que Kautsky realiza do *materialismo histórico.*

A propósito da *dialética,* Kautsky afirmaria que, "para a aplicação materialista (do esquema dialético hegeliano), não se deve apenas repô-lo de pé, mas também é necessário mudar inteiramente o caminmho trilhado pelos pés". Não mais desenvolvimento dialético, e sim interação entre *organismo e ambiente:* nisso consiste o naturalismo de Kautsky ou, se se preferir, o seu darwinismo social. Para ele, essencialmente, como podemos ler em sua *Concepção materialista da história* (1927), trata-se de determinar "se o desenvolvimento da sociedade humana não estará tão intimamente ligado com o das espécies animais e vegetais a ponto de a história da humanidade nada mais ser do que um caso particular da história dos seres vivos, com leis específicas, mas ligadas ás leis gerais da natureza humana".

Por tudo isso, podemos ver que, embora Kautsky pretendesse passar por "ortodoxo" e ainda que muitas vezes repita em seus escritos declarações de fidelidade a Marx e Engels, sua "revisão" do marxismo clássico não é negligenciável. E mais ainda: depois da conquista do poder na Rússia pelos bolcheviques, Kautsky pôs-se a combater Lênin, suas idéias e as realizações do bolchevismo (e Lênin apressou-se logo a atacar o "renegado" Kautsky).

Kautsky combatia os bolcheviques pelo fato de que "eles se mantiveram no poder somente retrocedendo um passo depois do outro, para finalmente chegar ao pólo oposto daquele que haviam pretendido alcançar. Para chegar ao poder, começaram por lançar ao mar os seus princípios democráticos. E depois, para manterem-se no poder, fizeram o mesmo com os seus princípios socialistas". Na opinião de Kautsky, os bolcheviques sacrificaram os seus princípios, tratando-se então de oportunistas. Os bolcheviques

triunfaram na Rússia "precisamente porque ao socialismo coube total derrota": eles suprimiram a Assembléia Nacional; exercem tirania sanguinária; reintroduziram o trabalho por empreitada; chegaram a ditadura pessoal; reproduziram, potencializando-a, a velha burocracia; reintroduziram as classes sociais com camadas que possuem "as maiores rendas e os mais altos privilégios"; desenvolveram, "através de delituosas manobras, os germes de novo capitalismo, muito inferior ao capitalismo industrial do passado". Dentre os fenômenos produzidos pelo bolchevismo, "o terror, que começa com a supressão da liberdade de imprensa e culmina com as execuções em massa, é certamente o fato mais destacado e repugnante (...). Fuzilar: eis o 'Alfa' e o 'Ômega' da sabedoria administrativa dos comunistas".

3.2. **Rosa de Luxemburgo: "a vitória do socialismo não cai do céu"**

Rosa de Luxemburgo é uma das personalidades mais destacadas do movimento marxista. Nascida de família judaica em Zamosc, na fronteira russo-polonesa, em 1870 ou 1871 (a data é incerta), Rosa de Luxemburgo estudou inicialmente em Zurique e, depois, juntamente com Leo Jogiches, dirigiu o "Partido socialista polonês". Crítica do revisionismo (o seu *Reforma social ou revolução?* é de 1899), em 1903 se bateu pela greve geral como instrumento para abrir o caminho do poder para o proletariado. Em 1907, começou a ensinar economia política na escola do partido em Berlim. Sua obra principal, *A acumulação do capital* (que representa notável contribuição à teoria do imperialismo), é de 1913. Presa várias vezes, em 1914 participa da fundação do Spartakus-Bund, do qual nasceu, em 1918, o Partido comunista alemão. Foi assassinada em 15 de janeiro de 1919, juntamente com Karl Liebkenecht.

Contrária a Bernstein e a todo gênero de reformismo, Rosa de Luxemburgo também tinha posição crítica em relação ao fatalismo evolucionista de Kautsky. Em sua opinião, o socialismo não é resultado inelutável do desenvolvimento da história, mas muito mais uma tendência no interior desse desenvolvimento, tendência que somente a ação de um proletariado organizado e consciente pode levar à realização.

Escrevia ela: "A vitória do socialismo não cairá do céu como destino. Ela só pode ser conquistada com longa série de poderosas provas de força entre as antigas e as novas potências, provas de força nas quais o proletariado internacional, sob a condução da democracia social, aprende e tenta tomar seus destinos nas próprias mãos, assenhoreando do timão da vida social e transformando-se

de objeto sem vontade da própria história em maestro dessa história, dotado de clara visão de seus próprios objetivos".

Entretanto, embora não aceite a tese de Kautsky sobre a inelutabilidade do socialismo, em *A acumulação do capital* Rosa de Luxemburgo sustenta a tese da derrocada inevitável do capitalismo. Impelido pelas leis imanentes ao seu desenvolvimento, o capitalismo tende a se expandir de país em países, conquistando um mercado após o outro, onde possa vender os bens excedentes que produz. Mas, como é limitado o número de mercados ou países a conquistar, o capitalismo está destinado à derrocada. Essa necessidade lógica se transformará em necessidade histórica — e essa será a hora da revolução. "O imperialismo é tanto um método histórico para prolongar a existência do capital quanto o mais seguro meio para apressar o seu fim".

Com o desencadeamento da guerra, em 1914, Rosa de Luxemburgo ficou contra a posição dos socialistas em relação à questão da guerra, denunciou o "patriotismo social" da democracia social e lançou um apelo em favor de manifestações revolucionárias em todos os países contra a guerra e contra o sistema que deseja e alimenta a guerra. Posteriormente, saudou com entusiasmo a Revolução de Outubro, em um primeiro momento. Mas, depois, escreveu aguda crítica em relação à teoria e à prática do bolchevismo, crítica que se configurou como autêntica acusação.

A propósito, afirmava Rosa de Luxemburgo que Lênin "erra completamente nos meios de que se utiliza. Decretos, poderes ditatoriais aos diretores de fábricas, penas draconianas e governo baseado no terror nada mais são do que paliativos". O único caminho de recuperação "é a escola da vida pública em si mesma, a mais ilimitada e mais ampla democracia e opinião pública. O que desmoraliza é o reino do terror (...). Mas, com a repressão da vida pública em todo o país, a vida dos sovietes paralisará sempre mais. Sem eleições gerais, sem ilimitada liberdade de imprensa e de reunião, sem livre confronto de opiniões, a vida morre em toda instituição pública, conservando apenas mera aparência de vida, ao passo que só a burocracia permanece como elemento ativo".

Rosa de Luxemburgo via no poder bolchevique "um jogo de camarilha, uma ditadura certamente, mas não a ditadura do proletariado e sim, apenas, a ditadura de um punhado de políticos; uma ditadura em sentido burguês, no sentido de poder jacobino." Obviamente, Rosa de Luxemburgo também queria a ditadura *do* proletariado, só que ela combatia a ditadura *sobre* o proletariado. Desse modo, "sim à ditadura, mas essa ditadura consiste em *um modo de aplicar a democracia,* não de destruí-la". Tal ditadura "deve ser obra da *classe* e não de pequena minoria, que dirige em nome da classe": é a ativa e progressiva participação das massas,

o seu controle completo sobre as atividades públicas, o crescimento de sua consciência na prática da democracia e não a imposição da vontade de uma "camarilha" no poder.

4. O austromarxismo

4.1. Gênese e características do austromarxismo

Se o revisionismo teve a função de suscitar fortes dúvidas sobre a validade de alguns pontos centrais da teoria marxista, especialmente a função de desencadear a controvérsia (que até hoje não se atenuou; aliás, que se encontra mais viva do que nunca) entre o "espírito reformista" e o "espírito totalitário" da democracia social, já ao *austromarxismo* deve ser reconhecido sobretudo o mérito de ter proposto a questão do que existe de ciência no marxismo ou de que ciência é derivável dele e de ter tematizado a questão da fundamentação dos valores do socialismo.

Os austromarxistas propuseram-se o primeiro problema sob a influência da filosofia neokantiana e das concepções de Mach. Já o segundo problema surgiu tanto sob a influência dos neokantianos como pelo estímulo que eles receberam de pensadores como Hans Kelsen. E, tanto na primeira como na segunda problemática, os austromarxistas sofreram a influência de Carl Menger e da "escola vienense de economia".

Mas quem eram esses austromarxistas? Um deles, Otto Bauer, descreve a gênese do austromarxismo nos seguintes termos: "Surgiu (...) do movimento estudantil socialista vienense uma jovem escola marxista, cujos representantes de maior prestígio, no fim da década de 90, eram Max Adler, Karl Renner e Rudolf Hilferding; a esses, pouco tempo depois, se uniram Gustav Eckstein, Friedrich Adler e eu". Eles haviam crescido em época em que neokantianos como Windelband, Rickert e Cohen ou pensadores como Kelsen desenvolviam "uma crítica a Marx que, valendo-se de argumentos kantianos, gnosiocríticos, contesta a possibilidade de uma ciência de leis causais do desenvolvimento social. Desse modo, a teoria marxista da necessidade histórica e da inelutabilidade da revolução social devia ser superada e o socialismo reduzido a postulado ético, a princípio de avaliação e de ação no âmbito do ordenamento social existente".

É isso o que diz Bauer a propósito do confronto entre o austromarxismo e o nekantismo. Mas ele ainda nos informa também o seguinte: "Se Marx e Engels haviam partido de Hegel e os marxistas posteriores do materialismo, os mais jovens 'austromarxistas' partiram em parte de Kant e em parte de Mach. Por

outro lado, nos meios universitários austríacos, eles deviam se confrontar com a chamada escola austríaca de economia — e esse confronto também influenciou o método e a estrutura do seu pensamento. Por fim, na velha Áustria abalada pelos conflitos de nacionalidade, todos tiveram que aprender a aplicar a concepção marxista da história a fenômenos complexos, que não toleravam o uso superficial e esquemático do método de Marx".

Foi assim, portanto, que se constituiu aquela "comunidade espiritual" *(Geistesgemeinschaft)* que ficou conhecida pelo nome de *austromarxismo.* A comunidade se dividiria no começo da guerra. E as divergências aumentariam durante e depois da guerra, sobre questões como a da guerra, a da nacionalidade, a da avaliação da Revolução Russa ou a questão democracia-ditadura. A propósito da avaliação da Revolução Russa, Adler, embora pertencendo à esquerda da democracia social austríaca, sustentava que "a ditadura bolchevique acabara *por se transformar em ditadura dirigida contra grande parte do proletariado".* E Otto Bauer, por seu turno, expressava sua convicção de que "a ideologia comunista da revolução russa foi uma daquelas ideologias entusiásticas, ilusórias e utópicas, nas quais a revolução burguesa sempre cai em sua parte plebéia e ditatorial". E acrescentava que a república dos sovietes nada mais era do que um "socialismo despótico".

E mais: no que se refere à questão da ditadura *do* proletarido (e não *sobre* o proletariado, como no caso da revolução bolchevique), embora depois da guerra e do advento de regimes fascistas as avaliações tenham tomado rumo mais firme, antes da guerra personalidades como Hilferding e Renner já defendiam energicamente a coalizão com os partidos burgueses, convencidos de que essa coalizão e o reformismo parlamentar representavam o verdadeiro pressuposto da passagem *civilizada* ao socialismo, bem diferente da *incivilidade* do bolchevismo.

Como quer que seja, tanto o estilo de trabalho como os problemas tratados e as soluções propostas fazem do austromarxismo uma das correntes de pensamento mais vivas (e ainda hoje de grande atualidade) no interior do marxismo. Em 1903, os austromarxistas fundaram a "Associação-Futuro" *(Zukunft-Verein),* que, no ano seguinte, faria surgir uma importante escola operária. Em 1909, teve início a publicação dos "Marx-Studien", uma série de volumes organizados por Max Adler e Rudolf Hilferding, nos quais apareceram trabalhos de grande relevo, como: *A função social das instituições jurídicas,* de Karl Renner; *Causalidade e teleologia na disputa sobre a ciência,* de Max Adler; *O problema das nacionalidades e a democracia social,* de Otto Bauer; *A concepção marxista do Estado,* ainda de Max Adler, e *O capital financeiro,* de Rudolf Hilferding, escrito que representa a primeira contribui-

ção fundamental à teoria do imperialismo (Lênin faria largo uso das idéias de Hilferding no seu *Imperialismo, etapa superior do capitalismo).*

4.2. Max Adler e o marxismo como "programa científico"

Havendo assim precisado os traços de fundo do austromarxismo, podemos agora descer a mais pormenores, analisando mais particularmente as obras de Max Adler (1873-1937). Pressionado pela premência de dar fundamento teórico válido à sociologia, distinguir a ciência (que descreve) da ética (que prescreve) e eliminar os elementos mítico-metafísicos do marxismo, Max Adler, diante da tese marxista de que o desenvolvimento histórico fará acontecer o que é *bom* que aconteça, põe logo em evidência que "o *progresso* não é conceito pertinente às leis da natureza, mas somente às leis do espírito, não podendo, portanto, ser explicado e demonstrado, mas apenas crido e criado pelos homens".

Em suma, um *processo* ou *desenvolvimento* histórico ainda não constitui um *progresso:* ele se torna tal se aquele evento que ocorre realiza ou incrementa um daqueles valores (justiça, liberdade, igualdade etc.) que os homens criam e nos quais crêem, mas que não podem ser fundamentados e demonstrados através de argumentações científicas. E, com efeito, existem explicações científicas, mas não existem explicações éticas ou estéticas: existem apenas avaliações éticas ou estéticas. Então, o que explica o marxismo? A concepção marxista da história, por exemplo, é científica, estando assim em condições de apresentar explicações abalizadas dos acontecimentos históricos, ou então se trata de hipóteses metafísicas não passíveis de controle, construídas no ar?

Posto diante desse problema ineludível e central, Adler sustenta que o materialismo histórico, entendido como a teoria segundo a qual a ideologia é *produzida* pela base econômica, é uma tese que *"não pode sequer se referir à letra* dos textos de Marx e Engels. Não encontramos neles sequer uma passagem que sustente que a situação material produz ou tem por efeito a situação espiritual. Mas, ao contrário, encontramos continuamente a indicação de que elas estão *necessariamente vinculadas uma à outra"*. Por isso, escreve Adler em *Problemas marxistas* (1920), "o 'materialismo' da concepção marxista da história e da sociedade nada mais é do que a acentuação polêmica e programática do ponto de vista empírico".

Portanto, na opinião de Adler, o materialismo histórico não é tanto uma metafísica da história, mas muito mais uma indicação programática que, na análise científica dos fatos históricos, relaciona-se ao aspecto econômico. Escreve ele: "*Hoje,* parece-nos muito mais importante colocar em primeiro plano, na definição da teoria

marxista, aquele componente que adquiriu significado decisivo para a explicação causal dos acontecimentos sociais, ou seja, o componente social e, portanto, psicossocial. Chegados a esse ponto, talvez o nome de determinismo econômico-social pudesse desviar bem menos do que o de concepção materialista da história".

Com efeito, pergunta-se Adler, o que é o *materialismo?* O materialismo "é uma resposta à questão da *essência* do mundo, do seu sentido em si mesmo, em suma, uma concepção ontológica e, portanto, metafísica desde a origem". Conseqüentemente, o materialismo é concepção metafísica. Já o materialismo histórico deve ser interpretado como programa de investigação científica. Essa, pois, é a primeira operação interpretativa que Adler realiza a partir dos textos de Marx e Engels.

Mas também uma operação análoga a propósito da *dialética.* Se entendemos por dialética "um *modo de ser",* vale dizer, "o contraste entre as coisas como gênese de todo o acontecer", então a dialética passa a indicar "uma estrutura essencial do ser" — e, conseqüentemente, é *metafísica.* Entretanto, na opinião de Adler, a dialética em Marx e Engels não é de modo algum uma visão do mundo, uma cosmovisão, ou uma metafísica: na forma em que se apresentaria em Marx e Engels, ela é "um *princípio de investigação* para o estudo da vida social".

Em suma, a dialética marxista "não tem mais *nada a ver com a questão da natureza do ser,* mas simplesmente constata a oposição existente entre o interesse próprio do indivíduo e as formas sociais às quais ele é forçado". Contra a *"posição acrítica da ingenuidade gnosiológica* que hoje chega a ser *arcaica"* e "a afirmação dogmático-metafísica", Adler vê na dialética marxista puro e simples "princípio de investigação".

4.3. O neokantismo dos austromarxistas e a fundamentação dos valores do socialismo

Assim, o materialismo histórico e o materialismo dialético de Marx e Engels interpreta-os Adler como *princípios heurísticos.* Não é só isso, porém. Como o marxismo fundamenta os valores do socialismo? Se cai por terra a metafísica materialismo-dialética, que fundia em um todo indistinto os fatos e os valores, então onde estes últimos encontram seu fundamento? Ou deveremos aceitar um extremo relativismo?

Na realidade, escreve Adler, "o *conhecer teórico,* sempre, *só* tem a ver com um *ser* ou *acontecer das coisas.* O problema da ética, ao contrário, consiste na distinção entre o bem e o mal". Conseqüentemente, não basta examinar e conseguir explicar a gênese histórica deste ou daquele valor ou a sua dissolução. Essas expli-

cações não captam o ponto mais significativo do problema ético: podemos explicar por que alguns roubam e outros são generosos, por que alguns lutam pela justiça e outros querem um mundo injusto, mas o que nos interessa é saber *se* a justiça é um valor ou *se* é um bem roubar ou explorar os outros. "As condições materiais não criam o ideal ético, mas dão-lhe somente o conteúdo histórico, decidem sobre o tipo de sua concretização".

Portanto, o *ideal ético* do socialismo não deriva de sua base material: *"Se não existisse o ideal ético, por que, no fim das contas, o proletariado não deveria estar satisfeito com um sistema de feudalismo industrial* se — o que não se pode excluir de modo algum — no seu interior encontrasse um salário melhor do que o atual, moradia decente, jornada de trabalho menos longa e garantias suficientes contra a doença, o infortúnio, a velhice e a invalidez?" Juntamente com o neokantiano Cohen, Adler afirma que "a idéia política do socialismo motiva-se tão-somente naquela versão do imperativo categórico que pretende seja a humanidade respeitada em cada um e que ninguém seja considerado apenas como meio, mas, ao mesmo tempo, também como fim".

Também Otto Bauer está de acordo com essa solução. Para ele, a questão de *demonstrar se o mandamento proletário é o mandamento justo* é questão de importância primária. Pergunta-se Bauer: "Se não existem mandamentos morais válidos sempre e por toda parte, se cada clã cria novas concepções morais e se a própria ética de cada classe se modifica no curso de sua história, então como é possível dizer de um imperativo que se trata do imperativo justo, vale dizer, universalmente válido?" Responde ele, *"esse problema é resolvido pela ética de Kant,* que identifica o critério — que distingue o imperativo ético da pura e simples máxima — não na matéria, mas sim na regularidade formal do imperativo, ainda que ele seja determinado no plano dos conteúdos, em sua capacidade de fornecer normas gerais".

Eis, pois, para que serve a teoria de Kant: para derrotar o ceticismo ético e fundamentar a moral socialista com o imperativo categórico. Com efeito, é a moral socialista e não a moral burguesa que trata *o homem como fim e nunca como meio.*

5. O marxismo na União Soviética

5.1. Plekanov e a difusão da "ortodoxia"

Quem difundiu o marxismo na Rússia foi Georgij Valentinovič Plekanov (1856-1918). Inicialmente partidário da organização populista "Terra e liberdade", mais tarde passou a combater

precisamente o populismo, a partir da perspectiva do marxismo ortodoxo, depois de ter estudado Marx. Escreve ele nas *Questões fundamentais do marxismo* (1908): "Está fora de dúvida que as relações políticas influem sobre o movimento econômico, mas também está igualmente fora de dúvida que, antes de influir sobre tal movimento, elas foram por ele criadas". Essa é a razão por que se equivocam os populistas (que pensam que a revolução na Rússia pode se realizar sem passar pelo capitalismo).

A história tem suas *leis objetivas e imanentes*. E essas leis não podem ser ignoradas. E, na opinião de Plekanov, Lênin fez mal ao forçar o andamento da história. Assim, ortodoxo no que se refere ao materialismo histórico, Plekanov também o é no que se refere ao materialismo dialético: "Muitos confundem a dialética com a *teoria da evolução*. E, no entanto, ela *difere essencialmente da vulgar 'teoria da evolução',* que se baseia no princípio de que nem a natureza nem a história dão saltos e que todas as mudanças no mundo se realizam gradualmente. Hegel já demonstrara que, entendida nesse sentido, a teoria da evolução era inconsistente e ridícula".

Materialista histórico e dialético, Plekanov, contra "as incoerências do kantismo" e contra "os absurdos do idealismo subjetivo", sustenta que as nossas representações nada mais são do que o reflexo das coisas: "O curso das idéias se explica pelo curso das coisas, o curso do pensamento pelo curso da vida [...]" Desse modo, "[...] *o retorno a Kant,* ao qual diversos companheiros cederam, é *sintoma de deterioração. É expressão do espírito oportunista* que, infelizmente, faz grandes progressos em nossas fileiras". Na filosofia de Kant, escreve Plekanov, "a burguesia espera encontrar o *'ópio'* com que *narcotizar o proletariado"*.

Crítico também dos "construtores de Deus", isto é, os que, como Maksim Gorkij, pensavam inserir o marxismo científico em um misticismo religioso, Plekanov, no último período de sua vida, também se distanciou do partido "jacobino" e "ditatorial" de Lênin e rejeitou a Revolução de Outubro, enquanto a via como golpe de mão de tipo blanquista, como tentativa realizada em situação ainda não madura para o objetivo.

Voltando à Rússia depois da revolução, Plekanov foi acusado de traição pela maioria bolchevique, que traçou uma clara distinção entre os "bons trabalhos" do primeiro Plekanov e os "maus trabalhos" do Plekanov "revisionista".

E, por fim, não devemos nos esquecer do interesse que Plekanov mostrou pela questão estética. É de Plekanov o juízo de que Tolstoj foi ótimo artista e péssimo pensador e que teria sido ótimo artista porque "percebia que a ordem social atual não era satisfatória".

5.2. Lênin: o partido como vanguarda armada do proletariado

Nascido em 1870 em Simbirsk, no médio Volga, Vladimir Ilič Ulianov (dito *Lênin*) foi o terceiro de seis filhos. Em 1887, seu irmão maior Aleksandr, em um grupo de estudantes niilistas, participou de atentado contra o tzar. Descoberto, foi preso e executado. Esse trágico acontecimento deixou enorme impressão sobre o jovem Lênin, que se convenceu de que o caminho anarquista não era praticável para abater o tzarismo.

Depois de formado, Lênin passou a estudar os problemas econômicos da Rússia e começou a ler as obras de Marx e Engels. Convencido da justeza de suas idéias, passou a combater os "populistas" e, depois de breve estada na Suíça (1895) — onde contactou com alguns exilados, entre os quais Plekanov —, voltou para a Rússia, com a intenção de dar vida ao Partido social democrata russo (filiado à II Internacional). Entretanto, foi preso e deportado para a Sibéria, onde ficou três anos.

Em 1909, Lênin consegue sair do país, ficando durante cinco anos na Europa Ocidental. Em 1903, o Partido social democrata russo realizou um congresso em Bruxelas e a corrente de Lênin conseguiu se impor, ainda que por pequena margem. Desde então, essa corrente passou a ser chamada *bolchevique* (*bolche* em russo significa "de mais"), ao passo que o grupo adversário passou a ser chamado de *menchevique* (*menche* significa "de menos").

A falência da revolução de 1905 obrigou Lênin a fugir novamente da Rússia, onde reentrara há pouco. Mas em 1917 foi protagonista de proa da Revolução de Outubro. Eleito presidente do *Conselho dos comissários do povo,* levou a fundo a sua batalha contra todos os adversários da revolução, embora em certo momento tenha sido obrigado a reintroduzir os mecanismos da economia de mercado (a NEP, Nova Política Econômica). Caindo doente em 1922, morreu em 21 de janeiro de 1924.

Os populistas sustentavam que, na Rússia, a revolução podia ser feita com base nas estruturas comunitárias camponesas, pulando desse modo a fase capitalista que, segundo a ortodoxia marxista, era necessária para a gênese da revolução. Pois bem, em *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* (1899), Lênin combate os populistas, como fazia Plekanov, com base na convicção de que a sua análise estava equivocada, enquanto se podia demonstrar que a economia de mercado já se radicara fortemente também na Rússia. A controvérsia com os populistas não foi certamente a mais dura da vida de Lênin.

Agora, através da exposição dos núcleos centrais de sua concepção filosófica e política, procuraremos ver também os alvos

polêmicos das teorias de Lênin. Em 1902, Lênin publicou *O que fazer?*, que constitui o ato de nascimento do *bolchevismo*. Nessa obra, ele por um lado ataca o "revisionismo" (que, para ele, nada mais é do que "oportunismo", "ecletismo" e "falta de princípios"; Bernstein deforma "grosseiramente" e "monstruosamente" o pensamento de Marx) e, por outro lado, os teóricos da espontaneidade revolucionária da classe operária.

Estes últimos, seguidores ortodoxos do materialismo histórico, reduziam a política a reflexo da economia e, portanto, sustentavam que a consciência de classe e a revolução seriam o *produto espontâneo* do desenvolvimento do capitalismo. Mas Lênin se rebela contra essa idéia: afirma ele que a história mostra que, por si só, o proletariado não está em condições de amadurecer uma séria consciência política revolucionária: por si só, ele chega unicamente às reivindicações e não à revolução. Conseqüentemente, Lênin é de opinião de que (ainda que nos encontremos na época do *imperialismo,* etapa superior do capitalismo, que, embora resolvendo algumas contradições do capitalismo, desenvolve potencial revolucionário antes inimaginável) "a consciência política só pode ser levada ao operário *de fora* da luta econômica, de fora da esfera de relações entre operários e patrões".

Mas quem deveria levar essa consciência política ao proletariado? Os *intelectuais burgueses,* responde Lênin, pois eles têm visão clara do marxismo e têm consciência do fim supremo em direção ao qual tende a humanidade, isto é, a sociedade comunista: "Do ponto de vista da posição social, os fundadores do socialismo científico, Marx e Engels, eram intelectuais burgueses". Evidentemente, aqui é Lênin que *revê* o marxismo clássico. Marx e Engels, com efeito, sustentaram que todo pensamento e, portanto, toda concepção política é fruto de interesses precisos de classe, razão por que deveria ser impossível que intelectuais burgueses (membros privilegiados da classe que deseja o *status quo*) se coloquem à frente da classe operária e a levem à destruição de ordem de coisas existente.

Assim, Lênin *revê* (coisa que Kautsky já havia feito) Marx e Engels nesse ponto: "sem teoria revolucionária, não pode haver movimento revolucionário". E o proletariado recebe a teoria revolucionária de "aristocrático" esquadrão de intelectuais burgueses que a sabem e, sabendo-a, têm o direito e o dever de colocar-se à frente da humanidade no processo de sua libertação final. Somente assim, na opinião de Lênin, o movimento operário poderia se tornar "movimento invencível"

Para Lênin, a consciência política se identifica com a ideologia marxista, que é a *doutrina oficial* do partido revolucionário e que "é onipotente porque é justa", como escreve Lênin em *Três fontes e*

três partes integrantes do marxismo. É ela que institui o partido, que por sua vez torna-se a custódia de sua pureza. Ela não deve ser criticada, já que "*toda* diminuição da ideologia socialista, *todo afastamento* dela implica necessariamente o fortalecimento da ideologia burguesa". E isso significaria abdicar do objetivo de fundo que é o de derrubar a burguesia.

Mas, insiste Lênin, para derrubar a burguesia a classe operária deve ter uma direção, que deve ser confiada a destacamento selecionado de homens "cuja profissão é a ação revolucionária", como podemos ler em *O que fazer?* Pois bem, esse destacamento selecionado de revolucionários profissionais é o partido comunista, entendido como o estado maior do exército proletário, como vanguarda armada do proletariado. A classe operária, pois, não é o partido. As mais das vezes, o proletariado é desorganizado e ignorante, ao passo que o partido é organizado e consciente, organizando e conscientizando a classe operária.

Por essa razão, os militantes comunistas devem possuir qualidades morais e intelectuais fora do comum: devem ter "a mais severa devoção às idéias do comunismo" e "estar prontos a qualquer sacrifício". Submetidos a "uma disciplina severíssima, verdadeiramente férrea", os militantes do movimento revolucionário devem respeitar princípios como estes: "segredo rigoroso, escolha minuciosa dos inscritos, preparação dos revolucionários profissionais". Obrigado "quase sempre a marchar sob fogo cerrado" e "circundado por inimigos de toda parte", somente assim o partido pode percorrer a "estrada acidentada e difícil" que leva à derrocada do estado burguês.

5.3. **Estado, revolução, ditadura do proletariado e moral comunista**

Lênin escreveu *O Estado e a revolução* em 1917. Marx sustentava que o Estado nada mais é do que "o poder organizado de uma classe para a opressão de outra", considerando-o simplesmente um "comitê que administra os assuntos de toda a classe burguesa como um todo". Lênin assume sem reservas essa teoria marxista: o Estado "é o instrumento de exploração da classe oprimida nas mãos da classe dominante"; o Estado de direito, em suma, é o gendarme da propriedade privada e o policial pessoal da classe dos proprietários. "A sociedade civil é dividida em classes hostis — e, mais ainda, inconciliavelmente hostis —, cujo armamento espontâneo determina a luta armada entre elas".

Agora, porém, as análises históricas e sociais levavam Lênin à conclusão de que, por meio do Estado, a burguesia tinha total controle econômico e cultural sobre o proletariado e que este não

possuía nem meios econômicos, nem cultura, nem organização política. É nesse ponto, portanto, que Lênin — rejeitando a tese marxista da inevitabilidade da derrocada do capitalismo e da revolução espontânea pelas massas oprimidas, teoriza o partido como destacamento selecionado de revolucionários profissionais, temperados por férrea disciplina de tipo militarista, com o objetivo de organizar o proletariado e, mediante a violência e a luta armada, derrubar o domínio de classe da burguesia.

Ainda em *O Estado e a revolução,* escrevia Lênin: "Para alcançar a sua emancipação, o proletariado deve derrubar a burguesia, conquistar o poder político e instaurar a sua ditadura revolucionária". E, em 1918, em *A revolução proletária e o renegado Kautsky,* ele precisa: "O proletariado não pode vencer sem quebrar a resistência da burguesia, sem reprimir os seus adversários pela força". Sem uma guerra "longa, tenaz, impiedosa, de vida e morte", é impossível a vitória do proletariado sobre a burguesia.

Para Lênin, a democracia burguesa é sempre e de qualquer forma opressão: "A verdadeira essência do parlamentarismo burguês (...), até nas repúblicas mais democráticas, é a de decidir uma vez a cada período de anos que membro da classe dominante deve oprimir e esmagar o povo no parlamento". O Estado é uma força de opressão e somente a revolução pode aboli-lo, instaurando a ditadura do proletariado: "Só é marxista aquele que estende o reconhecimento da luta de classes ao reconhecimento da ditadura do proletariado (...). O poder político, a organização centralizada da força e a organização da violência são necessários ao proletariado, seja para reprimir a resistência dos exploradores, seja para dirigir a imensa massa da população — camponeses, pequena burguesia, semi-proletariado — na obra de construção da economia socialista".

De um ou de outro modo, o Estado burguês-democrático é necessariamente ditadura da burguesia. Pois bem, "naturalmente, a passagem do capitalismo para o comunismo não pode deixar de produzir enorme abundância e variedade de formas políticas, mas a substância será necessariamente uma só: *a ditadura do proletariado".* E essa ditadura será ditadura exercida "com punhos de ferro" pelo partido em nome do proletariado, o que "significa que a superioridade cultural da *élite* dirigente comunista é tal que só ela pode estabelecer os meios e os fins da luta de classes" (L. Pellicani).

A ditadura comunista Lênin a concebe como *"um poder conquistado e sustentado pela violência do proletariado contra a burguesia, um poder que não está vinculado a nenhuma lei".* Conseqüentemente, declarava Lênin em 1920, em *As tarefas das associações juvenis,* "a nossa moral está em tudo e por tudo sujeita aos interesses da luta de classes do proletariado. A nossa ética brota dos interesses da luta de classes do proletariado. A luta de

classes é contínua e a nossa função é a de *subordinar todos os interesses a essa luta*". A franqueza de Lênin chega a ser brutal: "Não se deve afagar a cabeça de ninguém: poderiam nos morder a mão. É preciso golpeá-los impiedosamente na cabeça".

5.4. Lênin contra os seguidores de Mach

Desde os primeiros anos do nosso século, o empiriocriticismo exercia notável influência sobre um razoável número de filósofos e cientistas russos, dentre os quais poder-se-ia relacionar homens de grande prestígio. Foi contra esses pensadores, seguidores de Mach, que Lênin publicou em 1908 a sua obra *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária.* E essa filosofia, defendida na Rússia em escritos de Bazarov, Bogdanov (que, entre outras coisas, organizou escolas do partido em Capri e Bolonha), Luncharski, Berman, Iusckevic e outros, é reacionária, na opinião de Lênin, porque é *idealista* e *antidialética.*

Com efeito, diz Lênin, "a *única* 'propriedade' da matéria, cujo reconhecimento está na base do materialismo filosófico, é a propriedade de ser *realidade objetiva,* ou seja, existir fora de nossa consciência". Em suma, a matéria existe independentemente das nossas sensações, "mas os 'modernos' seguidores de Mach não apresentaram contra os materialistas nenhum argumento, literalmente nenhum, que também não se encontre nas obras do bispo Berkeley". Da proposição "nós sentimos as nossas sensações", Mach fazia derivar a outra proposição "o mundo consiste somente nas *minhas* sensações". E isso, comenta Lênin, "é do início ao fim plágio de Berckeley".

A matéria, portanto, existe independentemente da consciência. E o conhecimento humano (cujo valor cognoscitivo Lênin reafirma) não se desenvolve do modo entendido por Kant, pelos neokantianos e por todos os idealistas: o conhecimento é *espelhamento,* é reflexo da *realidade objetiva* no cérebro do homem. "Realidade objetiva" e não "realidade última", já que o reflexo da realidade, para Lênin, não ocorre uma vez por todas, definitivamente, mas *se aprofunda dialeticamente:* "Dialética é não apenas a passagem da matéria à consciência, mas também da sensação ao pensamento".

E mais: "A dialética materialista de Marx e Engels contém em si o relativismo, mas não se reduz a ele: ou seja, admite a relatividade de todos os nossos conhecimentos, mas não no sentido da negação da verdade objetiva e sim no sentido da relatividade histórica dos limites da aproximação dos nossos conhecimentos a essa verdade". E o critério para aceitar uma teoria, toda vez, é o *critério da práxis:* é a práxis e somente a práxis que fornece a comprovação válida dos

resultados teóricos. E, "embora o critério da prática não possa nunca confirmar ou *rejeitar* completamente uma representação (...), ele (no entanto) é suficientemente determinado para permitir a luta implacável contra todas as variedades do idealismo e do agnosticismo".

Os seguidores de Mach são idealistas, mas também, são antidialéticos: "A dialética de Engels é 'mística', diz Berman. As concepções de Engels 'envelheceram', lança Bazarov de relance, como se fosse coisa óbvia. O materialismo é rejeitado por nossos intrépidos guerreiros, que se remetem orgulhosamente à 'teoria contemporânea do conhecimento' (...) ou ainda à 'filosofia das ciências naturais do século XX'."

Negadores do materialismo e adversários da dialética: eis a verdadeira identidade dos seguidores de Mach, segundo Lênin, que conclui a sua análise (que seria aprofundada também nos *Cadernos filosóficos*) evidenciando os seguintes pontos: 1) "o *caráter inteiramente reacionário* do empiriocriticismo, que oculta com novos rodeios, novas palavras e novos estratagemas os velhos erros *do idealismo e do agnosticismo"*; 2) "toda a escola de Mach e Avenarius — minúscula escolinha de filósofos especializados —, estreitamente unida a uma das escolas mais reacionárias, o chamado imanentismo, se orienta sempre mais decididamente na direção do idealismo"; 3) se é verdade que alguns físicos modernos resvalaram no pântano dos empiriocriticistas, isso ocorreu "por ignorância da dialética": foi essa ignorância que os "arrastou ao idealismo através do caminho do relativismo"; 4) "a função objetiva, de classe, do empiriocriticismo se reduz toda a servir aos fideístas em sua luta contra o materialismo em geral e contra o materialismo histórico em particular".

5.5. Stálin e o marxismo-leninismo como ideologia oficial da União Soviética

Denegrida pelos opositores como dogmatismo cego e exaltada por alguns marxistas quase como texto sacro, a obra de Lênin *Materialismo e empiriocriticismo* não teve nenhuma influência considerável sobre o desenvolvimento da epistemologia em nosso século, ao passo que a obra de Mach — esse fundador de uma "escolinha de filósofos especializados" — em seguida, mostrar-se-ia extremamente fecunda e influente. Entretanto, deve-se dizer que, embora em meio à fúria da polêmica com que Lênin investe contra pensadores mais frios, refinados e consistentes (como, precisamente, era o caso de Mach), em *Materialismo e empiriocriticismo* podem-se encontrar alguns pontos que não devem de modo algum ser subestimados.

A reafirmação do valor cognoscitivo (e não puramente instrumental ou convencional) das teorias científicas ou a insistência no realismo (existe uma realidade fora de nossa consciência), a especificação da transitoriedade e da relatividade das teorias científicas, a consideração da sensação como *instrumento* do conhecimento e não como realidade a conhecer, o fato de não ter confundido a objetividade da teoria científica com o seu caráter absoluto, a referência contínua à prática como controle das teorias, o fato de ver o progresso científico como aprofundamento contínuo — trata-se de coisas certamente muito apreciáveis.

Mas, apesar disso, o dogmatismo ideológico de Lênin, a sua "fé" que não admite discussão de qualquer tipo e que impede divergência, a sua idéia de partido e a sua concepção de Estado são concepções que desde o início encontraram a oposição mais decidida entre os próprios companheiros de luta de Lênin. A propósito do *dogmatismo ideológico,* já se afirmou que "elevando o marxismo a ideologia oficial do Partido Comunista, Lênin subtraiu-o a qualquer forma de crítica, de discussão e de livre debate. Não é de surpreender, portanto, que, nas mãos dos comunistas, o marxismo se tenha tornado uma espécie de teologia laica esclerosada em dogmas rígidos, absolutamente obrigatórios para os fiéis" (L. Pellicani).

Mas, como já acenamos, os mais abalizados marxista russos — Plekanov, Trotsky, Akselrod, Potresov, Vera Zasulič e outros — rejeitaram como liberticida e contrário ao socialismo o *centralismo* proposto por Lênin. Plekanov chegou a dizer que, se tal centralismo se realizasse, a conseqüência seria "um homem que teria concentrado em si *ex providentia* todos os poderes". E sua profecia estava destinada a se concretizar.

Mas Trotsky fizera profecia análoga, afirmando que "o Partido seria substituído pela organização, a organização pelo Comitê Central e o Comitê Central pelo ditador". E assim foi. Tanto é verdade que depois da ascensão ao poder de Stálin (Jósif Vissarionovič Džugašvilij, 1879-1953), o controle do partido far-se-ia sentir sobre toda a cultura e seriam condenados todos os "desviacionistas" que não aceitavam repetir o marxismo-leninismo, cuja versão oficial fora dada por Stálin em 1938, no escrito *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico.* Trotsky (1879-1940) foi severo crítico de Stálin: no último período de sua vida, escreveu *A revolução traída* antes de ser assassinado a mando de Stálin no México (onde se havia refugiado). Depois do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (1956), que levou à "desestalinização", Stálin deixou de ser considerado, mas o marxismo-leninismo permaneceu como a filosofia oficial da União Soviética.

6. O "marxismo ocidental" de Lukács, Korsch e Bloch

6.1. György Lukács: totalidade e dialética

Os marxistas da Segunda Internacional (1889-1917) interpretaram Marx à luz do positivismo e do darwinismo; os austromarxistas leram Marx da perspectiva do neokantismo: já a Terceira Internacional, que nasceu em 1919 e que teve como partido-guia o Partido Bolchevique russo, levou a uma releitura de Marx do ponto de vista de Hegel, repropondo firmemente o tema da *dialética* como questão dominante. Os expoentes mais destacados dessa nova orientação são o húngaro György Lukács e o alemão Karl Korsch, que, no mesmo ano, 1923, deram à luz as suas respectivas obras mais relevantes: *História e consciência de classe* (Lukács) e *Marxismo e filosofia* (de Korsch).

Nascido em Budapest em 1885, Lukács desde jovem se interessou por literatura. Depois de dois anos de permanência na Itália, a partir de 1912 passou a viver em Heidelberga, onde, como aluno e amigo de Max Weber, aproximou-se do neokantismo e da sociologia. Atraído por Kierkegaard e Dostojevskij, sobre os quais escreveu ensaios, iniciou a leitura de Hegel por estímulo de Ernst Bloch, daí passando ao estudo das obras de Marx. Em 1918, aderiu ao partido comunista húngaro, participando da experiência da República Soviética de Bela Kún.

Depois da derrota dessa experiência, passou a viver em Viena, onde, precisamente em 1923, apareceu a sua coletânea de ensaios *História e consciência de classe.* Nessa obra, o que Lukács pretende pôr em primeiro plano é o marxismo ortodoxo. Entretanto, "o marxismo ortodoxo não significa a aceitação crítica dos resultados da pesquisa marxista, não significa um 'ato de fé' nesta ou naquela tese de Marx e tampouco e exegese de um livro 'sacro'. No que se refere ao marxismo, a ortodoxia diz respeito exclusivamente ao *método.* Trata-se da convicção científica de que, no marxismo dialético, descobriu-se o método correto de investigação" e que, embora tal método possa ser "potencializado, desenvolvido e aprofundado", "todas as tentativas de superá-lo ou de 'melhorá-lo' tiveram e não poderiam ter outro efeito senão o de torná-lo superficial, banal e eclético".

Conseqüentemente, o método correto para compreender a história humana é o método *marxista,* isto é, o método *dialético.* O método dialético nos proíbe olhar para *fatos* fracionados, atomizados, não vinculados a uma *totalidade* (o que faz a ciência social burguesa). Na realidade, escreve Lukács, "somente operando essa vinculação, na qual os fatos individuais da vida social são integrados em uma totalidade como momentos do desenvolvimento histórico,

torna-se possível o conhecimento dos fatos como conhecimento da *realidade*". A afirmação de Marx segundo a qual as relações de produção de cada sociedade formam um todo "é a premissa metológica e a chave do conhecimento histórico das relações sociais".

Em suma, a sociedade *deve ser estudada como um todo:* não a compreenderemos se estudarmos somente este ou aquele aspecto, mas somente se soubermos perceber as conexões profundas que ligam *dialeticamente* fatos e acontecimentos entre si. Quando se rejeita ou dissolve o método dialético, "perde-se ao mesmo tempo a cognoscibilidade da história". Com efeito, "sem dúvida é possível que alguém conheça e descreva certo acontecimento histórico de modo substancialmente correto, sem nem por isso estar em condições de captar o que esse acontecimento representa em sua realidade efetiva, em sua função real no todo histórico a que pertence, e, portanto, sem compreendê-lo na unidade do processo histórico".

A categoria da *totalidade,* pois, não suprime os aspectos ou elementos individuais de um acontecimento, mas, muito mais, tende a subtraí-los ao seu isolamento, não os considerando mais como átomos vagantes no processo histórico e não os vendo como estáticos, autônomos ou independentes um do outro, porém considerando-os como "momentos dialético-dinâmicos de um todo que, ele próprio, também é dialético-dinâmico". Remetendo-se a Marx, Lukács observa que, por exemplo, a produção, a distribuição, o intercâmbio e o consumo não se dissolvem em um todo indistinto quando nós os examinamos do ponto de vista da totalidade, mas "constituem os membros de uma totalidade, diferenças no interior de uma unidade (...). Certa forma de produção, portanto, determina certas formas de consumo, de distribuição e de intercâmbio e *certas relações desses diversos momentos entre si* (...). Entre esses diversos momentos tem lugar uma interação. E isso acontece em cada todo orgânico" (Marx).

Existe, por conseguinte, contraste entre a descrição de um *aspecto parcial* da história e a descrição da história como *processo unitário.* Esse contraste "não é (...) diferença de âmbito (...), mas contraste metodológico, contraste de pontos de vista". E é o ponto de vista do todo, a perspectiva da totalidade, que "determina a *forma de objetualidade* de cada objeto do conhecimento". E, para especificar esse ponto, Lukács cita mais uma vez Marx: "Um negro é um negro. Somente em determinadas condições é que se torna *escravo.* Uma máquina de fiar algodão é máquina de fiar algodão. Somente em determinadas condições, é que ela se torna capital. Subtraída a essas condições ela não é mais capital, do mesmo modo que o ouro em si e por si não é *dinheiro* e que o açúcar não é o *preço* do açúcar".

Eis, portanto, um dos pilares da filosofia de Lukács: "A categoria da totalidade, o domínio determinante e multilateral do todo sobre as partes é a essência do método que Marx assumiu de Hegel, reformulando-o de modo original e pondo-o na base de uma ciência inteiramente nova". Desse modo, Lukács chegou à solução do problema das relações entre estrutura e superestrutura, considerando que elas estão em relação dialética. Naturalmente, "na luta pela consciência, cabe papel decisivo ao materialismo histórico", mas, no entanto, devemos sublinhar que "a crescente compreensão da essência da sociedade, na qual se reflete a lenta luta da burguesia com a morte, representa constante aumento de poder para o proletariado. Para o proletariado, a verdade é arma que leva à vitória, tanto mais quanto mais despreconceituosa ela é".

6.2. Classe e consciência de classe

As ciências da natureza se diferenciam das ciências histórico-sociais não somente pelo objeto, mas também pelo método (e, aqui, Lukács censura Engels por ter estendido indevidamente a dialética ao mundo da natureza). E, para Lukács, as ciências histórico-sociais teriam método diverso enquanto assumem a perspectiva da *totalidade*. A sociedade deve ser estudada como um todo: a realidade só pode ser captada, no além das aparências, apenas em sua totalidade. Mas *quem* pode compreender e penetrar na sociedade em sua totalidade? Responde Lukács: "Somente um sujeito que seja ele próprio uma totalidade está em condições de realizar essa penetração". E esse sujeito é a classe: *"somente a classe pode penetrar na realidade social, através da ação, e modificá-la em sua totalidade"*. Agindo para conhecer e conhecendo para agir, "o proletariado, como sujeito do pensamento da sociedade, dilacera de um só golpe o dilema da impotência: o dilema entre o fatalismo das leis puras e a ética da pura intenção". O proletariado, portanto, conhece a realidade em sua totalidade, pois age nessa realidade e está destinado a transformá-la em sua totalidade. "O proletariado é (...) ao mesmo tempo o produto da crise permanente do capitalismo e aquele que leva a termo aquelas tendências que impulsionam o capitalismo em direção ao seu fim (...). Ele age enquanto conhece a sua própria situação. E conhece a sua própria situação na sociedade enquanto luta contra o capitalismo".

A consciência de classe, portanto, se configura como nexo indissolúvel de teoria e práxis: ela é "o autoconhecimento ativo do proletariado". A consciência de classe não é "nem a média nem a soma do que pensam e sentem os diversos indivíduos que formam uma classe". Ela é muito mais "o sentido, tornado consciente, da

situação histórica da classe": é a consciência da situação em que o proletariado se encontra e das tarefas que é chamado a cumprir. É autoconhecimento ativo: "A consciência de classe é a 'ética' do proletariado, a unidade da sua teoria e da sua práxis, o ponto em que a necessidade econômica de sua luta de libertação converte-se dialeticamente em liberdade".

A própria consciência de classe é fruto do processo histórico. E "o agir historicamente significativo da classe como totalidade, em última análise, é determinado por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo, sendo cognoscível somente a partir dela". E, quando o proletariado alcança a consciência de classe, então "o conhecimento se transforma em ação, a teoria em palavra-de-ordem e a massa que atua em conformidade com a palavra-de-ordem se congrega sempre mais sólida, consciente e decididamente em torno das vanguardas da luta". Mas, de qualquer forma, recorda Lukács, Rosa de Luxemburgo já havia reconhecido que a organização é muito mais conseqüência do que pressuposto do processo revolucionário e que "somente no processo e através do processo é que o próprio proletariado se constitui enquanto classe. Trata-se de processo que não pode ser provocado nem impedido pelo partido, mas, por isso, a este último cabe a elevada função de *ser portador da consciência de classe do proletariado, consciência de sua missão histórica*".

O sujeito da história, pois, é o proletariado consciente, isto é, a consciência de classe. E só o proletariado pode ter a *verdadeira* consciência de classe, ao passo que a consciência da burguesia chegou à consciência clara das contradições que inevitavelmente dilaceram a sociedade capitalista, mas não pode eliminá-las sob pena de desaparecer, já que é sobre elas que a burguesia baseia o seu domínio. Conseqüentemente, trata por todos os modos de negar tais contradições, abafá-las, escondê-las. "O limite que torna 'falsa' a consciência de classe da burguesia é objetivo: é a própria situação de classe".

O proletariado, ao invés, tende a negar-se a si mesmo enquanto proletariado e a construir uma sociedade sem classes: a sua consciência de classe é o conhecimento da realidade social em sua totalidade, das reais e profundas contradições da realidade social, da solução dessas contradições em sua totalidade. E essa consciência é verdadeira porque não defende os interesses de ninguém, porém muito mais a liberdade de todos: *"Somente a consciência do proletariado pode encontrar uma saída para a crise do capitalismo"*. Com efeito, o proletariado "não pode se subtrair à sua missão. Trata-se somente de saber o quanto ele ainda deve sofrer antes de alcançar a maturidade ideológica, o justo conhecimento de sua situação de classe: a consciência de classe".

6.3. Lukács, historiógrafo da filosofia

História e consciência de classe é obra à qual o neomarxismo posterior remeter-se-ia freqüentemente, tanto pelo destaque que nela tem o tema da dialética (na solução das relações entre teoria e prática e na proposição do problema das relações entre estrutura e superestrutura) como pelo reconhecimento da eficácia que o elemento subjetivo tem na história, pela idéia de que o partido veicula a consciência de classe, mas não é a consciência de classe do proletariado e pela idéia segundo a qual a ação do proletariado será tanto mais incisiva quanto mais madura for a sua consciência de classe.

Logo depois da publicação do livro, as discussões no seio do marxismo sobre essas e outras teses de Lukács alcançaram tal tensão que levaram à condenação da obra pela Terceira Internacional, em 1924. Foi Zinov'iev quem pronunciou a condenação, considerando *História e consciência de classe* eivada de subjetivismo e de idealismo. De 1931 a 1933, Lukács viveu em Berlim e, depois da tomada do poder por Hitler, exilou-se na União Soviética, onde pronunciou uma autocrítica rejeitando a "tendência idealista" de *História e consciência de classe.*

Depois da invasão da Hungria pelo Exército Vermelho, Lukács voltou ao seu país, onde foi submetido a novas críticas. Zdanov, o estalinista que tem a função de extirpar da cultura comunista as deletérias influências do Ocidente, afirma imperiosamente: "A nossa literatura é a mais jovem literatura de todos os povos e de todos os países e, ao mesmo tempo, é também a mais rica de idéias, a mais progressista e a mais revolucionária (...). Somente a literatura soviética, feita da mesma carne e do mesmo sangue da nossa construção socialista, podia se tornar tal literatura: progressista, rica de idéias e revolucionária".

Atacado, Lukács curva mais uma vez a espinha e, em 1949, redige uma humilhante autocrítica: "Se é verdade que a minha preparação não era suficiente para falar da literatura soviética em ensaio científico, eu deveria ter-me contentado em tratar de certos escritores soviéticos em estudos sem pretensões, mais modestos, ou em simples notas de leitura". No outono de 1956, assumiu o cargo de Ministro da Educação do governo de Imre Nagy. Por essa razão, depois da falência da revolta da Hungria, foi novamente condenado ao silêncio. Morreu em 1971.

Da década de 30 em diante, o trabalho de Lukács tomara, substancialmente, duas direções: por um lado, a historiografia filosófica; por outro, a crítica literária e a estética.

Em *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista* (1948), a tentativa de Lukács é a de mostrar que a leitura teológica do pensamento do jovem Hegel (visto precisamente como "teólogo

e místico") é decididamente inadequada, pela simples razão de que "todos os problemas da dialética (...) emergiram do confronto com os dois fatos de importância histórica universal da época, a Revolução Francesa e a revolução industrial da Inglaterra". Essencialmente, enquanto Dilthey interpretara o jovem Hegel no sentido de um panteísmo místico, Lukács põe em evidência o seu lado iluminista e jacobino, ao mesmo tempo que acentua a importância da dialética para a história do pensamento ocidental: "Sua forma de dialética é estágio decisivo na história universal da filosofia: a forma suprema da dialética idealista e, com isso, da filosofia burguesa em geral — é o elo intermediário ao qual podia se conectar *diretamente* a formação do materialismo dialético". *A destruição da razão,* que se apresenta como história do pensamento irracionalista "de Schelling a Hitler", é de 1954. Lukács passa revista ao último Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Max Weber, Spengler, Scheler, Heidegger e Jaspers, condenando a todos, pois todos seriam irracionalistas, reacionários, antimaterialistas, expressão da impotência revolucionária da burguesia alemã, responsáveis por aquela *destruição da razão* e por aquele irracionalismo que, equiparando "intelecto e conhecimento", desvaloriza a "razão dialética" de Hegel e Marx para se entregar a intuições "supra-racionais" e a nada mais além da criação de mitos. Na *Ontologia do ser social* (outro trabalho de grande fôlego, que, porém, ficou incompleto, sendo publicado postumamente), Lukács sustenta que o nível humano-social, diferentemente do nível inorgânico e do orgânico, encontra no *trabalho* a sua estrutura constitutiva, entremeada de *causalidade* e *teleologia.* Lukács afirma que essa ontologia do ser social, factível apesar da opinião contrária de um Heidegger ou de um Wittgenstein, por exemplo, é urgente e necessária para conter os danos provocados por algumas tendências filosóficas contemporâneas, como o relativismo niilista de certo historicismo, o materialismo mecanicista incapaz de captar o que tipifica o homem, o individualismo do existencialismo ou o formalismo vazio do neopositivismo.

6.4. A estética marxista e o "realismo"

No campo da estética, Lukács empenhou-se na construção de verdadeira *estética marxista.* Dentre os seus ensaios estético-literários, devemos recordar, além do trabalho juvenil *Teoria do Romance* (1920), também os *Ensaios sobre o realismo* (1948 e 1955), *Thomas Mann* (1949), *Realistas alemães do século XIX* (1951), *Contribuições à história da estética* (1953), *O romance histórico* (1955), *Sobre a categoria da particularidade* (1957) e os dois volumes da *Estética* (1963).

Persuadido de que a concepção de mundo do proletariado está em condições "de acolher criticamente toda a herança da cultura progressista" e tem a capacidade de "absorver organicamente o que existe de grande no passado", Lukács afirma que, para o marxismo, arte é reflexo da realidade, teoria que não é absolutamente nova na história da nossa cultura. Para o materialismo dialético, tomar consciência do mundo externo — que existe independentemente de nossa consciência — significa que a realidade se reflete e se espelha nos pensamentos, representações e sensações dos homens.

Pois bem, "a criação artística, enquanto é uma forma de espelhamento do mundo externo na consciência humana, insere-se, portanto, na teoria geral do conhecimento própria do materialismo dialético". E, precisamente, na opinião de Lukács, a teoria do espelhamento não é absolutamente nova em estética. Essa teoria já a defendera Shakespeare e, antes dele, Aristóteles e até idealistas como Platão. E não somente isso, já que "a meta de quase todos os grandes escritores foi a reprodução artística da realidade: a fidelidade à realidade e o apaixonado esforço por representá-la em sua totalidade e integridade sempre constituíram para todo grande escritor (Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoj e outros) o verdadeiro critério da grandeza literária".

A estética marxista, portanto, "situa o realismo no centro da teoria da arte". Em sua perspectiva, "a função da arte é a representação verdadeira e fiel da realidade em sua totalidade; mas a arte está tão distante da cópia fotográfica quanto do puro jogo com as formas abstratas, tão vazio em última instância". O realismo marxista é contrário tanto ao "naturalismo", que pretende fazer a cópia fotográfica da superfície da realidade, como ao "formalismo", que se propõe a perfeição das formas, prescindindo da realidade ou pretendendo transformá-la ou então estilizá-la.

Para ele, a exemplo da ciência, a arte espelha sempre a realidade, "reflete a totalidade da vida humana em seu movimento, em seu desenvolvimento e evolução". Entretanto, "contrariamente à ciência, que resume tal movimento nos seus elementos abstratos e pretende definir conceitualmente a ação recíproca desses elementos, a arte faz com que seja intuída sensivelmente enquanto movimento, em sua unidade viva. Uma das categorias mais importantes dessa síntese artística é a do *tipo*".

Em outros termos, a obra de arte não deve ser reprodução fotográfica da realidade, como também não deve ser camuflagem ou fuga da realidade. A arte autêntica é espelhamento da realidade, mas não o espelhamento que a ciência dá da realidade e da vida, nem aquele espelhamento que nos é apresentado pelas médias estatísticas. Da obra de arte autêntica brota a realidade em suas contradições, em suas tendências profundas, em suas paixões:

"Grandeza artística, realismo autêntico e humanismo estão indissoluvelmente unidos".

E o instrumento que permite refletir *artisticamente* a realidade é o "tipo". Lukács se remete a Engels: "Em minha opinião, realismo significa, além da fidelidade aos particulares, também a reprodução fiel de características típicas em circunstâncias típicas". Assim, especifica Lukács, "para Marx e Engels, o tipo não é o tipo abstrato da tragédia clássica, nem a personagem schilleriana em sua generalidade idealizante, mas também não é o tipo construído pela literatura e a teoria literária de Zola e seus sucessores: a média".

E prossegue Luckács: o tipo se caracteriza pelo fato de que, nele, "convergem e se entrelaçam em viva e contraditória unidade todos os traços salientes daquela unidade dinâmica em que a verdadeira literatura espelha a vida: todas as contradições sociais, morais e psicológicas mais importantes de uma época. A representação da média, ao contrário, faz com que tais contradições, que são sempre o reflexo dos grandes problemas de uma época, apareçam, necessariamente enfraquecidas e atenuadas no espírito e nas vicissitudes do homem medíocre, perdendo assim exatamente os seus traços essenciais. Na representação do tipo, na arte típica, fundem-se a concretude e a norma, o elemento humano eterno e o historicamente determinado, a individualidade e a universalidade social. Por isso, na criação de tipos e na apresentação de características e situações típicas, as mais importantes tendências da evolução social recebem adequada expressão artística".

A concepção marxista do realismo, portanto, afirma que a arte é criação de "tipos", onde *o particular é iluminado pelo universal e o universal fala através do particular*. Por isso, a fantasia não é proibida, ao contrário, desde que consiga construir o "tipo" e, através dele, fazer falar a realidade: "Até o mais desenfreado jogo da fantasia poética e a mais fantasiosa representação dos fenômenos são plenamente conciliáveis com a concepção marxista do realismo". Por outro lado, é precisamente por meio da idéia de "tipo" que Lukács consegue recuperar muita da grande arte do passado: um escritor (por exemplo, Balzac) pode pertencer à classe burguesa, mas a sua arte pode ser realista e progressista se, como exatamente no caso de Balzac, ele consegue construir "tipos" e, por meio deles, captar "as mais importantes tendências da evolução social".

6.5. **Karl Korsch entre "dialética" e "ciência"**

Em um pós-escrito a *Marxismo e filosofia* (1923), Karl Korsch (1886-1961) registrou o seguinte: "Somente enquanto escrevia este ensaio é que apareceu o livro de György Lukács *História e cons-*

ciência de classe. Pelo que pude constatar até agora, não posso deixar de aprovar com alegria as exposições do autor, fundamentadas em base filosófica mais ampla, que muitas vezes abordam questões que trato neste meu ensaio". E o livro de Korsch também foi condenado pelas mesmas razões pelas quais foi condenado o livro de Lukács pela Terceira Internacional. E, em 1925, ele acabou expulso do Partido comunista alemão.

Em 1930, Korsch publicou a segunda edição de *Marxismo e filosofia,* não se limitando mais a criticar Kautsky e o marxismo ortodoxo, mas também atacando duramente Lênin, especialmente por ter considerado a teoria e a consciência de classe como algo que deve ser levado "de fora" para a práxis do proletariado. Também o critica em relação à teoria gnosiológica do "reflexo", enquanto essa teoria representa somente uma *"concepção primitiva, pré-dialética e até pré-transcendental da relação entre consciência e ser"*. Sustenta, ademais, que a ditadura instaurada por Lênin na Rússia não é ditadura *do* proletariado, mas ditadura *sobre* o proletariado, que ela não é a ditadura de uma classe, e sim "do partido e da cúpula do partido", constituindo "uma forma de constrição ideológica".

Korsch faz todas essas críticas em nome do que ele considera o núcleo autêntico da filosofia de Marx, vale dizer, a *dialética*. E "a essência da (...) 'dialética materialista' do proletariado consiste (...) precisamente no fato de resolver concretamente a contradição material existente entre riqueza burguesa (o 'capital') e miséria proletária, com a supressão dessa sociedade burguesa e do seu Estado na realidade material da sociedade comunista sem classes. A dialética materialista, portanto, enquanto 'expressão teórica' da luta histórica do proletariado por sua libertação, constitui o fundamento metodológico necessário do 'socialismo científico' ".

Isso, porém, significa dizer e implica que a dialética não pode ser concebida, nas pegadas de Engels, como uma teoria a ser ensinada: "A dialética materialista do proletariado não pode ser ensinada abstratamente ou servindo-se dos chamados 'exemplos', como se se tratasse de 'ciência' particular, dotada de objeto particular. Pode-se apenas aplicá-la *concretamente,* na práxis da revolução proletária e em uma teoria que é um componente imanente e real dessa práxis revolucionária". Portanto, a superestrutura ideológica e, com ela, a filosofia, não têm caráter fictício; pelo contrário, Korsch insiste na "influência e no peso das ideologias na vida dos homens e da sociedade, influência e peso que fazem dela não eterno supramundo, mas força real, agente histórico".

Em 1936, estando Hitler no poder, Korsch exilou-se nos Estados Unidos, onde, em 1938, apareceu o seu *Karl Marx*. Nesse livro, Korsch tenta identificar a *originalidade* do trabalho de Marx, vendo-a no fato de que "a nova ciência de Marx, em sua forma, é

investigação estritamente empírica e crítica da sociedade e, no seu conteúdo, é antes de mais nada investigação econômica". Nesse sentido, o materialismo não deve ser entendido como uma metafísica, e sim muito mais como *atitude científica:* "O materialismo histórico não é método filosófico, e sim método empírico e científico".

Na opinião de Korsch, os princípios metodológicos que diferenciam a ciência social marxista em relação à sociologia burguesa são três: 1) o princípio da *especificação* (as categorias econômicas marxistas só têm sentido para a sociedade burguesa, aliás, para um seu determinado e particular período histórico); 2) o princípio da *mutação* ("A análise marxista da sociedade se baseia no pleno reconhecimento da realidade de mutação histórica. Marx trata todas as condições de existência da sociedade burguesa como mutantes, ou, mais exatamente, mutáveis pela ação humana. Ao mesmo tempo, considera todas as categorias da ciência social, inclusive as mais gerais, como categorias mutáveis ou a mudar"); 3) o princípio da *crítica* ("A teoria materialista da revolução social da classe proletária é, ao mesmo tempo, uma poderosa alavanca da própria revolução social).

6.6. Ernst Bloch: a vida de um "utopista"

Ao "neomarxismo" de Lukács e Korsch (avessos às interpretações positivistas, "mecanicistas" e anti-humanistas do marxismo) está ligada a original *filosofia da esperança* de Ernst Bloch, com sua apaixonada insistência no futuro, entendido como a mais autêntica dimensão do homem. Bloch nasceu em Ludwigshafen, em 1885, de genitores pertencentes à burguesia média judaica. Muito jovem ainda, já havia lido Hegel, por quem conservaria por toda a vida elevado respeito. Escreveria ele, em 1949, em *Sujeito-objeto. Comentário a Hegel:* "Quem subestima Hegel no estudo da dialética histórico-materialista não tem nenhuma possibilidade de conquistar inteiramente o materialismo histórico-dialético".

Bloch laureou-se em Vurzburgo, sob a direção de Külpe. Em Berlim, teve Simmel por mestre. Em Heidelberga, juntamente com Lukács e Jaspers, freqüentou o círculo de Max Weber. Com o advento do nazismo, Bloch, que se inscreve no Partido comunista, foi obrigado a longo exílio, que o vê passar por Zurique, Viena, Praga e Cambridge (Massachussets, EUA). Em 1949, quando se constituiu a República Democrática Alemã, Bloch tornou-se professor em Lípsia.

Entretanto, por divergências com os teóricos do *Diamat* (*mat*erialismo *dia*lético), foi obrigado a deixar sua cátedra. Criticado por seu revisionismo e por suas "heresias", acusado de corromper a juventude, foi-lhe retirada a direção da "Revista alemã de

filosofia" e, além de ter confiscado seu livro *O princípio esperança*, foi-lhe proibido publicar outros livros. Seus amigos e melhores alunos foram presos. W. Harich foi condenado a dez anos de prisão, G. Zehm a quatro, M. Hertwig a dois.

Em 1961, ano em que foi erguido o muro de Berlim, Bloch, que naquele período se encontrava na Bavária, pediu asilo político e decidiu não voltar mais à Alemanha Oriental. Aceita ensinar na Universidade de Tubinga, cidade onde residiu até a sua morte, ocorrida em 1977. Dez anos antes, em 1967, lhe havia sido conferido o Prêmio da Paz pelos editores alemães, honra que, antes dele, já coubera a, entre outros, personagens como Romano Guardini, Paul Tillich, Karl Jaspers, Martin Buber e Gabriel Marcel.

Durante a Primeira Guerra Mundial, pacifista convicto que era, Bloch se retirara para a Suíça, onde escreveu a primeira de suas obras importantes, *Espírito da utopia* (1918), trabalho que contém *in nuce* os conceitos de fundo daquela visão filosófica que depois encontrará a sua articulação mais madura em *O princípio esperança* (3 vols., 1954, 1955 e 1959). Seu estudo sobre *Thomas Münzer como teólogo da revolução* é de 1921; a coletânea de ensaios (escritos entre 1924 e 1933) intitulada *Herança deste tempo* é de 1935. A obra *Sujeito-objeto. Comentário a Hegel* foi publicada em 1949. Em 1961 saíram as *Questões filosóficas fundamentais para uma ontologia do não-ainda-ser* e em 1969 o *Ateísmo no cristianismo*.

6.7. "O que importa é aprender a esperar"

A esperança não é questão de pouca monta na vida humana. Ao contrário, ela é a primeira coisa fundamental que o homem tem a aprender. Escreve Bloch em *O princípio esperança*: "O que importa é aprender a esperar". Para dizer a verdade, pelo menos nos seus primórdios, a filosofia grega parecia reservar lugar de destaque à esperança. Heráclito dissera que "quem não espera o inesperado, não o encontrará". Entretanto, esse fragmento permaneceu infecundo e o conceito que ele continha foi sepultado. E isso apesar de poderem ser encontrados traços de uma filosofia da esperança na doutrina do eros platônico, no conceito aristotélico de matéria entendida como potência de ser ou na dialética hegeliana.

Esses germes, porém, não cresceram, deixando de gerar uma filosofia da esperança. E, mais recentemente, também não conseguiram ressuscitar a idéia de esperança pensadores como Husserl e Freud, em suas atentas e até indiscretas peregrinações pelo interior da consciência. Aliás, para Freud, o inconsciente é unicamente o depositório do passado: "Até o devir consciente desse inconsciente só leva ao conhecimento aquilo que aconteceu — ou seja, no inconsciente de Freud não há nada de novo".

Outros filósofos puseram no centro de suas reflexões o ser, o conhecimento, o Estado, a consciência e assim por diante. Bloch, ao contrário, centrou sua filosofia na *esperança.* E o fez por estar persuadido de que o homem, "originariamente, vive unicamente direcionado para o futuro; o passado só chega mais tarde e o verdadeiro presente ainda não chegou". O homem vive voltado para o futuro. Bloch é de opinião que, em toda a realidade, não somente na realidade humana como também na realidade natural, está presente e ativo um impulso originário que a impele adiante, em direção à novidade do *futuro,* que a guia para a realização do *possível.*

Bloch chama de *fome* a dimensão cósmica desse impulso e de *esperança* ou *desejo* as suas manifestações na vida humana. Conseqüentemente, podemos ver que, em Bloch, o princípio da esperança não é simples questão psicológica: é *princípio ontológico* genuíno, é o princípio da ontologia do "não-ainda-ser". Com efeito, na raiz última das coisas Bloch encontra o *possível,* isto é, o "não-ainda", vale dizer, o ainda não realizado passível de realização: "Uma abertura, conseqüência de condição não ainda inteiramente suficiente e, portanto, que se projeta como mais ou menos inadequada".

E essa abertura, esse estado incompleto, não é condição negativa. Pelo contrário, é muito mais condição positiva, constituindo o caminho para o cumprimento, para a emancipação humana: o impulso de esperar "amplia o horizonte do homem, longe de restringi-lo". Mas, para que esse horizonte mais se amplie, precisamos de "homens que se lancem ativamente dentro do devir do qual são parte". O impulso de esperar, com efeito, não suporta uma "vida de cão", transcorrida em um mundo indecifrável e com a resignação ao lamento. Aliás, "o exercício contra a angústia do viver e as maquinações do medo dirige-se contra os que as criam, muitas vezes facilmente desmascaráveis, e procura no próprio mundo a ajuda para o mundo.

É do *possível,* portanto, que se desenvolve a *realidade.* E esse desenvolvimento se realiza na interação do elemento subjetivo e do elemento objetivo: "O fator subjetivo é a potência não exercida de fazer evoluir as coisas; o fator objetivo é a potencialidade não exercida (...) da mutabilidade do mundo no quadro de suas leis, leis que, contudo, em novas condições, sofrerão variações sem perder o seu caráter de leis". Os dois fatores, o subjetivo e o objetivo, "estão entrelaçados um com o outro em uma relação de ação dialética recíproca".

Seu elemento realizador encontra-se certa e amplamente difundido também no mundo pré-humano e extra-humano, mas "o homem é a possibilidade real de tudo o que aconteceu na sua história e, sobretudo, do que ele ainda pode se tornar, em progresso

ilimitado. Portanto, o homem é possibilidade que não se exaure, como a da bolota de carvalho na realização fixa e definida do carvalho, mas constitui muito mais uma possibilidade que ainda não amadureceu a totalidade de suas condições internas e externas e as determinantes de tais condições". Somente com o homem cognoscente-operante, escreve Bloch em *Sujeito-objeto,* "pode-se construir com pedras removíveis uma casa e uma pátria, isto é, aquilo que os antigos utopistas chamaram de *regnum hominis,* um mundo para o homem.

6.8. "O marxismo deve ser fielmente ampliado"

"A função utópica do projetar e modificar consciente do homem representa a sentinela mais avançada e ativa do trabalhoso direcionamento para a aurora que aflige o mundo, do dia cheio de sombras em que todas as marcas do real, vale dizer, as formas do processo, ainda ocorrem e têm lugar". O homem projeta e modifica conscientemente o mundo e a si mesmo — e o faz no "espaço da utopia".

É exatamente nesse ponto que, baseando-se em pressupostos marxistas, a filosofia de Bloch ao mesmo tempo tende a desenvolver conseqüências que Marx não viu. Se a esperança é o elemento de impulsão e de fundo da vida humana, se o homem é chamado a se superar continuamente, projetando e criando o futuro, e se ele "é a criatura que, por essência, se projeta no possível que está diante de si", então pode-se compreender muito bem qual é o nexo vinculante Bloch a Marx: também a filosofia marxista se propõe como objetivo inarredável o de transformar o mundo, não contemplá-lo. O marxismo também é uma filosofia voltada para o futuro, para o que ainda-não-é. "Somente um pensamento voltado para a modificação do mundo, pensamento cheio de vontade de mudança, pode se referir ao futuro (o espaço não concluso que está diante de nós) não como um obstáculo e ao passado não como um exílio. Isto, portanto, é decisivo: só o saber, como teoria-práxis consciente, diz respeito ao futuro e a tudo o que nele pode ser decidido; um saber contemplativo, ao contrário, *per definitionem,* só pode se referir ao que já aconteceu".

A filosofia da esperança, portanto, a exemplo da filosofia marxista, é filosofia do futuro. E, analogamente à filosofia marxista, tem como fundamento a tese de que o homem se encontra em estado de alienação. Entretanto, enquanto a alienação de que fala Marx brota de motivos econômicos, Bloch faz a sua alienação remontar a razões mais profundas e universais, a *razões ontológicas.* O homem é alienado porque é incompleto, incompleto como o universo de que é parte: "O homem é a criatura que, *por essência,* se projeta no possível (...)".

Por outro lado, o marxismo deve ser completado. Afirma Bloch: "Marx dedicou mais de nove décimos de sua obra à análise crítica do presente, só reservando um espaço mínimo, sempre levando em conta os fatores condicionantes, às indicações relativas ao futuro". Hoje, porém, continua Bloch, mais do que a crítica que põe a nu as contradições anti-humanistas da economia capitalista, é preciso desenvolver o marxismo como projeto do "reino da liberdade".

A todos os que o acusavam de *revisionismo,* Bloch replicava: "Nem todos os que zombam das correntes estão livres delas. Não existem os que imobilizam até Marx, como se ele fosse uma recordação? Não existem os doutrinários que freiam o impulso de Marx, como se o mundo houvesse chegado ao fim com ele? Isso está muito distante do marxismo, muito longe do seu ensinamento, que deve ser mantido fielmente, mas também ampliado, mais fielmente ainda".

E deve ser ampliado pelo fato de que o exame fenomenológico da subjetividade humana nos mostra que o homem não se reduz ao seu passado nem é absorvido pelo presente. O "vermelho calor" do futuro impele o homem a transcender incessantemente as situações presentes e a superar os resultados adquiridos; o impele a conteúdos de esperança, em direção a mundos possíveis, no rumo da "Utopia"; impele-o a encontrar uma "pátria de identidade". É "corrente de calor" que agita a indestrutível esperança de vida nova, do calor "novum ultimum". E tudo isso, diz Bloch, testemunha-o precisamente a análise fenomenológica da subjetividade, pelos "sonhos com os olhos abertos", pela consciência antecipadora, pelas imagens de esperança refletidas na literatura, no teatro, nas fábulas, no cinema. Tudo isso é testemunho do abismo que separa o ser atual e a vida presente do mundo desejado e esperado. E também a religião o testemunha.

6.9. "Onde há esperança, há religião"

A religião, na opinião de Bloch, não é apenas a expressão da alienação do homem. Essa, por exemplo, é a idéia de Feuerbach e Marx. Mas também nesse ponto Marx, ou melhor, o marxismo vulgar, que interpreta a religião como ópio do povo, deve ser revisto e ampliado. É verdade que Marx escreveu a frase segundo a qual a religião é o ópio do povo, mas a escreveu em contexto no qual também se lê que "a miséria religiosa é o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração". Marx fala da religião como miséria, mas também diz que a religião é *protesto:* protesto contra a condição de alienação presente, contra uma existência fragmentada e incom-

pleta. É lamento pela existência atual e esperança de "novo céu e nova terra". Com efeito, diz a Escritura: "Eis que eu faço novas todas as coisas" (Ap 21,5).

"Onde há esperança, há religião", afirma Bloch, que, em *Thomas Münzer como teólogo da revolução* e depois no mais recente *Ateísmo no cristianismo,* distingue a dimensão "teocrática" do cristianismo de sua dimensão "herética". A primeira aniquila o homem, destruindo a sua abertura para o novo, ao passo que a segunda é dimensão subversiva, é contestação do existente, é o "fio vermelho" que atravessa toda a Bíblia, onde explode "o sofrimento de quem não quer permanecer assim, a espera premente do êxodo, das reparações, do tornar-se diferente". No *Antigo Testamento,* existe a revolta do homem contra Deus: nô-lo mostra o pecado original ou, por exemplo, o livro de Jó. E o que mais conta no *Novo Testamento* é o anúncio escatológico que Jesus faz do Reino — e o Reino é "um acontecimento do cosmos, que se abre para a nova Jerusalém".

Naturalmente, a escatologia mencionada por Bloch não vai além da terra: é completamente intraterrena. E, no entanto, como já vimos, alguns dos mais engajados teólogos contemporâneos foram buscar partes do instrumental conceitual de Bloch para o seu trabalho. Tanto que, em 1967, durante uma entrevista coletiva à imprensa, alguém perguntou a Bloch o que ele pensava do fato de diversos teólogos cristãos o utilizarem em suas construções teológicas. Bloch respondeu com uma anedota. Sócrates passeava com Alcebíades, quando encontrou um sofista pelo caminho. Esse sofista o elogia muito pelo discurso que ele, Sócrates, pronunciara na noite anterior. Tão logo o sofista se afasta, Sócrates volta-se para Alcebíades e lhe diz: "Esse sofista me elogiou. O que terei dito de errado na noite passada?".

Na realidade, vendo as coisas com os olhos dos "outros", para os teólogos cristãos Bloch teria errado precisamente naqueles pontos que os marxistas oficiais aprovam, ao passo que, para os marxistas oficiais, são erradas aquelas idéias e concepções que os teólogos tomam de Bloch e usaram para o seu trabalho teológico.

7. O neomarxismo na França

7.1. Roger Garaudy: os erros do sistema soviético

"Depois da excomunhão da Iugoslávia em 1948, depois da revelação dos crimes do período staliniano no XX Congresso do Partido Comunista Soviético, depois das revoltas dos operários de Berlim e de Potznan em 1956, depois do levante húngaro de 1956,

quando os estudantes e operários se ergueram contra o modelo staliniano de Rakosi, que ofereceu as suas melhores cartas à contra-revolução, depois das sanções econômicas contra a China em 1958 e as campanhas de calúnias que levaram a um cisma no movimento comunista, depois da invasão da Thecoslováquia e dos crimes da "normalização", depois da inquisição intelectual na União Soviética, do processo Sinavski à campanha de desonra contra Solgenitsin, depois da explosão de anti-semitismo na Polônia e logo em Leningrado, depois do massacre dos operários poloneses em greve — deixando o resto de lado —, depois de tudo isso não é possível dizer, como se fez até agora ao fim de cada catástrofe: trata-se de 'erros'. O que nós consideramos 'erros' não serão conseqüências do próprio sistema? Não do sistema socialista, mas do sistema soviético tal como foi conhecido de Stálin a Brejnev? E não deveríamos refletir sobre a necessidade de proceder a uma grande inversão, tentando conceber um socialismo que não se construa só do 'alto', mas também de 'baixo'?"

Essas palavras foram pronunciadas por Roger Garaudy em 23 de janeiro de 1971, expressando muito bem o desafio que o filósofo francês (nascido em Marselha em 1913) lançou contra os "novos tzares" do Kremlin, com o objetivo de libertar o marxismo daquelas deformações stalinistas que transformaram a ditadura *do* proletariado em ditadura *sobre* e *contra* o proletariado, impedindo a teoria marxista de se desenvolver nos seus elementos vitais e bloqueando a participação consciente e responsável das massas na construção do socialismo.

Na opinião de Garaudy, os dirigentes soviéticos aferraram-se a um *centralismo burocrático sufocante,* incapaz de aceitar o menor "impulso de baixo", aliás, pronto a rechaçar toda tentativa de renovação. Assim, tornaram-se responsáveis pela degeneração teórica do marxismo e pela prática criminosa exercida pelo onipotente poder policialesco na Rússia e nos países satélites. Em poucas palavras, o que os soviéticos temem e combatem é o socialismo de face humana. Como escrevia Garaudy em *Toda a verdade,* em 1970, "a atividade precípua dos soviéticos parece consistir no sufocamento de um socialismo que apareça sob uma luz muito humana, cujo contágio se teme, como ontem em Praga".

E foi exatamente em 1970 que Garaudy foi expulso do Partido comunista francês. E foi expulso porque, entre a "ortodoxia" stalinista e o novo modelo de "marxismo personalista", ele optara decididamente por este modelo, inclusive sob os estímulos de idéias existencialistas e cristãs. O comunismo soviético é "stalinismo mais computador", ou seja, é o esmagamento do homem, o sufocamento de qualquer riqueza da pessoa por meio de uma burocracia onipotente e "onisciente".

Mas Garaudy, contra a ortodoxia stalinista, defendeu a continuidade entre a filosofia de Fichte e a de Marx, pelo fato de que "a idéia fundamental do sistema de Fichte é a do homem criador, a idéia de que o homem é o que faz de si mesmo. Pela primeira vez na história da filosofia era proposto em discussão o primado da essência, de uma 'definição' *a priori* do homem, teológica ou antropológica, em benefício da livre atividade criadora". Em substância, Marx teria integrado a idéia fichteana de "homem criador" com a descoberta das condições histórico-sociais em que cresce (mudando as suas próprias condições histórico-sociais) e se desenvolve o homem.

7.2. **A alternativa**

Desse modo, Garaudy leva ao pleno amadurecimento aquela corrente do marxismo "personalista" que, de certa forma, havia encontrado, antes e além de Garaudy, os seus antecessores em Henri Lefèbvre (1901-1979), Lucien Goldmann (1913-1970) e, depois, sobretudo, em Sartre. Lefèbvre sustentava que o neocapitalismo conseguiu tirar da classe operária qualquer potencial revolucionário (a classe operária tornou-se consumista e a indústria cultural alimenta nela a ilusão do bem-estar). Conseqüentemente, afirmava ele que a revolução não poderia mais consistir na tomada do poder político: ela seria muito mais uma *mudança da vida cotidiana,* no sentido de defesa contra as engrenagens do capitalismo, subtraindo-lhe sempre mais espaço para o amor, o lazer, o conhecimento e o repouso. Lefèbvre foi expulso do PCF em 1959, momento em que Garaudy ainda era rígido seguidor da linha stalinista e leninista do partido. Por seu turno, remetendo-se a Lukács, Goldmann elaborou uma sociologia da cultura na qual procura libertar o marxismo das redes da *Diamat.* E, Sartre, cujo encontro-confronto com o marxismo remonta ao período imediatamente posterior à guerra, afirmaria na *Crítica da razão dialética* que o homem é "práxis-objeto", capaz de criatividade e condenado à liberdade.

Garaudy, portanto, levou à maturidade a corrente do marxismo personalista francês. O que Garaudy propõe e defende é um marxismo humanista. Mais em pormenores, porém, e com maior clareza, o que propõe Garaudy? Qual é a sua *alternativa* ao leninismo stalinista? Escreve Garaudy, precisamente em *A alternativa* (1972), que "nossa sociedade está a ponto de se desintegrar". Por isso, "é necessário uma transformação de suas bases, a qual, porém, não é possível com os métodos tradicionais. Para ser resolvida, uma crise de tal amplitude precisa de algo mais que revolução: exige transformação radical, não somente no plano da propriedade e das

estruturas do poder, mas também da cultura e da escola, da religião e da fé, da vida e do seu sentido. É preciso mudar o mundo e mudar a vida (...). A única hipótese a excluir é continuar no caminho atual".

Existem tarefas inéditas, que nos impõem que não partamos mais das ideologias que nos dividem, "mas dos problemas que temos em comum". Estamos em situação na qual deve mudar o próprio conceito de política: esta "não pode mais consistir no vazio ou na adesão a um partido, mas, para cada um de nós, no inventar o futuro. Em política, não existem modelos prontos e acabados. Trata-se de pedir ao homem que dê algo de mais difícil do que dar tudo o que ele tem: dar tudo o que ele é, isto é, o poeta que leva em si.

Essencialmente, "a reorientação radical da nossa sociedade exige de todos e sobretudo um esforço de imaginação criadora. Imaginação criadora para conceber um tipo de sociedade e um modo de vida totalmente diversos dos que existem atualmente". E para participar da criação "através da obra de arte, da fé religiosa, do amor, do pensamento ou da revolução". Estamos diante de uma encruzilhada: "Sofrer um destino ou construir uma história". Conseqüentemente, não é preciso "criar um partido, mas um espírito", conscientes de que "não temos a possibilidade de escolha entre a ordem e a mudança, mas entre uma revolução convulsionada e uma revolução construtiva".

7.3. **Marxismo e cristianismo**

Em 1953, em *A teoria materialista do conhecimento,* Garaudy ainda insistia na teoria leninista do "reflexo". Mais tarde, porém, corrigiria essa tese. Em *O marxismo do século XX* (1966), sob a influência das idéias de Bachelard, ele a substituiu por uma concepção do conhecimento entendido como *construção de modelos:* o homem constrói "modelos" que depois põe à prova na prática. Desse modo, garante-se tanto o momento "ativo" como o momento "passivo" da atividade cognoscitiva, que não pode ser explicada nem pelo idealismo ("que confunde a reconstrução conceitual da realidade com a sua construção") nem pelo dogmatismo ("que confunde esse modelo provisório com uma verdade absoluta e acabada").

Insatisfeito também com o "realismo socialista" na teoria estética, Garaudy voltou sua atenção para o *mito,* entendido como "toda representação simbólica que recorde ao homem a sua verdade de ser criador" e a sua capacidade de "inventar o futuro" (esse seria o núcleo da estética marxista).

Nesse ponto, entrando em diálogo com os cristãos, sobretudo com os católicos, Garaudy apresentou uma interpretação da

religião "heterodoxa" em relação à perspectiva do marxismo tradicional, mas certamente rica em estímulos, como foi demonstrado depois por todas as discussões a ela ligadas. Em 1960 (em *Moral cristã e moral marxista*), Garaudy afirmava: "Em relação ao marxismo, a teologia cristã representa o que a alquimia medieval representa em relação à física nuclear moderna: o sonho impotente da transmutação da matéria tornou-se a realidade das nossas técnicas, exatamente como as exigências escatológicas de amor e de dignidade humana encontram no marxismo as condições para a sua encarnação, não mais em outro mundo, ilusória duplicação do primeiro, mas sim em nosso mundo".

Três anos mais tarde, em 1963, no ensaio *O que é a moral marxista?*, Garaudy evidencia dois pontos essenciais da moral cristã. Em primeiro lugar, "o cristianismo criou nova dimensão do homem: a dimensão da pessoa humana. Essa noção era tão estranha ao racionalismo clássico que os Padres gregos se encontraram na impossibilidade de achar na filosofia grega as categorias e palavras para expressar essa nova realidade. O pensamento helênico não estava em condições de conceber que o infinito e o universal pudessem se expressar em uma pessoa". A segunda contribuição do cristianismo, prossegue Garaudy, "consiste na grande aspiração por um mundo em que reine perfeita reciprocidade das consciências, no qual nenhuma pessoa constitua meio para outra".

Essa foi a aspiração dos escravos no tempo de dissolução do Império Romano, reviveria na luta de Huss, como guerra dos camponeses alemães, no tempo de decomposição do sistema feudal e "encontra hoje as condições reais de sua encarnação com o socialismo e o comunismo, que, pondo fim à exploração do homem pelo homem (...), tornarão possível, pela primeira vez na história, uma sociedade na qual nenhum homem seja meio para outro homem".

Sendo assim, não se pretende que o cristão se torne marxista ou que o marxista se torne cristão. As diversidades continuam, como podemos ler em *Do anátema ao diálogo* (1965): "Cristãos e marxistas vivem a exigência do mesmo infinito, só que, para os primeiros, o infinito é presença, mas para os outros é ausência." Para os cristãos, o homem não é tal sem Deus; para os marxistas, só existe o homem. Entretanto, para além das diferenças, é possível um *diálogo* fecundo. Por isso, diz Garaudy, "(nós, comunistas) não desprezamos nem escarnecemos do cristão por sua fé, pelo seu amor, pelos seus sonhos, pelas suas esperanças. A nossa tarefa é trabalhar e lutar para que tais coisas não permaneçam eternamente distantes ou ilusórias (...), para que os próprios cristãos encontrem sobre a nossa terra um início do seu céu".

Na verdade, o cristão é antiperfeccionista: ele sabe, da perspectiva de sua fé no Absoluto, que tudo sobre a terra é aperfeiçoável

e que tudo permanecerá imperfeito; e, com Paul Claudel, está convencido de que aqueles que pensam oferecer aos outros o paraíso na terra, na realidade, estão preparando para eles unicamente um respeitável inferno. Não obstante isso, o cristão sente-se de acordo com Garaudy quando este, em *Dançar a vida* (1973), afirma que aquilo que a nossa época espera é "uma sociedade aberta, na qual o comunitário não degenere em totalitário nem a expressão da pessoa em individualismo, mas na qual o homem una sinfonicamente, como em dança bem feita, a sua dimensão social e a sua criatividade, em sistema consciente de sua relatividade e aberto para o futuro, para o seu profetismo e para as suas utopias".

Mais tarde, Garaudy se converteu ao islamismo.

7.4. **Louis Althusser: a "ruptura epistemológica" do Marx de 1845**

Quem se posiciona radicalmente contrário à interpretação "humanista" de Marx é Louis Althusser, nascido em 1918 em Birmandreis (nas proximidades de Argel): Aluno de Bachelard, foi depois professor na École Normale Supérieure de Paris até 1981, ano em que foi tragicamente colhido pela doença mental. É autor de dois livros bem conhecidos: *Por Marx* (1965) e, em colaboração, *Para ler o Capital* (1965).

Posicionando-se contra a revalorização do "jovem Marx" dos *Manuscritos,* contra as tentativas de camuflar Marx com Hegel ou com Husserl, ao risco de não mais se reconhecer o *verdadeiro* Marx, Althusser determinou-se a evidenciar a *especificidade* da teoria marxista. E o faz usando instrumentos intelectuais provenientes do estruturalismo e da epistemologia de Bachelard.

Antes de mais nada, no prefácio ao livro *Por Marx,* ele mostra que, por longo período, a filosofia marxista desenvolveu três funções, de maneira exclusiva: 1) a *função apologética* (no sentido de que era praticada a fim de justificar uma política bem precisa e uma práxis bem determinada); 2) a *função exegética* (consistindo no comentário a textos reputados como verdades definitivas); 3) a *função prática* (tendendo a "dividir o mundo com corte claro", com base na contraposição das classes, introduzindo essa divisão na própria ciência, que assim era cindida em "ciência burguesa" é "ciência proletária").

Althusser reage a esses usos e a essas reduções da filosofia marxista. Ele não distingue mais entre ciência burguesa e ciência proletária, mas sim entre ciência e ideologia (e, para ele, a *ideologia* não é uma teoria descritiva da realidade, e sim muito mais "uma vontade (...), uma esperança ou uma nostalgia", dispondo-se então

a “buscar a nova concepção de ciência na qual se baseia *O Capital*”. Com esse objetivo, ou seja, visando identificar no interior do marxismo a teoria que está em condições de descrever a realidade, Althusser tem de enfrentar uma questão para ele decisiva, ou seja, a da *periodização* dos escritos de Marx. A análise dessa problemática leva-o à conclusão de que os escritos do “jovem Marx” são parte da *pré-história* do marxismo. Em suma, em 1842, Marx ainda era “racionalista e liberal”, seguidor de Kant e Fichte; no período de 1842-1845, Marx transformou-se em racionalista “comunitário” e declarou-se discípulo de Feuerbach; em 1845, com as *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia alemã,* Marx realizou a sua brusca e decisiva passagem da ideologia à ciência. Para Althusser, trata-se de verdadeira “ruptura epistemológica” (no sentido de Bachelard): Marx abandona categorias filosóficas como “homem”, “essência do homem”, “alienação” e assim por diante, substituindo-as por novas categorias, como “forças produtivas”, “relações de produção” etc. E, na opinião de Althusser, seriam precisamente essas novas categorias que tornariam possível o conhecimento científico da história.

7.5. Por que o marxismo é “anti-humanismo” e “anti-historicismo”

Com isso, porém, emerge com toda a clareza o *anti-humanismo* de Marx. O humanismo é ideologia, porque fala de “homem” completamente imaginário: o humanismo fixa o “homem” no centro e não percebe que ele desenvolve papel decididamente secundário. Em *Para ler o Capital,* Althusser afirma: “O sujeito *nada mais é do que o suporte das relações de produção* (...). A sua realidade não é mais consistente do que a de sutil suporte”.

Em suma, é preciso compreender que “não temos a ver com homens concretos, senão com homens enquanto exercem certas funções determinadas na estrutura: portadores de força de trabalho, representantes do capital (...). Os homens só aparecem na teoria sob forma de suporte das relações implicadas na estrutura e as formas de sua individualidade como efeitos particulares da estrutura (...). Os indivíduos são somente os efeitos da estrutura”.

Essa, portanto, é a razão por que *O Capital* constitui autêntica ruptura com as idéias de Marx anteriores a ele: *O Capital* nos dá os princípios necessários a fim de definir, para o modo de produção capitalista, “as diversas *formas de individualidade exigidas e produzidas* por esse modo de produção, segundo as funções das quais os indivíduos são *suportes*”.

O anti-humanismo teórico de Marx, assim, é a condição para o conhecimento do mundo humano e para a sua transformação prática. Em *Por Marx* podemos ler: “Não é possível *conhecer*

alguma coisa sobre os homens senão sob a absoluta condição de reduzir a pó o mito filosófico (teórico) do homem. Desse modo, todo pensamento que se remetesse a Marx para restaurar de um ou de outro modo uma antropologia ou um humanismo filosóficos *teoricamente* nada mais seria do que pó".

O marxismo, porém, "em virtude da única ruptura epistemológica que o fundamenta", não somente é anti-humanismo, mas é também "anti-historicismo". A história não se desenvolve de modo linear, nem se aproxima progressiva e inevitavelmente de meta prefixada. Althusser sustenta que Marx só teria herdado de Hegel a idéia de que a história é "processo sem sujeito" e não a doutrina da dialética. A história não se realiza conforme um plano ou, de qualquer modo, de maneira unilinear, mas sim por *rupturas sucessivas*.

Desse modo, não é a dialética, mas a sobredeterminação que constituiria "a especificidade da contradição marxista". E a *sobredeterminação* é o efeito gerado pelo conjunto das circunstâncias concretas ou, se assim se preferir, pela convergência dos elos estruturais. Por isso, a contradição econômica é "determinante, mas ao mesmo tempo determinada pelos diversos *níveis* e pelas diversas *instâncias* da formação social que anima". Desse modo, pode parecer que, mesmo não negando o caráter fundamental do momento econômico, Althusser, precisamente em razão do seu anti-historicismo, tende a atenuar o economicismo marxista.

Por outro lado, continua afirmando Althusser, se é verdade que a ciência não é ideologia, também é verdade que nenhuma sociedade humana pode prescindir da ideologia. A ideologia é *"a relação vivida pelos homens com o mundo"*. A ideologia é a moral, a religião, a arte, a política. E todas essas coisas são ideologia porque, nelas, "a função prático-social prevalece sobre a função teórica (ou função de conhecimento)". E é "no seio dessa inconsciência ideológica (que) os homens *conseguem modificar suas relações vividas com o mundo"*.

Mas não se deve pensar que são o homem e a ação de uma classe que fazem a história, nem que esta se dirija de modo necessário em direção a um fim *progressivo* (entre outras coisas, os *fatos* não são *valores*). Para Althusser, a história deve ser vista muito mais como uma série descontínua de conjunturas de várias estruturas e os indivíduos, como as classes, não são compreensíveis fora das estruturas e de suas conjunturas.

Desde o início, as investigações de Althusser se haviam erguido conscientemente contra todas as interpretações negadoras da *especificidade* da teoria de Marx. Escreve ele: "Contra as interpretações idealistas-de-direita da teoria marxista como 'filosofia do homem' e do marxismo como humanismo teórico; contra a

confusão tendenciosa, tanto positivista como subjetivista, da ciência e da 'filosofia' marxista; contra o historicismo (relativista) oportunista, de direita e de esquerda; contra a redução evolucionista da dialética materialista a dialética 'hegeliana' e, em geral, contra as posições burguesas e pequeno-burguesas, procurei defender, qualquer tenha sido o resultado, à custa de erros e imprudências, alguns conceitos fundamentais que podem ser resumidos em um só: a especificidade radical de Marx, a sua novidade revolucionária, tanto teórica como política, diante da ideologia burguesa e pequeno-burguesa, com a qual ele teve que *romper* para se tornar comunista e fundar a ciência da história e com a qual, ainda em nossos dias, temos ainda e sempre que *romper* a fim de nos tornarmos, permanecermos ou voltarmos a nos tornar marxistas".

8. O neomarxismo na Itália

8.1. Antonio Labriola: "o marxismo não é positivismo nem naturalismo"

O pensador mais original do neomarxismo italiano, sem dúvida, foi Antônio Gramsci (1891-1937). Entretanto, antes dele, o marxismo fôra estudado, interpretado e difundido sobretudo por Antônio Labriola (1843-1904), que foi aluno de Spaventa em Nápoles e depois professor em Roma. Aproximando-se de Hegel por influência de Spaventa, Labriola, em um segundo momento — nas décadas de 1870/80 —, manifestou acentuado interesse por Herbart, até que, por volta de 1880, converteu-se ao marxismo. O escrito *Em memória do manifesto dos comunistas* é de 1896 e *Sobre o materialismo histórico* é de 1897.

Antes de mais nada, Labriola procura acentuar a distinção entre marxismo e positivismo. Do positivismo, Labriola aceita o método científico, mas rejeita a visão materialista do universo. A palavra *matéria,* escreve ele, "é sinal ou recordação de cogitação metafísica ou (...) é expressão do último substrato hipotético da experiência naturalista". Entretanto, o *materialismo histórico* não é metafísica da *matéria* nem opera "no campo da física, da química, da biologia". Em suma, o marxismo não é materialismo metafísico nem naturalismo.

Insiste Labriola: a *cultura* não é *natureza,* ainda que os dois momentos se entrelacem continuamente. Não se trata "de indagar sobre o viver humano, isto é, estudar "as condições explícitas do viver humano, no sentido de que ele não é mais simplesmente animal". E, indagando sobre o homem que não é mais simplesmente animal, mas que produz instrumentos e cultura e que é capaz de

projetos voltados para fins determinados, o materialismo histórico nunca poderá se reduzir a materialismo mecanicista, já que o homem não é somente natureza. Labriola, portanto, critica firmemente o materialismo metafísico, o naturalismo e o materialismo mecanicista, três teorias interligadas que tipificam o positivismo. E as critica com base em fundamental preocupação *humanista,* que vê no homem o *homo faber,* o sujeito que faz a história.

8.2. A concepção materialista da história

É aí que se inserem as convicções de Labriola sobre a *vexata quaestio,* que, no desenvolvimento do marxismo, diz respeito às relações entre estrutura e superestrutura. Somente "o amor ao paradoxo, sempre inseparável do zelo dos apaixonados divulgadores de doutrina nova, pode ter induzido alguns à crença de que, para escrever a história basta evidenciar unicamente o 'momento econômico' (freqüentemente ainda não identificado e muitas vezes não identificável em absoluto) para se poder atirar fora todo o resto, como fardo inútil". Engels (com quem Labriola manteve correspondência) já evidenciara que os fatos históricos são explicáveis por meio da estrutura econômica a eles subjacente apenas "em última instância". Com isso, não se está de modo algum dizendo que Labriola rejeita a tese central do materialismo histórico. Ao contrário, escreve ele, "é indiscutível (...) para nós o princípio de que não são as formas da consciência que determinam o ser do homem, senão precisamente o modo de ser que determina a consciência".

Mas, prossegue Labriola, *"essas formas da consciência,* como são determinadas pelas condições de vida, *constituem também a história,* que não é somente anatomia econômica". A teoria do materialismo histórico, isto é, a teoria da primariedade da estrutura econômica sobre a superestrutura das idéias, "não pode, à maneira de talismã, valer continuamente e à primeira vista como meio infalível para resumir em elementos simples a imensa maquinaria e a complicada engrenagem da sociedade". E isso pelo fato de que "a estrutura econômica subjacente, que determina todo o resto, não é simples mecanismo do qual brotam, como efeitos automáticos e maquinais imediatos, instituições, leis, costumes, pensamentos, sentimentos e ideologias. Mas, daquele substrato para todo o resto, o processo de derivação e mediação é muito complexo, freqüentemente sutil e tortuoso, nem sempre decifrável".

Contrário ao positivismo, crítico do "darwinismo político e social", que entende a história humana como "parte e prolongamento da natureza", e avesso à interpretação superexemplificatória e "vulgar" do materialismo histórico, Labriola, obviamente, também rejeita qualquer forma de idealismo. O idealismo se equivoca

porque "considera as coisas empiricamente existentes como reflexo, reprodução, imitação, exemplo, conseqüência ou algo assim de um pensamento, digamos, pressuposto".

É impossível explicar a história humana com o *automatismo* (da estrutura-superestrutura), mas também é impossível fazê-lo com o *voluntarismo*. Por isso, Labriola propugna um materialismo histórico como filosofia da práxis, que vê no "conhecer agindo" a ação humana na história, esse "viver humano" que, como tal, se configura e se desenvolve "pelo suceder-se e aperfeiçoar-se da atividade do próprio homem, em dadas e variáveis condições", como é o caso, precisamente, "das condições de ambiente, de terreno, de meios disponíveis, de circunstâncias da experiência".

Desse modo, a concepção filosófica de Labriola apresenta-se como materialismo histórico que pretende apresentar-se como visão realista geral da vida e do mundo, como crítica da economia política (que assim é desmascarada em sua suposta indefectibilidade "natural") e como interpretação da política do proletariado em luta contra a burguesia. Mas, repetindo, na opinião de Labriola, essa doutrina "não pretende ser a visão intelectual de grande plano ou projeto, e sim *apenas método de investigação e concepção.* Não por acaso Marx falava de sua descoberta como de fio condutor. E por essa razão, precisamente, é análoga ao darwinismo, que também é um método, não sendo e nem podendo ser repetição modernizada da construída e construtiva *Naturphilosophie,* utilizada por Schelling e companhia".

8.3. **Antônio Gramsci: a "filosofia da práxis" contra a "filosofia especulativa" de Croce**

Desenvolvido sobretudo nos seus *Cadernos do cárcere,* o pensamento de Antônio Gramsci constitui uma das mais notáveis *reelaborações* do marxismo neste século, seja por sua constante referência a problemas sociais, culturais e políticos concretos, seja por sua intenção de *inserir o marxismo na tradição italiana.* A esse objetivo, precisamente, correspondem, por exemplo, os seus estudos sobre Maquiavel, sobre a Renascença italiana, sobre a questão meridional, sobre os católicos, sobre suas instituições e organizações, sobre os movimentos operários, sobre as camadas intelectuais italianas, sobre as formas de greve e os conselhos operários, sobre a filosofia de Benedetto Croce.

Nascido em Ales (na província de Cagliari) em 1891, Gramsci, que provinha de família pobre, conseguiu se matricular na Universidade de Turim, depois de concluídos seus estudos secundários, graças a uma bolsa de estudos. Por volta de fins de 1914, porém, deixou a universidade para se dedicar à atividade política. Junta-

mente com outros, foi promotor da experiência turinense dos "conselhos de fábrica".

Sempre mais insatisfeito com a política do Partido Socialista, em 1921 estava entre os fundadores do Partido Comunista. Já em 1919, juntamente com Palmiro Togliatti, dera vida ao "Nova Ordem", inicialmente semanal e depois diário. Em 1922, convidado pela Internacional a ir a Moscou, Gramsci conheceu Lênin. Voltando à Itália em 1924, foi eleito deputado e passou a dirigir o "Unità", órgão do Partido Comunista. Preso pela polícia fascista em novembro de 1926, foi condenado em 1928 pelo tribunal especial a vinte e quatro anos de prisão, a serem cumpridos em Turi. Obtendo redução da pena, Gramsci foi libertado em abril de 1937, mas sua condição física já era muito precária. Morreu em uma clínica romana uma semana depois de ter obtido a liberdade. Suas *Cartas da prisão* são humanísticas.

Assim, uma das intenções de fundo da reflexão filosófica de Gramsci foi a de inserir o marxismo na tradição italiana. E foi por essa razão que, antes de mais nada, ele teve que se defrontar com a filosofia de Benedetto Croce e com a hegemonia que ele conquistara na cultura italiana. Achava Gramsci que um dos motivos do sucesso do historicismo croceano foi o fato de Croce ter lutado com eficácia "contra a transcendência e a teologia em suas formas peculiares ao pensamento religioso-confessional". Ligado a isso também se encontra o fato de que a filosofia de Croce, em comparação com as outras filosofias tradicionais, expressou "maior adesão à vida", afirmando que "a filosofia deve resolver os problemas que, em seu desenvolvimento, o processo histórico apresenta a cada vez".

Entretanto, na opinião de Gramsci, Croce permanece ligado a uma "filosofia especulativa", a uma *metafísica* da história, pela qual "no processo dialético se pressupõe 'mecanicamente' que a tese deva ser 'conservada' pela antítese para não destruir o próprio processo, que assim é 'previsto', como uma repetição ao infinito, mecânica e arbitrariamente fixada". Desse modo, a filosofia de Croce é uma "filosofia especulativa" e Gramsci lhe opõe a sua *Filosofia da práxis* ou historicismo absoluto, entendido como "a mundanização e terrenidade absolutas do pensamento, um humanismo absoluto da história". Em outros termos, "a filosofia da práxis deriva certamente da concepção imanentista da realidade, mas depurada de todo aroma especulativo e reduzida a pura história, historicidade ou puro humanismo".

8.4. O "método dialético" e a revolução contra *O Capital*

A filosofia da práxis elimina "todo resíduo de transcendência e teologia". E, por outro lado, não pode conceber a *estrutura* de

maneira especulativa e doutrinária, como se fosse "um deus oculto". A estrutura, ao contrário, deve ser concebida "historicamente como o conjunto das relações sociais em que os homens reais se movem e agem". Assim, as filosofias especulativas idealistas não servem para compreender a história, mas também são inadequados os esquemas simplistas do vulgar-marxismo, além de, por exemplo, ser desviadora a tentativa do filósofo russo Bukarin de reduzir a análise marxista da sociedade a exame efetuado a partir da perspectiva de uma sociologia guiada por método grosseiramente positivista.

Para Gramsci, a sociologia é "a filosofia dos não filósofos" e "evolucionismo vulgar", que não pode captar os acontecimentos históricos, os quais não podem ser adequadamente estudados com os métodos típicos das ciências naturais. A história humana não se deixa enjaular em esquemas filosóficos ou em uniformidades científicas: a vontade revolucionária organizada pode vencer toda pretensa necessidade e pode infringir regularidades estabelecidas.

A compreensão da história necessita de método próprio: o *método dialético,* que foi domesticado por Croce, não foi compreendido pelos vulgar-marxistas e foi ignorado pelos sociólogos. Somente a dialética nos permite compreender o que é a realidade, enquanto ela é a consciência das contradições sociais em que vivem homens reais e que, em situações concretas, devem ser enfrentadas por homens reais, que têm às suas costas uma tradição específica e não outra qualquer.

A necessidade da dialética para a compreensão dos processos históricos, na opinião de Gramsci, demonstra-a precisamente a *Revolução de outubro:* como escreveu Gramsci, tratou-se de *revolução contra o "Capital",* no sentido de que a revolução russa se realizou contras as previsões de *O Capital,* que sustentava ser a revolução possível somente em país altamente industrializado e com um forte proletariado. Escreve ele: "Os fatos, porém, superaram as ideologias. Os fatos explodiram os esquemas teóricos segundo o quais a história da Rússia deveria se desenvolver segundo os cânones do materialismo histórico".

Mas exatamente aí, afirma Gramsci, vemos concretamente que o marxismo não pode ser especulação abstrata. O marxismo não é *doutrina,* mas práxis e consciência revolucionária. Essa é a lição que nos deriva da Revolução Russa e de Lênin: devemos ser marxistas sem ser doutrinários metafísicos. Na interpretação de Gramsci, o marxismo não é metafísica esclerótica: ele é filosofia que não está *acima* da história como juiz que emite sentenças ou vidente que faz profecias. O marxismo é muito mais filosofia que está *dentro* da história e a vivifica. Nesse sentido, para Gramsci, a revolução bolchevique é revolução claramente marxista.

8.5. A teoria da hegemonia

Com base nisso, não é difícil perceber que a filosofia da práxis de Gramsci constitui uma concepção do marxismo contrária às interpretações de cunho positivista e mecanicista. É concepção na qual os acontecimentos estruturais se entrelaçam e interagem com elementos humanos como a vontade e o pensamento. Essa, portanto, é a lição que se deve aprender de Lênin: como *sintetizar dialeticamente* teoria e práxis de modo a chegar à conquista do poder por uma força emergente que visa à criação de nova civilização. A lição de Lênin é importante não porque devamos *repeti-la,* mas porque nos indica a estratégia para penetrar (em condições diversas a serem analisadas) na cidadela, a fim de criar a sociedade socialista. Na realidade, "é impossível *decifrar* Gramsci sem referir-se a Lênin: (M. A. Machiocchi).

É precisamente aí que se insere a teoria gramsciana de "hegemonia". A sociedade se estrutura em classes. Ora, para que uma classe possa se colocar como sujeito histórico, isto é, como motor que guia e plasma a sociedade inteira, deve se "distinguir" e conquistar "autoconsciência crítica", vale dizer, deve se configurar como força que, com base na própria ideologia, na própria organização e na própria superioridade moral e intelectual, possa se configurar como classe *dirigente.*

Ora uma classe se torna dirigente quando, tendo forjado as energias e capacidades necessárias e percebendo o seu direito a dirigir a sociedade inteira, obtém o consentimento das classes subalternas, fundando assim um *bloco histórico,* isto é, um sistema articulado e orgânico de alianças sociais ligadas por ideologia comum e por cultura comum. Escreve Gramsci: "Nunca existiu Estado sem hegemonia" e, em substância, a luta entre duas classes pelo domínio é "luta entre duas hegemonias". Por tudo isso, devemos distinguir entre a *classe dominante* e a *classe dirigente:* "A supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como 'domínio' e como 'direção intelectual e moral'."

Em outros termos, "na construção da *hegemonia,* parte-se da direção e da capacidade de indicar soluções para os problemas de uma sociedade e de bater-se eficazmente por tais soluções. A *direção* permite construir o *domínio.* Quando decai a capacidade de *dirigir,* de indicar a solução para os problemas, a *hegemonia* entra em crise: o domínio ainda manterá aquelas forças sociais e políticas no poder por certo período, mas elas já estão condenadas " (L. Gruppi). E então teremos a revolução, que explode e abre caminho no interior do *vazio de direção* criado por uma classe que controla a cidadela, mas que não sabe mais dirigir e perde o consentimento das classes subalternas. E o perde porque, nesse meio tempo,

nasceu e se desenvolveu nova classe dirigente e hegemônica, que ainda não é dominante, mas que, percebendo com força o seu direito a sê-lo, se tornará tal — e, se preciso for, com a violência.

8.6. **Sociedade política e sociedade civil**

Mas deve-se ir além: a distinção entre domínio e hegemonia permite a Gramsci traçar outra significativa distinção, entre *sociedade política* e *sociedade civil*. A sociedade política é dada pelo Estado, isto é, pelo poder como força, ou seja, pela máquina jurídico-coercitiva; já a *sociedade civil* é dada pela trama das relações que os homens estabelecem em instituições como os sindicatos, os partidos, a Igreja, a imprensa, a escola e assim por diante.

E é exatamente nas instituições da sociedade civil que a classe que visa a hegemonia deve difundir, através de ação cotidiana e incessante, os seus valores, as suas crenças, os seus ideais, criando assim a unidade moral e intelectual entre os diversos grupos sociais e criando o consenso em torno de uma cultura que se apresenta com o crisma da validade universal e com a força persuasiva da capacidade de resolver os problemas prementes da vida nacional. E, criando o consenso, o grupo social hegemônico cria a base do domínio. Escreve Gramsci, ainda nos *Cadernos (A Renascença):* "Um grupo social pode — aliás, deve — ser dirigente antes mesmo de conquistar o poder governativo (essa é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente na mão, torna-se 'dominante' mas também deve continuar a ser 'dirigente'."

Desse modo, a história não é mais concebida, segundo o esquema clássico marxista, como a história do desenvolvimento das forças produtivas, e sim muito mais como a história (densa de contrastes, de inter-relações, de crise de diversos tipos) da gênese e da expansão de princípios hegemônicos ou modelos culturais diferentes, aliás, antagônicos: a história, como escreve Gramsci sem meios-termos, é "sempre luta entre dois princípios hegemônicos, entre duas religiões".

Assim, *no desenvolvimento da história, é a superestrutura que se torna fundamental.* Com isso, Gramsci refuta e subverte a sociologia de Marx. A relação entre estrutura e superestrutura, "embora em esquema de ação recíproca, se inverte: as ideologias tornam-se o momento primário da história e as instituições o momento secundário" (N. Bobbio). A conseqüência direta disso é que, embora subvertendo a relação entre estrutura e superestrutura, Gramsci pode se considerar dentro da tradição marxista pelo fato de que, entre os seus diversos filões, dá continuidade ao filão *jacobino,* vale dizer, o projeto de realizar a filosofia através da

revolução totalitária. Com efeito, segundo Marx, a filosofia não deve contemplar o mundo, mas sim transformá-lo.

8.7. O intelectual "orgânico", o partido como "moderno príncipe" e a revolução como "guerra de posições"

O grupo social que pretende conquistar a cidadela, portanto, deve antes de mais nada elaborar uma cultura própria, uma visão de mundo e um conjunto de ideais que o ponham em condições de apresentar a sua candidatura à direção da sociedade nacional. Mas isso não basta, já que também deve se organizar para difundir essa cultura entre as massas e fazê-la transformar-se em patrimônio nacional. Ao mesmo tempo, deve dar vida a um organismo autônomo que discipline de modo férreo as forças sociais interessadas na mudança e que pretendem instituir nova organização social.

Aí estão precisamente as raízes das duas grandes questões enfrentadas por Gramsci: *a função dos intelectuais* e a *natureza do partido*. E isso pelo fato de que "uma 'massa' não se 'distingue' e não se torna 'independente' sem se organizar. E não há organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico do nexo teoria-prática se distinga concretamente em uma camada de pessoas 'especializadas' na elaboração conceitual e filosófica". Os intelectuais, portanto, são necessários para a construção do socialismo: eles são os "representantes da ciência e da técnica" que dão "ao proletariado a consciência de sua missão histórica".

Desse modo, como a justa consciência de classe constitui o ponto central da teoria marxista da revolução, pode-se compreender muito bem por que os intelectuais assumem papel central na concepção gramsciana do desenvolvimento da história: "Eles devem elaborar e difundir a doutrina do socialismo; devem organizar as massas em exército compacto e fortemente disciplinado; devem também dirigir o movimento revolucionário, tanto na fase que precede a conquista da hegemonia como na fase da gestão direta do poder" (L. Pellicani).

Assim, o intelectual não é mais o desinteressado pesquisador da verdade: ele se configura como agente do partido. Deve se transformar, escreve Gramsci, em "político, dirigente orgânico de partido", ou seja, deve "se dedicar ativamente à vida prática como construtor, organizador e persuasor permanente". E intelectuais não são somente os que comumente se dizem tais: para Gramsci, sob a denominação de intelectuais devemos abranger "em geral, todo o segmento social que exerce funções organizativas em sentido lato, seja no campo da produção, seja no campo da cultura, seja no campo político-administrativo". O intelectual é "funcionário", "persuasor permanente", "agente da classe dominante".

Mas, enquanto os intelectuais italianos, da Renascença em diante, não souberam unificar culturalmente a sociedade e, como Croce e Gentile, pretenderam representar a "alta cultura" oposta à e separada da "cultura popular", o intelectual marxista é ao contrário, *intelectual orgânico.* Ele não se afasta das massas populares; ao contrário, ele compartilha os problemas e faz suas as premências e aspirações das massas populares, procurando apresentar-lhes uma interpretação cultural e ideal válida e consistente, em condições de congregar sempre mais essas massas e influir hegemonicamente sobre a sociedade mais ampla, a qual deverá ser educada na nova perspectiva e na nova cultura. Na realidade, escreve Gramsci, "toda relação hegemônica é necessariamente relação pedagógica".

Na visão de Gramsci, portanto, o intelectual orgânico tende a se identificar com o dirigente ou o responsável do partido. E o próprio partido, interpretando os interesses e as aspirações dos seus membros e oferecendo-lhes "todas as satisfações que encontravam antes em multiplicidade de organizações", tende a se situar como intelectual orgânico por excelência. O Partido Comunista "representa a totalidade dos interesses e das aspirações da classe trabalhadora", é a encarnação da vontade coletiva revolucionária jacobina — e, portanto, o moderno príncipe.

Somente que, diferentemente do que é em Maquiavel, "o moderno príncipe (...) não pode ser pessoa real, indivíduo concreto; pode ser somente organismo, elemento social complexo, no qual *já tenha se iniciado* a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada *parcialmente na ação.* Esse organismo *já é dado* pelo desenvolvimento histórico: é o partido político, a *primeira* célula em que se resumem os *germes* da vontade coletiva que *tendem* a se tornar universais e totais".

O partido é o "foco da fé" e o "depositário da doutrina". Ele, portanto, é o moderno príncipe. Escreve Gramsci: "Desenvolvendo-se, o moderno príncipe envolve todo o sistema de relações intelectuais e morais, enquanto o seu desenvolvimento significa precisamente que todo ato é concebido como útil ou danoso, como virtuoso ou mau, somente enquanto tem como ponto de referência o próprio moderno príncipe e serve para aumentar o seu poder ou contrastá-lo. Na consciência, o príncipe toma o lugar da *divindade* e do *imperativo categórico,* tornando-se a base do laicismo moderno e de todas as relações de costume".

É por isso que Gramsci afirmava que o socialismo é *"a religião que deve matar o cristianismo"*. E o partido é a Verdade: daí deriva a idéia gramsciana da subordinação sem reservas do militante à vontade do partido, que é "centralizado", "ideologicamente unido" e temperado por uma "disciplina férrea". E daí a idéia de que se

deve combater, com toda a firmeza possível, todos "os desvios chamados 'científicos' ". O partido é como uma igreja. E a revolução é como a guerra: "Deve ser minuciosamente preparada por um estado-maior operário, assim como a guerra é preparada pelo estado-maior do exército".

Apesar de escrever isso em artigo no "Nova Ordem", mais tarde Gramsci mudaria a estratégia da ação revolucionária, que não seria mais embate frontal, como no caso da Revolução Russa, mas guerra de posições e desgaste. E, em defesa de sua tese, apresenta as seguintes considerações: "No Oriente, o Estado era tudo e a sociedade civil era primordial e gelatinosa; no Ocidente, havia uma justa relação entre Estado e sociedade civil e nos movimentos do Estado se percebia logo uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por detrás da qual se encontrava uma forte corrente de fortalezas e casamatas". Assim sendo a revolução não pode triunfar no Ocidente mediante choque frontal com a trincheira do Estado, porque essa trincheira está muito bem solidificada e protegida. Pelo contrário, a revolução triunfará pela adoção de uma estratégia que se assemelha à "guerra de posições", através da qual se desgaste o inimigo, penetrando então nas "casamatas" e "fortalezas" da sociedade civil. Esse é o único caminho que pode levar o Partido Comunista à cidadela dos países ocidentais.

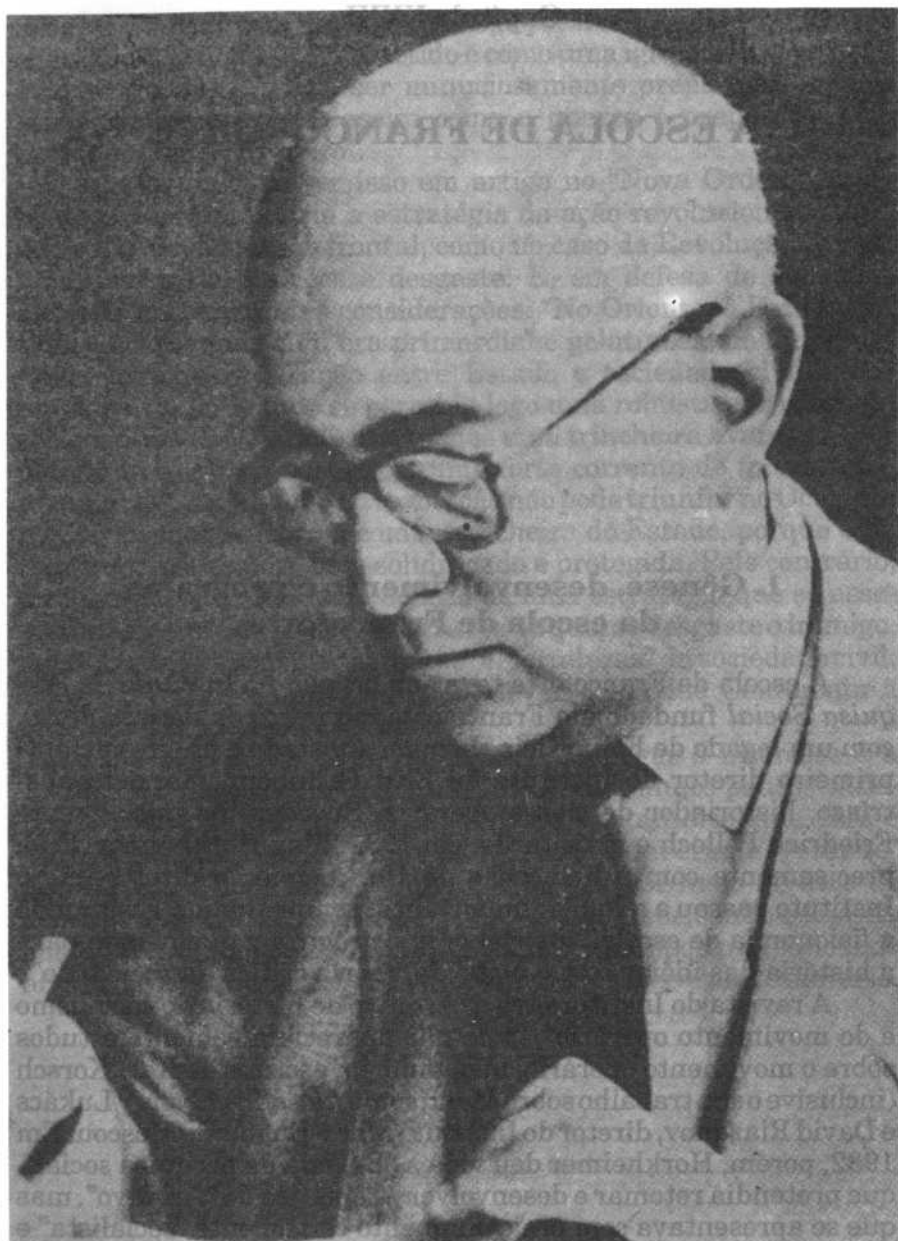
Com base nisso tudo, ninguém pode negar o interesse e a coerência do projeto de Gramsci. Entretanto, muito poucos satisfazem-se com a idéia de partido onívoro e totalitário, que, fora e além de qualquer controle público, acredita poder criar a "verdade" por decreto e determinar o que é a justiça por meio de atos de arbítrio. A sociedade sonhada por Gramsci é sociedade sectária, baseada em maniqueísmo moral. É exatamente o oposto da sociedade aberta. E mostra que, em cada utopista, sempre vive um totalitário.

Capítulo XXXI

A ESCOLA DE FRANCOFORTE

1. Gênese, desenvolvimento e programa da escola de Francoforte

A escola de Francoforte teve sua origem no *Instituto de Pesquisa Social* fundado em Francoforte, no início da década de 20, com um legado de Félix Klein, homem abastado e progressista. O primeiro diretor do Instituto foi Karl Grünberg, marxista austríaco, historiador da classe operária. Sucedeu-lhe inicialmente Friedrich Polloch e mais tarde, em 1931, Max Horkheimer. E foi precisamente com a nomeação de Horkheimer a diretor que o Instituto passou a adquirir importância sempre maior, assumindo a fisionomia de escola, que elaborou o *programa* que passou para a história das idéias com o nome de "teoria crítica da sociedade".

A revista do Instituto era o "Arquivo de história do socialismo e do movimento operário", onde não apareciam somente estudos sobre o movimento operário, mas também escritos de Karl Korsch (inclusive o seu trabalho sobre *Marxismo e filosofia*), György Lukács e David Riazanov, diretor do Instituto Marx-Engels de Moscou. Em 1932, porém, Horkheimer deu vida à "Revista de pesquisa social", que pretendia retomar e desenvolver a temática do "Arquivo", mas que se apresentava com posicionamento certamente "socialista" e "materialista", cuja tônica, porém, era posta na *totalidade* e na *dialética*: a pesquisa social é "a teoria da sociedade como um todo"; ela não se resume ou se dissolve em investigações especializadas e setoriais, mas tende a examinar as relações que ligam reciprocamente os âmbitos econômicos com os históricos, bem como os psicológicos e culturais, a partir de uma visão global e crítica da

Theodor W. Adorno (1903-1969), filósofo e musicólogo, expoente dos mais significativos da escola de Francoforte.

sociedade contemporânea. É aí que se instaura aquele *laço entre hegelianismo, marxismo e freudismo* que caracteriza a escola de Francoforte e que, embora nas diversas variantes apresentadas pelos vários pensadores da escola, viria a ser um constante ponto de referência da *teoria crítica da sociedade.*

Na intenção de Horkheimer, a teoria crítica da sociedade surge para "encorajar uma teoria da sociedade existente considerada como um todo", mas uma teoria que fosse precisamente *crítica,* ou seja, capaz de fazer emergir a contradição fundamental da sociedade capitalista. Escrevia Horkheimer: "Existe um posicionamento humano que tem como objeto a própria sociedade. Ele não está voltado para 'algum inconveniente secundário', mas se apresenta muito mais como necessariamente ligado a toda a organização da estrutura social". E os objetivos desse posicionamento "vão além da práxis social predominante". Em poucas palavras: o teórico crítico é "o teórico cuja única preocupação consiste no desenvolvimento que conduza à sociedade sem exploração".

A teoria crítica da sociedade "persegue de modo inteiramente consciente o interesse da organização racional da atividade humana". A teoria crítica pretende ser uma compreensão totalizante e dialética da sociedade humana em seu conjunto e, para sermos mais exatos, dos mecanismos da sociedade industrial avançada, a fim de promover sua transformação racional que leve em conta o homem, sua liberdade, sua criatividade, seu desenvolvimento harmonioso em colaboração aberta e fecunda com os outros, ao invés de um sistema opressor e sua perpetuação.

Para compreendê-las corretamente, as teorias da escola de Francoforte devem ser adequadamente enquadradas no arco do período histórico em que foram elaboradas: trata-se do período que vivem o pós-guerra, que fez a experiência do fascismo e do nazismo no Ocidente e a do stalinismo na Rússia; que depois foi atravessado pelo furacão da Segunda Guerra Mundial e que assistiu ao desenvolvimento maciço, onipresente e irrefreável da sociedade tecnológica avançada.

Desse modo, podemos encontrar no centro das reflexões da escola de Francoforte tanto as mais importantes questões políticas como também aqueles problemas teóricos sobre os quais se delongara o marxismo ocidental (Lukács, Korsch), em contraste com pensadores como Dilthey, Weber, Simmel, Husserl ou os neokantianos, contraste que os francofortianos ampliarão também ao existencialismo e ao neopositivismo. O fascismo, o nazismo, o stalinismo, a guerra fria, a sociedade opulenta e a revolução não realizada, por um lado; e, por outro lado, a relação entre Hegel e o marxismo e entre este e as correntes filosóficas contemporâneas, como também a arte de vanguarda, a tecnologia, a indústria

cultural, a psicanálise e o problema do indivíduo na sociedade moderna são temas que se interligam na reflexão dos expoentes da escola de Francoforte.

Mas quem são esses expoentes da escola de Francoforte? Os primeiros membros do grupo foram os economistas Friedrich Pollock (autor da *Teoria marxista do dinheiro,* 1928, e da *Situação atual do capitalismo e perspectivas de reordenamento planificado da economia,* 1932) e Henryk Grossmann (autor de *A lei da acumulação e da derrocada no sistema capitalista,* 1929), o sociólogo Karl-August Wittfogel (célebre autor de *Economia e sociedade na China,* 1931, e do escrito sobre o *Despotismo oriental,* 1957, ensaio no qual analisa também a sociedade soviética), o historiador Franz Borkenau e o filósofo Max Horkheimer, aos quais se uniria pouco depois o filósofo, musicólogo e sociólogo Theodor Wiesengrund Adorno. Depois, entrariam para o grupo o filósofo Herbert Marcuse, o sociólogo e psicanalista Erich Fromm, o filósofo e crítico literário Walter Benjamin (autor, entre outras coisas, de *A origem do drama barroco alemão,* 1928, e de *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica,* 1936), o sociólogo da literatura Leo Löwenthal (autor de *Sobre a situação social da literatura,* 1932) e o politicólogo Franz Neumann.

Com a tomada do poder por Hitler, o grupo de Francoforte foi obrigado a emigrar, primeiro para Genebra, depois para Paris e, por fim, para Nova Iorque. Mas, apesar das peripécias e dificuldades, foi nesse período que apareceram alguns dos trabalhos de maior destaque da escola de Francoforte, como os *Estudos sobre a autoridade e a família* (Paris, 1936) e *A personalidade autoritária* (obra que seria ultimada em 1950). Este último trabalho coletivo (de Adorno e colaboradores) é desenvolvimento muito sagaz dos *Estudos sobre a autoridade e a família.*

Entretanto, inclusive devido aos exemplos, escolhidos somente entre os estudantes norte-americanos, este último trabalho se apresenta como obra certamente menos estimulante do que a primeira, onde, ao contrário, o leque das temáticas típicas da escola de Francoforte encontra tratamento muito preciso. Ela, com efeito, discute a centralidade e a ambigüidade do conceito de autoridade, a família como lugar privilegiado para a reprodução social do consenso, a aceitação pelos homens de condições insuportáveis vividas como naturais e imodificáveis, a crítica da racionalidade tecnológica, a necessidade de uma colocação metodológica em condições de neutralizar os defeitos das pesquisas setorias "positivistas" e assim por diante.

Depois da Segunda Guerra Mundial, Marcuse, Fromm, Löenthal e Wittfogel ficaram nos Estados Unidos, ao passo que Adorno, Horkheimer e Pollock voltaram para Francoforte. Aliás,

em 1950 renasceu o "Instituto de pesquisa social", dele saindo sociólogos e filósofos como Alfred Schmidt, Oskar Negt e Jürgen Habermas, o mais conhecido de todos (de cujas obras deve-se recordar pelo menos *A lógica das ciências sociais,* 1967, o *Conhecimento e interesse,* 1968).

2. Adorno e a "dialética negativa"

Em *Dialética negativa* (1966), Adorno (1901-1969) faz uma precisa opção pelo Hegel "dialético" em contraposição ao Hegel "sistemático": ele escolhe o potencial crítico (ou "negativo") da dialética desenvolvida na *Fenomenologia do espírito,* rejeitando a dialética como sistema, assim como ela se delineia na *Lógica* e na *Filosofia do Direito.* Contra a dialética da síntese e da conciliação, Adorno baseia-se na dialética da negação, na *dialética negativa,* isto é, na dialética que nega a identidade entre realidade e pensamento e que, portanto, desbarata as pretensões da filosofia de captar a totalidade do real, revelando-lhe o "sentido" oculto e profundo.

Em seu trabalho de 1931 (*A atualidade da filosofia*) Adorno já dissera que "quem escolhe hoje o trabalho filosófico como profissão deve renunciar à ilusão da qual partiam anteriormente os projetos filosóficos: a ilusão de que, por força do pensamento, é possível captar a totalidade do real. Nenhuma razão justificativa poderia encontrar-se a si mesma em uma realidade cuja ordem e cuja forma rejeitam e reprimem toda pretensão da razão". A presunção dos sistemas filosóficos de "perscrutar as intenções ocultas e patentes da realidade" é verdadeiramente uma ilusão, que se baseia no não demonstrado pressuposto de que "o ser é de fato correspondente ao pensamento e a ele acessível".

E se trata precisamente de uma ilusão, como o demonstra a falência das metafísicas tradicionais, da fenomenologia, do idealismo, do positivismo, do marxismo oficial ou do iluminismo. E, quando essas teorias se apresentam como *teorias positivas*, elas se transformam em ideologias, como escreve Adorno: "A filosofia, como hoje ela se apresenta, nada mais serve do que para mascarar a realidade e eternizar o seu estado presente".

Somente afirmando a não-identidade entre ser e pensamento é que se pode garantir a não-camuflagem da realidade, que não se nos apresenta em absoluto de forma harmônica ou, de qualquer modo, dotada de sentido: nós vivemos *depois de Auschwitz* e "o texto que a filosofia deve ler é incompleto, cheio de contrastes e lacunas, onde muito pode ser atribuído à cega demonia". Somente afirmando a não-identidade entre ser e pensamento podemos esperar

desmascar os sistemas filosóficos que tentam "eternizar" o estado presente da realidade e bloquear qualquer ação transformadora e revolucionária.

A dialética é a luta contra o domínio do *idêntico,* é a rebelião dos particulares contra o mau universal. Na verdade, escreve Adorno nos *Três estudos sobre Hegel* (1963), "a razão torna-se impotente para captar o real, não por sua própria impotência, mas porque o real não é razão". Por isso, é função da *dialética negativa* subverter as falsas seguranças dos sistemas filosóficos, trazendo à luz o não-idêntico que eles reprimem e chamando a atenção para o individual e o diferente que elas subestimam. Como podemos ler em *Dialética negativa,* "o singular é tanto mais como menos do que a sua determinação universal"; o singular não se deixa prender pelas redes de um sistema: "o que ele é, é sempre mais do que ele mesmo".

Para Adorno, em essência, "a filosofia tradicional se ilude de estar conhecendo o dessemelhante ao torná-lo semelhante". Mas o real não é a razão. E isso comprova que "a crítica desenvolvida em relação à identidade tende na direção do objeto". Em outros termos, a dialética negativa não é *dialética idealista,* que mascara com esquemas conceituais a realidade, e sim muito mais uma *dialética materialista,* para a qual a realidade não é absolutamente racional e segundo a qual uma realidade despedaçada, não pacificada e irredutível infringe e demistifica todas as tentativas filosóficas, toda "totalidade" tanto teórica como prática, isto é, política.

Como diz Adorno, "o indicador do primado do objeto é a impotência do espírito em todos os seus juízos, assim como na organização da realidade. O elemento negativo, ou seja, que o espírito não conseguiu a conciliação juntamente com a identificação, torna-se motor de sua própria demistificação". Então, "com o primado do objeto, a dialética torna-se materialista". Os idealistas (mas também outros) procuram calar a realidade com a força das idéias, enquanto Adorno procura fazer falar a realidade contra a prepotência dos sistemas filosóficos, seu fechamento e sua abstração e procura modificar as categorias cognoscitivas e subverter aquelas esquematizações que *já decidiram,* por exemplo, o que é e o que não é importante, o que é e o que não é atual.

Escreve Adorno em *Minima moralia* (1951): "A idéia do importante se inspira em critérios organizativos e a idéia do atual se mede pela tendência objetiva cada vez mais forte. A esquematização em importante e secundário repete formalmente a hierarquia dos valores da práxis dominante (...). A divisão do mundo em coisas principais e acessórias (...) sempre contribuiu para neutralizar, como simples exceções, os fenômenos com base na extrema injustiça social".

Em suma, a *dialética negativa* de Adorno procura atingir a "totalidade" em filosofia e na política. Trata-se de salvaguarda das diferenças, do individual e do qualitativo. Pretende ser defesa contra uma cultura "culpada e miserável", já que, como diz Adorno em *Dialética negativa,* ninguém pode esconder o fato de que, "depois de Auschwitz, toda a cultura, inclusive a crítica premente a ela, é uma varredura".

3. Adorno e Horkheimer: a dialética do iluminismo

Uma vez entendida a intenção de fundo da dialética negativa, não é mais difícil compreender o modo como Adorno se defronta não somente com as correntes da filosofia moderna e contemporânea, mas também com as concepções políticas, os movimentos artísticos e as mudanças sociais de nossa época. Nas mãos de Adorno, a dialética negativa se transforma em crítica da cultura, ou melhor, em "teoria crítica da sociedade".

No que se refere ao idealismo, a sua "pretensão filosófica à totalidade (...) esvaiu-se em fumaça"; o neokantismo se resumiu a vazios formalismos; quanto ao positivismo, "deve-se dizer que a tese de que todas as interrogações filosóficas podem se resumir em princípio nas ciências particulares sequer hoje é algo incontrovertível, ao abrigo de dúvidas e, sobretudo, ela própria não é tão filosoficamente desprovida de pressupostos como se apresenta"; embora ambiciosa e refinada, a fenomenologia de Husserl permanece como programa irrealizável; o existencialismo de Heidegger é primitivismo e irracionalismo; o positivismo se reduz à aceitação acrítica dos "fatos", do existente, não percebendo que os fatos não são dados irremovíveis, e sim muito mais problemas.

Adorno deve muito a Hegel, mas, em sua opinião, também Hegel, por um lado, acaba caindo no sistema que falseia a realidade, enquanto, por outro lado, mostra clara tendência positivista a ceder aos fatos. Declaradamente próximo ao marxismo, Adorno também não deixa de rejeitar todas aquelas suas formas dogmáticas que, a priori sabem em que prateleira devem catalogar um fenômeno, sem, porém, nada conhecer do fenômeno. Contrário à sociologia de tipo humanístico ("a sociologia não é ciência do espírito" já que os seus problemas não são os da consciência ou do inconsciente, porém problemas referentes "à relação ativa entre o homem e a natureza e às formas objetivas da associação entre homens, não resumíveis ao espírito como estrutura interior do homem"), Adorno criticou duramente, como veremos melhor adiante, a sociologia de matriz empirista (ou positivista), incapaz que seria de captar a peculiaridade típica dos fatos humanos e sociais em relação aos fatos naturais.

Esse ataque frontal (às vezes violento, às vezes injusto, mas só raramente pouco interessante) contra a cultura contemporânea, com efeito, é ataque contra aquelas imagens que Adorno considera imagens desviadoras da realidade, para onde tudo volta — imagens que, assim, não desenvolvem outra função senão a de servir ao poder, ao invés de dar voz a uma realidade desordenada como a da sociedade capitalista. E é exatamente dessa sociedade capitalista, ou melhor, da sociedade moderna, capitalista e comunista, que Adorno e Horkheimer nos apresentam o seu juízo na conhecida obra *Dialética do iluminismo* (1949), obra que se apresenta como análise da sociedade tecnológica contemporânea.

Por *iluminismo,* os dois autores não entendem somente aquele movimento de pensamento que caracterizou a época das luzes: eles pensam muito mais num itinerário da razão, que, partindo já de Xenófanes, pretende *racionalizar* o mundo, tornando-o manipulável pelo homem: "O iluminismo, no sentido mais amplo de pensamento em contínuo progresso, sempre perseguiu o objetivo de tirar o medo dos homens e torná-los senhores de si próprios. Mas a terra inteiramente iluminada resplandece sob a égide de triunfal desventura".

Com efeito, o iluminismo vai ao encontro da autodestruição. E isso ocorre porque ele ficou "paralisado pelo medo da verdade". Prevaleceu nele a idéia de que o saber é mais técnica do que crítica. E o medo de afastar-se dos fatos "é uma coisa só junto com o medo do desvio social". Desse modo, perdeu-se a confiança na *razão objetiva:* o que importa não é a veracidade das teorias, senão sua funcionalidade, funcionalidade em vista de fins sobre os quais a razão perdeu todo direito.

Em outros termos, a razão é pura razão instrumental. Ela é inteiramente incapaz de fundamentar ou propor em discussão os objetivos ou finalidades com que os homens orientam suas próprias vidas. A razão é razão *instrumental* porque só pode identificar, construir e aperfeiçoar os *instrumentos* ou meios adequados para alcançar *fins* estabelecidos e controlados pelo "sistema". Nós vivemos em sociedade *totalmente administrada,* na qual "a condenação natural dos homens é hoje inseparável do progresso social".

Com efeito, "o aumento da produtividade econômica, que, por um lado, gera condições para um mundo mais justo, por outro lado propicia ao instrumental técnico e aos grupos sociais que dele dispõem imensa superioridade sobre o resto da população. Diante das forças econômicas, o indivíduo é reduzido a zero. Estas, ao mesmo tempo, levam a nível jamais alcançado o domínio da sociedade sobre a natureza. Enquanto o indivíduo desaparece diante da máquina a que serve, é por ela provisionado melhor do

que jamais o fôra antes. No estado injusto, a impotência e a dirigibilidade da massa crescem com a quantidade de bens que lhe são fornecidos".

4. A indústria cultural

Para alcançar a sua funcionalidade, o "sistema", que é a sociedade tecnológica contemporânea, entre os seus principais instrumentos, pôs em funcionamento poderosa máquina: a *indústria cultural,* constituída essencialmente pelos *mass-media* (cinema, televisão, rádio, discos, publicidade, rotogravura etc.). É com a mídia que o poder impõe valores e modelos de comportamento, cria necessidades e estabelece a linguagem. E esses valores, necessidades, comportamentos e linguagem são uniformes porque devem alcançar a todos; são amorfos, assépticos; não emancipam, nem estimulam a criatividade; pelo contrário, bloqueiam-na, porque acostumam a receber passivamente as mensagens.

"A indústria cultural realizou perfidamente o homem como ser genérico. Cada qual é cada vez mais somente aquilo pelc qual pode substituir qualquer outro: ser consumível, apenas exemplar. Ele próprio, como indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada (...). E isso pode ser visto também no *divertimento,* que não é mais o lugar da recreação, da liberdade, da genialidade, da verdadeira alegria. É a indústria cultural que fixa o divertimento e seus horários. E o indivíduo se submete. Como se submete às regras do "tempo livre", que é tempo programado pela indústria cultural. "A apoteose do tipo médio pertence ao culto do que é barato".

Desse modo, a indústria cultural não vincula propriamente uma ideologia: ela própria é ideologia, a ideologia da aceitação dos fins estabelecidos por "outros", isto é, pelo sistema. Foi assim que o iluminismo transformou-se no seu contrário. Queria eliminar os mitos, mas criou-os desmedidamente. Na definição de Kant, "o iluminismo é a saída do homem de estado de minoridade do qual ele próprio é culpado. Minoridade é a incapacidade de valer-se do seu próprio intelecto sem a guia de outro". Entretanto, hoje o indivíduo é zero, sendo guiado por "outros". Outrora, dizia-se que o destino do indivíduo estava escrito no céu; hoje, podemos dizer que é fixado e estabelecido pelo "sistema".

Para Adorno e Horkheimer, portanto, a situação está assim. Mas eles não desesperam, advertindo que, "se o iluminismo não capta a consciência desse momento regressivo, está assinando sua própria condenação", o que não deve acontecer, pois o que é necessário é "conservar, ampliar e desdobrar a liberdade, ao invés de acelerar (...) a corrida em direção ao mundo da organização".

5. Max Horkheimer: o eclipse da razão

5.1. O "lucro" e o "planejamento" como geradores de repressão

Em 1939, Horkheimer (1895-1973) afirma que "o fascismo é a verdade da sociedade moderna". Mas acrescenta logo que "quem não quer falar do capitalismo deve calar também sobre o fascismo". E isso porque, em sua opinião, o fascismo está dentro das leis do capitalismo: por detrás da "pura lei econômica" — que é a lei do mercado e do lucro —, está a "pura lei do poder". "A idelogia fascista mascara, a exemplo da velha ideologia da harmonia, a própria realidade: o poder de uma minoria com base na posse dos instrumentos materiais de produção. A tendência ao lucro acaba no que sempre foi: a tendência ao poder social."

Horkheimer segue as etapas do desenvolvimento do *capitalismo* do liberalismo clássico (baseado na concorrência de mercado) até o capitalismo monopolista (que destrói a economia de mercado e progride, se avoluma e vive de modo totalitário). Simultaneamente a esse desenvolvimento do capitalismo, temos terrível expansão da máquina burocrática em todos os setores da vida. Assim, "o sistema que iniciou o seu caminho como progressista, em 1789, portava consigo, desde o princípio, as tendências ao fascismo". O intercâmbio "igual e equânime dilatou-se ao absurdo: esse absurdo é o regime totalitário".

E o comunismo, que é capitalismo de estado, constitui uma variante do estado totalitário. As organizações proletárias de massa também constituíram estruturas burocráticas e, na opinião de Horkheimer, nunca foram além do horizonte do capitalismo de Estado. Aqui, o princípio do plano substituiu o do lucro, mas os homens continuam sendo objetos de administração, de administração centralizada e burocratizada. O *lucro* por um lado e o *controle do plano* por outro geraram repressão sempre maior.

Portanto, o que estrutura a sociedade industrial é uma lógica pérfida. E a intenção do trabalho de Horkheimer intitulado *Eclipse da razão. Crítica da razão instrumental* (1947) é a de "examinar o conceito de racionalidade que está na base da moderna cultura industrial e procurar estabelecer se esse conceito não contém defeitos que o viciem de modo essencial". (Como já vimos, essa análise prosseguiria na *Dialética do iluminismo,* que indaga sobre a *lógica* com que é pensado o processo histórico da civilização ocidental e que mostra que o sonho de uma humanidade emancipada e "iluminada" transformou-se em nova barbárie).

5.2. A razão instrumental

Digamos logo que, segundo Horkheimer, o conceito de racionalidade que está na base da civilização industrial está podre pela raiz: "Se quiséssemos falar de doença da razão, essa doença deveria ser entendida não como mal que atacou a razão em dado momento histórico, e sim como algo inseparável da natureza da razão na civilização, assim como a conhecemos até aqui. A doença da razão está no fato de que ela nasceu da necessidade humana de dominar a natureza".

Essa vontade de dominar a natureza, de compreender suas "leis" para submetê-la, exigiu a instauração de uma organização *burocrática* e *impessoal*, que, em nome do triunfo da razão sobre a natureza, chegou a reduzir o homem a simples instrumento. Naturalmente, as possibilidades atuais eram inimagináveis nos tempos passados: hoje, o progresso tecnológico põe à disposição de todos objetos e bens que antes só existiam nos sonhos dos utopistas. E, no entanto, diz Horkheimer, "pesa sobre todos a sensação de medo, e desilusão: hoje, as esperanças da humanidade parecem mais longe de se concretizarem do que eram nas épocas bem mais obscuras em que foram formuladas pela primeira vez".

Essa sensação de medo e desilusão brota do fato de que, "no momento mesmo em que os conhecimentos técnicos ampliam o horizonte do pensamento e da ação dos homens, diminuem ao contrário a autonomia do homem como indivíduo, a força de sua imaginação e a sua independência de juízo. O progresso dos recursos técnicos, que poderia servir para 'iluminar' a mente do homem, se acompanha pelo processo de desumanização, de tal modo que o progresso ameaça destruir precisamente o objetivo que deveria realizar: a idéia do homem".

E a idéia do *homem,* isto é, a sua humanidade, a sua emancipação, o seu poder de crítica e de criatividade se acham ameaçados porque o desenvolvimento do "sistema" da civilização industrial substituiu os fins pelos meios e transformou a razão em instrumento para atingir fins, dos quais a razão não sabe mais nada. A partir do momento que nasce, constata amargamente Horkheimer, "o indivíduo sente-se repetindo continuamente uma lição: só existe um modo de abrir caminho no mundo, o de renunciar a si mesmo. Só se alcança o sucesso através de limitações (...). O indivíduo, pois, deve a salvação ao mais antigo expediente biológico de sobrevivência, o mimetismo".

A filosofia da civilização industrial não é a filosofia da *razão objetiva,* segundo a qual "a razão é um princípio imanente à realidade". Ela é muito mais a filosofia da *razão subjetiva*, que sustenta ser a razão unicamente "a capacidade de calcular as

probabilidades e coordenar os meios adequados com dado fim", afirmando também que "nenhum fim é razoável em si e não teria sentido procurar estabelecer, entre dois fins, qual pode ser mais 'razoável' do que outro". Por outros termos, segundo essa filosofia, "o pensamento pode servir para qualquer objetivo, bom ou mau. É instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve procurar estabelecer as normas da vida social ou individual, que se supõem serem estabelecidas por outras forças".

A razão, portanto, não nos dá mais verdades objetivas e universais às quais possamos nos agarrar, mas somente instrumentos para objetivos já estabelecidos: não é ela que fundamenta e estabelece o que sejam o bem e o mal, como base para orientarmos nossa vida; quem decide sobre o bem e o mal é agora o "sistema", ou seja, o poder. A razão é agora *ancilla administrationis* e, "tendo renunciado à sua autonomia, a razão tornou-se instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, destacado pelo positivismo, põe-se em relevo a sua independência em relação ao conteúdo objetivo; no aspecto instrumental, destacado pelo pragmatismo, põe-se em relevo sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão encontra-se agora completamente subjugada pelo processo social: o seu valor instrumental, a sua função de meio para dominar os homens e a natureza, tornou-se o único critério".

Desse modo, o "sistema", a "administração", ou seja, a civilização industrial, põe o homem em sua "prateleira" e a ele circunscreve o "seu destino"; transforma as idéias em "coisas" desde que "a verdade não é mais fim suficiente em si mesmo"; degrada a natureza a simples matéria, que "deve ser dominada sem outro fim senão, precisamente, o de dominá-la.

5.3. A filosofia como denúncia da razão instrumental

Diante desse terrível vazio, procura-se remediá-lo voltando a sistemas como a astrologia, a coga ou o budismo, ou então são propostas adaptações populares de filosofias clássicas objetivistas ou, ainda, "recomendam-se para o uso moderno (...) as ontologias medievais". Entretanto, comenta Horkheimer, "a passagem da razão objetiva para a subjetiva não ocorre por acaso" e, se aquelas filosofias desmoronaram, significa que os seus alicerces eram muito fracos.

Mas, se não adianta a retomada dessas filosofias, que são apenas "filosofias de serviço", hoje sequer a arte consegue captar ou dar significado à realidade. Escreve Horkheimer: "Outrora, a arte, a literatura e a filosofia esforçavam-se por expressar o significado das coisas e da vida, dar voz ao que é mudo, dotar a natureza de um

órgão graças ao qual ela pudesse dar a conhecer os seus sofrimentos ou, podemos dizer, de chamar a realidade por seu verdadeiro nome. Hoje, tirou-se da natureza toda a faculdade de falar. Outrora, acreditava-se que cada frase, palavra, grito ou gesto tivesse significado intrínseco; hoje, constituem apenas um incidente."

Mas, se tanto a arte quanto as filosofias como o neotomismo não o conseguem, também não o consegue o neopositivismo, já que aquela ciência, que marcha vitoriosa sobre as ruínas da filosofia, cala sobre os seus fins e, com isso, sobre as questões mais importantes para o homem. Ademais, "com qualquer credo, a ciência pode ser posta a serviço das mais diabólicas forças sociais e o cientificismo não tem visão menos estreita do que a religião militante". As panacéias não deixam de ser panacéias.

A realidade, no entanto, é que: 1) "a natureza é concebida hoje, mais do que nunca, como simples instrumento do homem; é o objeto de exploração total, à qual a razão não atribui nenhum objetivo e, portanto, que não conhece limites"; 2) "o pensamento que não serve aos interesses de grupo constituído ou aos objetivos da produção industrial é considerado inútil e supérfluo"; 3) essa decadência do pensamento "favorece a obediência aos poderes constituídos, seja representados pelos grupos que controlam o capital, seja pelos grupos que controlam o trabalho"; 4) a cultura de massa "procura 'vender' aos homens o modo de vida que já levam e que odeiam inconscientemente, ainda que o louvem com palavras"; 5) "não somente a capacidade de produção do operário é hoje comprada pela fábrica e subordinada às exigências da técnica, mas também os chefes dos sindicatos estabelecem a sua medida e a administram"; 6) "a deificação da atividade industrial não conhece limites: o ócio é considerado uma espécie de vício quando vai além da medida que é necessário para restaurar as forças e permitir retomar o trabalho com maior eficiência"; 7) o significado da produtividade é medido "com critérios de utilidade em relação à estrutura de poder, não mais em relação às necessidades de todos".

Nessa situação desesperada, "o maior serviço que a razão poderia prestar à humanidade" seria o da "denúncia do que é comumente chamado de razão". Escreve ainda Horkheimer: "Os verdadeiros indivíduos do nosso tempo são os mártires que passaram por infernos de sofrimento e degradação em sua luta contra a conquista e a opressão, não mais as personagens da cultura popular, infladas pela publicidade. Aqueles heróis, que ninguém cantou, expuseram conscientemente sua existência individual à destruição sofrida por outros sem ter disso consciência, como vítimas dos processos sociais. Os mártires anônimos dos campos de concentração são o símbolo de uma humanidade que luta para vir à luz. A função da filosofia está em traduzir o que eles fizeram em

palavras que os homens possam ouvir, ainda que suas vozes mortais tenham sido reduzidas ao silêncio pela tirania".

5.4. A nostalgia do "totalmente Outro"

Marxista e revolucionário quando jovem, Horkheimer foi se afastando pouco a pouco de suas posições juvenis, considerando que não podemos absolutizar nada (deve-se recordar que Horkheimer é de origem judaica) e, por conseguinte não podemos absolutizar tampouco o marxismo.

"Todo ser finito — e a humanidade é finita — que se pavoneia como o valor último, supremo e único torna-se ídolo, que tem sede de sacrifícios de sangue". Isso era o que Horkheimer escrevia em 1961. Algum tempo depois, em 1970, em entrevista sobre a religião e a teologia (publicada sob o título *A nostalgia do totalmente Outro*), Horkheimer confessa ter sido marxista e revolucionário "porque o perigo do nacional-socialismo era manifesto. Eu acreditava que só através da revolução — e revolução de tipo marxista — podia-se eliminar o nacional-socialismo. Meu marxismo e meu revolucionarismo eram uma resposta às tiranias do totalitarismo de direita".

Entretanto, já então Horkheimer nutria suas dúvidas sobre o fato de "se a solidariedade do proletariado pregada por Marx era verdadeiramente o caminho para chegar a uma sociedade justa". Na realidade, as ilusões de Marx logo vieram à tona: "A situação social do proletariado melhorou sem a revolução e o interesse comum não é mais a transformação radical da sociedade, senão melhor estruturação material da vida". E, na opinião de Horkheimer, existe uma solidariedade que vai além da solidariedade de determinada classe: é a solidariedade entre todos os homens, "a solidariedade que deriva do fato de que todos os homens devem sofrer, devem morrer e são finitos".

Se assim é, então "todos nós temos em comum um interesse originariamente humano: o de criar um mundo no qual a vida de todos os homens seja mais bela, mais longa, mais livre da dor e, gostaria de acrescentar, mas não posso acreditar nisso, um mundo que seja mais favorável ao desenvolvimento do espírito". Diante da dor do mundo e diante da injustiça, não podemos ficar inertes. Mas nós, homens, somos *finitos*. Por isso, embora não devamos nos conformar, também não podemos pensar que algo histórico — uma política, uma teoria, um Estado — seja algo absoluto. Nosssa finitude, ou seja, a nossa precariedade, não demonstra a existência de Deus.

Entretanto, existe a necessidade de uma teologia, não entendida como ciência do divino ou de Deus, e sim como "a consciência de que o mundo é fenômeno, não sendo assim a verdade absoluta, que só

a realidade última pode ser. A teologia — e aqui devo me expressar com muita cautela — é a esperança de que, apesar desta injustiça que caracteriza o mundo, pode não ser que essa injustiça constituía a última palavra".

Para Horkheimer, portanto, a teologia é "expressão de uma nostalgia segundo a qual o assassino pode não triunfar sobre a sua vítima inocente". Trata-se, assim, da nostalgia "de perfeita e consumada justiça". A qual nunca poderá ser realizada na história, diz Horkheimer. Com efeito, "ainda que a melhor sociedade viesse a substituir a atual desordem social, não será reparada a injustiça passada e não se anulará a miséria da natureza circunstante".

Entretanto, isso não significa que devamos nos render aos fatos, como, por exemplo, ao fato de que a nossa sociedade torna-se sempre mais sufocante. Nós, diz Horkheimer, "ainda não vivemos em uma sociedade automatizada (...). Nós ainda podemos fazer muitas coisas, ainda que mais tarde essa possibilidade venha a nos ser tirada". E o que o filósofo deve fazer é criticar "a ordem constituída" para "impedir que os homens se percam naquelas idéias e naqueles modos de comportamento que a sociedade lhes propicia em sua organização".

6. Herbert Marcuse e a "grande rejeição"

6.1. É impossível uma "civilização não-repressiva"?

Eros e civilização (1955) desenvolve um dos temas mais importantes do pensamento de Freud, ou seja, a teoria freudiana de que a civilização se baseia na repressão permanente dos instintos humanos: como escrevia Freud, "a felicidade não é um valor cultural". E, comenta Marcuse (1898-1979), isso no sentido de que "a felicidade está subordinada a um trabalho que ocupa toda a jornada, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema constituído das leis e da ordem. O sacrifício metódico da libido e o desvio para atividades e expressões socialmente úteis, imposto inexoravelmente, *são* a cultura".

Na opinião de Freud, a história do homem é a história de sua repressão. A *cultura* ou civilização impõe constrições sociais e biológicas ao indivíduo, mas essas constrições são a condição preliminar do progresso. Deixados livres para seguir os seus objetivos naturais, os instintos fundamentais do homem seriam incompatíveis com toda forma duradoura de associação: "Os instintos, portanto, devem ser desviados de sua meta, inibindo-os em seu objetivo. A civilização começa quando se renuncia eficazmente ao objetivo primário — a satisfação integral das necessidades".

E essa renúncia ocorre na forma de deslocamento:

de:	*para:*
satisfação imediata	satisfação adiada
prazer	limitação do prazer
alegria (jogo)	fadiga (trabalho)
receptividade	produtividade
ausência de repressão	segurança.

Diz Marcuse que "Freud descreveu essa mudança como a transformação do *princípio do prazer* em *princípio da realidade"* e as vicissitudes dos instintos como as vicissitudes da estrutura psíquica na civilização. E, "com a instituição do princípio da realidade, o ser humano — que, sob o princípio do prazer, fôra pouco mais do que mistura de tendências animais, tornou-se Eu organizado". Para Freud, a modificação repressiva dos instintos é conseqüência "da eterna luta primordial pela existência (...) que continua até os nossos dias". Sem a modificação, ou melhor, o desvio dos instintos, não se vence a luta pela existência e não seria possível nenhuma sociedade humana duradoura.

Entretanto, diz Marcuse, Freud "considera 'eterna' a luta primordial pela existência", acreditando, com isso, num antagonismo eterno "entre o princípio do prazer e o princípio da realidade (...) A convicção de que é impossível uma civilização não repressiva representa uma pedra angular da construção teórica freudiana". Precisamente contra essa eternização e absolutização do contraste entre o princípio do prazer e o princípio da realidade é que se voltam os golpes críticos de Marcuse, no sentido de que, em sua opinião, esse contraste não é metafísico ou eterno, devido a uma misteriosa natureza humana considerada em termos essencialistas.

Esse contraste é muito mais produto de uma organização histórico-social específica. Freud mostrou que a falta de liberdade e a constrição foram o preço pago por aquilo que se fez, pela "civilização" que se construiu. Mas daí não deriva necessariamente que esse preço deva ser pago eternamente. E, como recorda Marcuse, na teoria do próprio Freud existem brechas que minam a consistência e a força de sua metaficização do contraste entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

Com efeito, revelando a amplitude e a profundidade da constrição, Freud "defende as aspirações reprimidas da humanidade" e as defende mediante sua teoria do inconsciente. O inconsciente é a memória onde se conserva "o impulso no sentido de uma satisfação integral, que é ausência de necessidade e de repressão. É no inconsciente que "o passado continua a fazer valer as suas exigências em relação ao futuro, fazendo nascer o desejo do paraíso recriado com base nas conquistas da civilização".

A "memória" ocupa posição central na teoria psicanalítica e "a função terapêutica da memória deriva do valor de verdade dessa memória. O seu *valor de verdade* está em sua função específica de conservar promessas e potencialidades que foram traídas ou até declaradas fora da lei pelo indivíduo maduro e civilizado, mas que outrora, em seu passado nebuloso, se realizaram e que nunca foram completamente esquecidas". Por isso, regredir na memória, explorar o inconsciente e seus produtos e olhar de frente para os sonhos de olhos abertos e para os frutos da imaginação significa descobrir *verdades rigorosas,* cujo peso "deverá finalmente romper as molduras dentro das quais foram feitos e confinados".

6.2. Eros liberto

O que Marcuse nos diz, essencialmente, é que a libertação do passado não acaba com sua reconciliação com o presente e que *"la recherche du temps perdu* torna-se o veículo de futura libertação". Por outro lado, "todo o progresso técnico, a conquista da natureza, a racionalização do homem e da sociedade, nada disso eliminou nem pode eliminar a necessidade do trabalho alienado, do trabalho mecânico, desagradável, a ponto de não representar auto-realização individual". Entretanto, "a própria alienação progressiva aumenta o potencial de liberdade: quanto mais o indivíduo permanece estranho ao trabalho necessário, tanto menos é envolvido pelo reino da necessidade", o que quer dizer que o progresso tecnológico gerou as premissas para a libertação em relação à obrigação do trabalho, pela ampliação do tempo livre, pela mudança da relação entre tempo livre e tempo absorvido pelo trabalho socialmente necessário (de modo que este se torne apenas meio para a libertação de potencialidades hoje reprimidas): "Expandindo-se sempre mais, o reino da liberdade torna-se verdadeiramente o reino do jogo — do livre jogo das faculdades individuais. Assim libertadas, elas geram novas formas de realização e de descoberta do mundo, que, por seu turno, darão nova forma ao reino da necessidade e à luta pela existência".

O reino da necessidade (centrado no princípio do desempenho e da eficiência, que suga toda a energia humana) é substituído então por uma sociedade não repressiva, que reconcilia natureza e civilização, na qual se afirma a felicidade do Eros liberado. O Eros será a alegria da práxis, que não se perderá mais no trabalho mercantilizado. O Eros se encontrará como poder criativo, absorvendo em si o sexo e afirmando-o como jogo e fantasia. A atividade prático-sensível do homem tenderá a fruir livremente de si mesma. E a imaginação e a fantasia darão novamente ao homem a dimensão estética, fazendo-o redescobrir aquela satisfação desinteressada

que o princípio do desempenho rejeitara e ocultara. Eros, em suma, significa a lógica da satisfação contra a lógica da repressão.

No progresso tecnológico, portanto, estão dadas as condições objetivas para a transformação radical da sociedade. No entanto, o progresso tecnológico não fica abandonado a si mesmo: é controlado e guiado; consciente das possibilidades de derrocada do sistema, o poder sufoca as potencialidades libertadoras e perpetua um estado de necessidade não mais necessário. E assim, já tecnicamente possível, a utopia permanece inalcançável. Daí a importância da filosofia, que, embora sem dizer como será o reino da utopia, no entanto o anuncia, ao mesmo tempo em que denuncia os obstáculos ao seu caminho, não só os obstáculos opostos pelo poder, mas também os obstáculos erguidos pelos revisionistas de Freud, que, ao invés de olhar os fatos sociais em termos psicológicos, interpretam os fatos psicológicos em termos sociológicos. A ciência (ou seja, a psicanálise), porém, não conseguiu sufocar Eros. E o sistema da civilização criou brechas através das quais pode abrir caminho uma civilização não repressiva, onde "a luta pela existência torna-se cooperação pelo livre desenvolvimento e atendimento das necessidades individuais e a razão repressiva cede espaço a nova *racionalidade da satisfação,* na qual convergem razão e felicidade". No entanto, escreve Marcuse, "nem mesmo o advento definitivo da liberdade pode redimir os que morrerão sofrendo. É a lembrança desses, o cúmulo das culpas da humanidade contra as suas vítimas, que obscurece a perspectiva de uma civilização sem repressões".

6.3. O homem de uma dimensão

O escrito mais conhecido de Marcuse é *O homem de uma dimensão,* de 1964. No entanto, em 1958, ele publicara o escrito *Soviet Marxism,* no qual reconstrói a involução burocrática do Partido e do Estado soviético, pondo em evidência o caráter mágico da ideologia, que, neste caso, não é tanto falsa consciência, mas até consciência de falsidade objetiva. O *Diamat* é uma escolástica esquálida e uma "teologia" cruel. Estado totalitário, o Estado soviético está nas mãos de uma casta burocrático-tecnocrática, que exerce poder incontrolável sobre a população. *O homem de uma dimensão,* portanto, é de 1964: o homem de uma dimensão é o homem que vive em *sociedade de uma dimensão*, sociedade justificada e coberta por *filosofia de uma dimensão.* A sociedade de uma dimensão é sociedade sem oposição, ou seja, sociedade que paralisou a crítica através da criação de controle total. A filosofia de uma dimensão é a filosofia da racionalidade tecnológica e da lógica do domínio; é a negação do pensamento crítico, da "lógica do protesto; é a filosofia "positivista" que justifica "a racionalidade tecnológica".

Na sociedade tecnológica avançada, "a máquina produtiva tende a se tornar totalitária enquanto determina não somente as ocupações, as habilidade e os comportamentos socialmente requeridos, mas também as necessidades e as aspirações individuais". E, como *universo tecnológico,* a sociedade industrial avançada "é um universo *político,* o último estágio da realização de um projeto histórico específico, vale dizer, a experiência, a transformação e a organização da natureza como mero objeto de domínio".

Esse projeto teve seu ponto de partida com as liberdades de pensamento, de palavra, de consciência e de iniciativa. Entretanto, "uma vez institucionalizados, esses direitos e liberdades passaram a compartilhar os destinos da sociedade de que se haviam tornado parte integrante. A realização elimina as premissas. Com efeito, é realidade incontestável que a sociedade industrial, com seus traços de "estado de bem-estar e estado beligerante", é sociedade que "se organiza para alcançar o domínio sempre mais eficaz sobre o homem e a natureza, para utilizar de modo sempre mais eficaz os seus próprios recursos". Ela alcança a mais alta produtividade e a utiliza para perpetuar o trabalho e o esforço; nela, a industrialização mais eficiente pode servir para limitar e manipular as necessidades. Escreve Marcuse, "quando se alcança esse ponto, a dominação, sob a forma de opulência e liberdade, estende-se a todas as esferas da vida privada e pública, integra toda oposição genuína e absorve em si toda alternativa". Em suma, a sociedade tecnológica avançada cria verdadeiro universo totalitário; "em sociedade madura, mente e corpo são mantidos em estado de mobilização permanente para a defesa desse mesmo universo". Essa sociedade, diz ele, é capaz de reprimir toda mudança qualitativa pelo tempo que quiser e as suas refinadas técnicas de controle dão ao homem a *ilusão* da liberdade: "Na civilização industrial avançada, prevalece uma confortável, polida, razoável e democrática não-liberdade".

Desse modo, a sociedade industrial não cria em seu interior as forças que deveriam superá-la: ela anula a possibilidade do pensamento negativo, isto é, do pensamento crítico — e, com isso, anula a possibilidade de mudança. Naturalmente, no mundo capitalista ainda existem as classes fundamentais. Entretanto, o desenvolvimento do capitalismo alterou a estrutura e a função das classes: a classe dos trabalhadores já se encontra integrada ao sistema e não se apresenta mais como fator de transformação histórica. Por tudo isso, a luta pela mudança deve tomar outros caminhos, não mais os indicados por Marx: "As tendências totalitárias da sociedade unidimensional tornam ineficazes os caminhos e meios tradicionais de protesto".

Seja como for, a questão, porém, não se apresenta como desesperadora, pois, "abaixo da base popular conservadora, existe

a camada dos marginalizados e dos estrangeiros, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, dos desempregados e dos deficientes. Eles ficam fora do processo democrático. Sua presença, mais do que nunca prova quanto é imediata e real a necessidade de pôr fim a condições e instituições intoleráveis. Daí por que sua oposição é revolucionária, ainda que não o seja a sua consciência. Sua oposição golpeia o sistema de fora dele e, por isso, não é desviado por ele; trata-se de força elementar que infringe as regras do jogo e, assim fazendo, mostra tratar-se de jogo de cartas marcadas".

E continua Marcuse: "Quando eles se reúnem e andam pelos caminhos, sem armas e sem proteção, para reivindicar os mais elementares direitos civis, sabem que têm de enfrentar cães, pedras e bombas, prisão, campos de concentração e até a morte (...). O fato de que eles começam a se recusar a tomar parte no jogo pode ser o fato que marca o início do fim de um período". Isso não quer dizer em absoluto que as coisas serão assim. O que se diz é que "o fantasma está novamente presente, dentro e fora das fronteiras das sociedades avançadas", o que pode fazer a teoria crítica da sociedade: ela "não possui conceitos que possam preencher a lacuna entre o presente e o seu futuro; não tendo promessas a fazer nem resultados a mostrar, ela permanece negativa. Desse modo, ela quer manter-se fiel àqueles que, sem esperança, deram e dão a vida pela Grande Rejeição".

7. Erich Fromm e a "Cidade do Ser"

7.1. A desobediência é verdadeiramente vício?

Na opinião de Fromm (1900-1980), o homem nasce quando "é arrancado à união originária com a natureza que caracteriza a existência animal". Mas, quando esse acontecimento se verifica, o homem tenta diversos caminhos: 1) submete-se a uma autoridade (trate-se de pessoa, governo, instituição, divindade); 2) ou então tenta a solução oposta e procura dominar os outros.

Porém, escreve Fromm em *Psicanálise da sociedade contemporânea* (1955), tanto o masoquismo (tentativa de submissão) como o sadismo (tentativa de domínio) constituem formas patológicas de relação humana. E o insucesso de tais modos de nos relacionarmos com os outros mostra que a forma *sadia* de relação é a forma *produtiva,* isto é, o *amor.* O amor "permite ao homem conservar sua liberdade e integridade, embora estando ao mesmo tempo unido aos seus semelhantes. Entretanto, não é fácil o afastamento do homem em relação à natureza, tanto física quanto social (o próprio clã, por exemplo). Trata-se de afastamento doloroso. Por isso, é fácil

encontrar tentativas de negá-lo através de 'apego incestuoso' à própria terra, ao próprio grupo ou à autoridade constituída, que funciona como guia e protege o homem dos riscos da liberdade e do peso da responsabilidade".

A realidade, como evidenciou Fromm em *Fuga da liberdade* (1941), é que o homem que se afasta do mundo fisico e social, ou seja, o homem que se torna livre e responsável por seus próprios atos, pela sua própria opção e por seus próprios pensamentos, nem sempre consegue aceitar o peso da liberdade e então cede ao "conformismo gregário", obedecendo cegamente a normas estabelecidas e agregando-se a um grupo (e considerando como inimigos os outros homens e os outros grupos).

Desse modo, o homem que vai em busca de sua identidade só encontra sucedâneos e então se perde, perdendo a *saúde mental.* Esta, com efeito, "se caracteriza pela capacidade de amar e criar, pela libertação em relação aos laços incestuosos com o clã e com a sua terra, pelo sentido de identidade baseado na experiência que o indivíduo tem de si como sujeito e agente dos seus poderes e pela capacidade de captar a realidade dentro e fora de si mesmo, ou seja, pelo desenvolvimento da objetividade e da razão".

Em *A desobediência como problema psicológico e moral* (1963), Fromm afirma que durante séculos reais, sacerdotes, senhores feudais, magnatas da indústria e pais proclamaram que *a obediência é virtude* e *a desobediência é vício.* Mas, a essa posição, Fromm contrapõe a perspectiva de que *"a história do homem começou por um ato de desobediência e é muito improvável que se conclua com um ato de obediência"*. Adão e Eva "estavam dentro da natureza assim como o feto está dentro do útero da mãe". Mas o seu ato de desobediência rompeu o laço original com a natureza e os tornou indivíduos: "Longe de corromper o homem, o 'pecado original' tornou-o livre: foi o início de sua própria história. O homem teve que abandonar o paraíso terrestre para aprender a depender de suas próprias forças e tornar-se plenamente humano".

E, como nos ensina o messianismo dos profetas, como nos ensina o "delito" de Prometeu (que rouba o fogo dos deuses e "constrói os alicerces da evolução humana") e como nos ensina a caminhada histórica do homem, "o homem continuou a se desenvolver mediante atos de desobediência. Não apenas o seu desenvolvimento espiritual tornou-se possível pelo fato de nossos semelhantes terem ousado dizer 'não' aos poderes vigentes, em nome de sua própria consciência ou de sua própria fé, mas também o seu desenvolvimento intelectual dependeu da capacidade de desobedecer: desobedecer às autoridades que tentassem reprimir novas idéias e à autoridade de crenças existentes há longo tempo, segundo as quais toda mudança era desprovida de sentido".

A pessoa torna-se livre e cresce através de atos de desobediência. A capacidade de desobedecer, portanto, é a condição da liberdade. Mas, por outro lado, a liberdade representa a capacidade de desobedecer: "Se tenho medo da liberdade, não posso ousar dizer 'não', não posso ter a coragem de ser desobediente. Com efeito, a liberdade e a capacidade de desobedecer são inseparáveis". E são elas que estão na base do nascimento e do crescimento do homem enquanto tal.

Por outro lado, "se a humanidade se suicidar, será por ter obedecido àqueles que ordenarão operar os botões fatais, por ter obedecido às arcaicas paixões do medo, do ódio, da ânsia de posse, por ter obedecido aos obsoletos clichês da soberania estatal e da honra nacional". O que espanta é que o mundo contemporâneo esteja unido no projeto de rejeitar a capacidade de desobedecer: "Os líderes soviéticos falam a altos brados de revolução e nós, no 'mundo livre', de liberdade. Mas tanto eles como nós desencorajamos a desobediência: na União Soviética, explicitamente e com recurso à força; no mundo livre, implicitamente e com os sutis métodos da persuasão". A conseqüência disso é que, "na atual fase histórica, a capacidade de duvidar, de criticar e de desobedecer pode ser tudo o que se interpõe entre um futuro para a humanidade e o fim da civilização".

7.2. **Ser ou ter?**

Foi precisamente à análise da crise da sociedade contemporânea e à possibilidade de resolvê-la que Fromm dedicou um dos seus livros mais lidos, *Ter ou ser?* (1976), onde examina os "dois modos basilares de existência: o *modo do ter* e o *modo do ser*".

Quanto ao primeiro modo, diz-se que a verdadeira essência do ser é o ter, razão por que "se alguém *não tem* nada, *não é* nada". E é com base nessa idéia que os consumidores modernos se etiquetam a si mesmos com a seguinte expressão: *eu sou = aquilo que tenho e aquilo que consumo.* Diante desse modo de existência individual e social, Fromm recorda Buda, que ensinou que não devemos aspirar às posses; Jesus, para quem de nada adianta ao homem ganhar o mundo, mas perder-se a si mesmo; mestre Eckhart, que ensinava a não ter nada; Marx, que afirmava que "o luxo é vício, exatamente como a pobreza" e que devemos nos propor como meta o *ser* muito, não o *ter* muito (e Fromm precisa aqui: "Refiro-me ao verdadeiro Marx, ao humanista radical, não à sua vulgar contrafação constituída pelo 'comunismo' soviético").

Assim, se no modo do ter um homem é o que tem e que consome, os pré-requisitos do *modo do ser* são "a independência, a liberdade e a presença da razão crítica". A característica fundamental do

modo do ser consiste "em *ser ativo*", o que não deve ser entendido no sentido de atividade externa, de estar atarefado, e sim de atividade interna, do uso produtivo de nossos poderes humanos. Ser ativo significa dar expressão às suas faculdades e talentos próprios, à multiplicidade de dotes que todo ser humano possui, embora em graus diversos. Significa renovar-se, crescer, expandir-se, amar, transcender a prisão do próprio eu isolado, interessar-se, "prestar atenção, dar".

Delineados esses dois modos de existência, Fromm afirma: "A cultura tardio-medieval tinha por centro motor a visão da *Cidade de Deus*. A sociedade moderna se constituiu porque as pessoas partiram da visão do desenvolvimento da *Cidade terrena do progresso*. Em nosso século, porém, essa visão foi se deteriorando até se reduzir à da *Torre de Babel*, que agora começa a ruir e arrisca envolver a todos em sua derrocada. Se a Cidade de Deus e a Cidade Terrena constituem a tese e a antítese, uma nova síntese representa-a a única alternativa ao caos: a síntese entre o núcleo espiritual do mundo tardio-medieval e o desenvolvimento, ocorrido a partir do Renascimento, do pensamento racional e da ciência. Essa síntese constitui a *Cidade do Ser*".

Essa *Cidade do Ser* será a cidade do *homem novo*, cuja estrutura de caráter, entre outras, possuirá as seguintes qualidades: "Disponibilidade para renunciar a todas as formas de ter para poder ser sem resíduos. Segurança, sentimento de identidade e confiança baseadas na fé no que se é e na própria necessidade de relações, interesses, amor e solidariedade com o mundo circundante, ao invés do seu próprio desejo de ter, de possuir, de dominar o mundo, tornando-se assim escravo dos seus próprios interesses. Aceitação do fato de que ninguém e nada fora de nós pode dar significado à nossa vida (...). Estar verdadeiramente presente no lugar em que nos encontramos. A alegria que provém do dar e do compartilhar, não do acumular e do explorar. Amor e respeito pela vida em todas as suas manifestações, com a consciência de que não são as coisas, o poder e tudo o que é morte, e sim a vida e tudo o que pertence ao seu crescimento, que têm caráter sagrado. (...) Viver sem adorar ídolos e sem ilusões (...). Desenvolvimento da própria capacidade de amar, além da própria capacidade de pensar de modo crítico, sem se entregar a sentimentalismos (...). Fazer do pleno crescimento de si mesmo e de seus semelhantes o objetivo supremo da existência (...). Desenvolver a própria fantasia, não como fuga de circunstâncias intoleráveis, senão como antecipação de possibilidades concretas, como meio para superar circunstâncias intoleráveis (...). Dar-se conta de que o mal e a destrutividade são conseqüências necessárias da falência do propósito de crescer".

Como escreve Fromm em *A arte de amar* (1956), a *Cidade do Ser* é aquela sociedade que "se organiza de tal modo que a natureza social e amorosa do homem não se separe de sua existência social, mas se torne uma coisa só com ela".

8. A lógica das ciências sociais: Adorno contra Popper

A *lógica das ciências sociais* foi o tema escolhido pela Sociedade alemã de sociologia para o congresso que se realizou em Tubinga em outubro de 1961. Esse congresso foi aberto pelas exposições de Popper e Adorno, passando precisamente a se constituir na oportunidade do confronto (que se estendeu para além e depois do congresso) entre a escola epistemológica do racionalismo crítico e a escola dialética de Francoforte.

Em sua exposição sobre a *lógica das ciências sociais,* Popper pretendeu fortalecer a tese da unidade do método científico: "O método da ciência social, como também, o das ciências naturais, consiste na experimentação de tentativas de solução para os seus problemas — os problemas dos quais parte. Propõem-se e criticam-se soluções". Em essência, a pesquisa é efetuada para resolver problemas. E os problemas se resolvem elaborando conjecturas e depois provando-as com base em suas conseqüências na observação. A prova pode levar à confirmação (sempre provisória) ou ao desmentido da teoria sob verificação.

Ademais, é fato que, tanto nas ciências naturais como nas ciência sociais, nós aprendemos com os nossos erros. E, além de permanecer desmentível por princípio, toda teoria é sempre parcial, isto é, constitui *uma* perspectiva sobre um acontecimento, perspectiva (sociológica, biológica, psicológica ou econômica etc.) que capta o todo do acontecimento daquele ponto de vista, nunca, porém, todo o acontecimento. E, insistia Popper depois, a objetividade das teorias equivale à sua verificabilidade ou desmentibilidade. A objetividade em sentido estrito é atributo que se credita à pessoa; a objetividade em sentido mais amplo, porém, é uma característica da teoria. A objetividade em sentido estrito é questão privada, ao passo que a objetividade em sentido amplo é fato público, de verificação pública.

Respondendo a Popper, Adorno logo registrou entender o conceito de lógica em sentido mais amplo do que Popper, ou seja, no sentido "do modo concreto de proceder da sociologia, não o modo das normas gerais do pensamento, da disciplina dedutiva".

1) Antes de mais nada, Adorno observa três coisas: a) que a sociologia, de qualquer forma, deve recordar-se de que, "até agora, ela não construiu um sistema de leis reconhecidas como comparáveis às das ciências naturais"; b) que, "vinculando-se o começo da sociologia a Saint-Simon, ao invés do seu padrinho Comte, ela tem mais de cento e sessenta anos; portanto, já deveria deixar de se comportar como jovenzinha tímida"; c) que é vão pensar em remediar essa defasagem entre ciências sociais e ciências físicas esperando uma definição da metodologia.

2) E é vão pelo simples motivo de que "o ideal cognoscitivo da explicação coerente, o mais simples possível e matematicamente elegante se revela inadequado, quando a própria coisa, a sociedade, não é coerente, não é simples e tampouco neutra, suscetível de qualquer estruturação categorial, mas é diferente do que o sistema de categorias da lógica discursiva espera a priori que sejam os seus objetos. A sociedade é contraditória e, no entanto, determinável; é ao mesmo tempo racional e irracional, é sistemática e irregular, é natureza cega e é mediada pela consciência. O método da sociologia deve levar isso em conta. Caso contrário, por zelo purista contra a contradição, acaba na contradição mais fatal: a contradição entre a sua estrutura e a estrutura do seu objeto". Em essência, para Adorno, *o método não é indiferente ao objeto:* "Os métodos não dependem do ideal metodológico, e sim da coisa".

3) "O momento especulativo não é uma doença do conhecimento social". E, "sem a antecipação daquele momento estrutural do todo, que quase nunca se deixa traduzir em observações particulares adequadas, nenhuma observação individualmente poderia encontrar o seu justo lugar e o seu valor".

4) Assim como Popper, Adorno também está a favor da *crítica,* mas teme entregar a crítica aos fatos. Para ele, ao contrário, são os fatos, isto é, as contradições, ou ainda a sociedade, que devem ser criticados. *"Os fatos não são, na sociedade, a realidade última* na qual o conhecimento encontraria o seu próprio fundamento e critério, porque eles próprios são mediados pela sociedade. Nem todos os teoremas são hipóteses; a teoria é o objetivo, não o veículo da sociologia". Adorno, em suma, é de opinião que "a via crítica não é apenas formal, mas também material; segundo a sua própria idéia e se os seus conceitos forem verdadeiros, a sociologia crítica *é sempre e necessariamente crítica da sociedade,* como explicou Horkheimer em seu trabalho sobre a teoria tradicional e crítica".

5) "A sociologia do saber que cancela a distinção entre verdadeira e falsa consciência, apresenta-se como representando um progresso no sentido da verdadeira objetividade; na realidade, assim fazendo, regride para aquém do conceito perfeitamente objetivo de ciência proposto por Marx. Não são determinações

objetivas, e sim apenas palavreados e neologismos (como 'perspectivismo'), que permitem ao conceito total de ideologia distanciar-se do relativismo vulgar, de suas frases erigidas em concepções do mundo. Daí o subjetivismo aberto ou oculto da sociologia do saber, que Popper justamente denuncia e em cuja crítica a grande filosofia está de acordo com o trabalho científico concreto".

6) O verdadeiro conhecimento é o da totalidade. E "a experiência do caráter contraditório da realidade social não é ponto de partida como qualquer outro, mas o único motivo que constitui a possibilidade da sociologia em geral. Somente para quem pode pensar uma sociedade diferente da existente, a sociedade torna-se problema (segundo a expressão de Popper); somente através do que ele não é revelar-se-á por aquilo que é — é isso o que deveria interessar a uma sociologia cujas finalidades não se limitam à administração pública e privada (como, de fato, ocorre com a maioria dos seus problemas)". Na realidade, "a renúncia da sociologia a uma teoria da sociedade tem caráter de resignação: não se ousa mais pensar o todo porque se deve perder a esperança de transformá-lo".

7) Segundo Adorno, a sociologia não pode se reduzir a uma *"administrative research"*, porque "toda visão da sociedade em sua totalidade transcende necessariamente aos seus fatos dispersos". Por outro lado, Adorno está convencido de que, "em relação ao postulado da compreensão da essência da sociedade moderna, as contribuições empíricas são como gotas d'água sobre ferro quente". As contribuições da sociologia empírica são investigações objetivas sobre opiniões subjetivas: interessam-se pelo que as pessoas pensam, porque o mercado assim o exige, mas não se perguntam por que as pessoas pensam de determinado modo. Assim, na escolha arbitrária de objetos, subestimam-se os problemas objetivos que pressionam por detrás das paredes.

8) Escreve Adorno: "O núcleo da crítica ao positivismo é a consideração de que ele se priva da experiência da totalidade cegamente dominante, como também do impulso e da aspiração de que as coisas finalmente possam mudar, contentando-se com as ruínas privadas de todo sentido que restaram depois da liquidação do idealismo, sem procurar interpretar a liquidação e o que foi liquidado e levá-los à sua verdade".

9) Como se pode ver, os conceitos em torno dos quais gira o pensamento de Adorno são os de totalidade e dialética. Totalidade como dialética. E dialética como teoria descritiva das contradições "objetivas", isto é, reais, da sociedade. Totalidade como consciência da ciência, para que esta não se resuma a razão instrumental. Totalidade como consciência dos aspectos infinitos da sociedade e,

portanto, totalidade como idéia normativa. Totalidade como categoria crítica. Totalidade como mandamento contra as proibições impostas à fantasia por uma metodologia vulgarmente positivista. Totalidade como teoria das estruturas econômicas da sociedade, estruturas objetivas que o mentalismo sociológico da pesquisa, interesseiramente orientada, esquece de propósito.

9. O "dialético" Jürgen Habermas contra o "decisionista" Hans Albert

A controvérsia entre Adorno e Popper prosseguiu depois com a disputa entre o dialético J. Habermas (aluno de Adorno) e o racionalista crítico H. Albert (seguidor de Popper).

Habermas está convencido de que o desenvolvimento das ciências sociais as aproxima do ideal positivista da ciência, de tal modo que elas passam a se assemelhar às ciências naturais, sobretudo no sentido de que predomina nelas o interesse cognoscitivo de caráter puramente técnico. Porém, afirma ele, se as ciências sociais forem vistas desse modo, não estarão mais em condições de nos oferecer *pontos de vista normativos* e idéias para a orientação prática. A ciência se resume à *ciência dos meios.* Ela nos indica os meios para alcançar os fins, mas os fins continuam estranhos para ela. A razão é impotente diante dos fins: não pode fundamentá-los. "Uma razão desinfetada foi purificada de todo momento de vontade iluminada; estranha a si mesma, alienou a própria vida. E a vida privada do espírito leva existência espectral baseada no arbítrio — com o nome de 'decisão' ".

Os juízos científicos constituem o conhecimento, visto que os juízos valorativos se fundamentam na decisão. "Ao dualismo entre fatos e decisões corresponde a separação epistemológica entre o conhecer e avaliar e a exigência metodológica de limitar as análises das ciências experimentais às uniformidades empíricas que se encontram nos processos naturais e históricos. A ciência não pode resolver os problemas práticos que se referem ao sentido das normas; os juízos valorativos não podem jamais assumir legitimamente a forma de afirmações teóricas ou estar unidas a estas em uma conexão logicamente coagente".

Desse modo, escreve Habermas, "o dualismo de fatos e decisões força a reduzir o conhecimento legítimo às ciências experimentais em sentido estrito e, portanto, a eliminar os problemas da vida privada do horizonte das ciências em geral". E conclui: "Mas, se os problemas práticos devem ser eliminados pelo conhecimento submetido à redução empirista e, assim, subtraídos à discussão racional, e se as decisões relativas aos problemas da vida prática

devem ser emitidas por alguma instância de caráter de modo racionalista, então não deve ser surpreendente a última e desesperada tentativa: a tentativa de garantir institucionalmente uma ação preliminar e socialmente comprometedora dos problemas práticos voltando ao fechado mundo das imagens e forças míticas".

Assim, ao *positivismo* do conhecimento corresponde o decisionismo das opções no campo da práxis. "O preço para a economia na escolha dos meios é o *decisionismo* absolutamente livre na escolha dos fins mais elevados". Portanto, *racionalização* da técnica e *remitização* do reino dos fins.

Diante dessa situação, o objetivo declarado das investigações de Habermas é o de superar as limitações das ciências sociais. E superá-las na direção da orientação normativa, com a ajuda da análise histórica global, cujas intenções práticas possam "ser libertadas do puro arbítrio e, por seu turno, legitimadas dialeticamente com base no contexto objetivo". Em outros termos, ele "busca a *justificação objetiva do agir prático em nome do sentido da história,* a justificação que uma sociologia com caráter de ciência real não pode fornecer naturalmente".

Na realidade, o fim explícito dos trabalhos de Habermas é precisamente uma "filosofia da história orientada praticamente". É bem verdade que ele tem a convicção de que "a crítica do direito natural certamente demonstrou que as normas sociais não estão e não podem estar baseadas na natureza, naquilo que existe". Mas pergunta-se ele: "Será essa uma razão para subtrair o senso normativo à discussão racional do contexto de vida concreto do qual ele emergiu e sobre o qual se reflete ideologicamente ou reage criticamente?"

O positivismo caiu nas malhas da *mitologia,* da qual só a *dialética* poderá libertá-lo, transformando em riso a profunda ironia. Na concepção dialética, pretende-se não mais existir dicotomia entre fatos e opções. Escreve Habermas: "As condições que definem as situações do agir prático comportam-se como momentos da totalidade, que não podem ser divididas dicotomicamente em vivos e mortos, em fatos e valores, em meios avaliativos e fins dotados de valor, sem que falte essa totalidade enquanto tal. Aqui, a dialética hegeliana de fim e meio faz valer os seus direitos: já que o contexto social é, literalmente, um complexo *vital,* no qual a partícula menos aparecente é da mesma forma tão viva — isto é, igualmente vulnerável — quanto o todo, os meios possuem finalidade para *determinados* objetivos, assim como nesses mesmos objetivos está inserida uma correspondência com *determinados* meios".

E continua ele: "Para resolver os problemas práticos, portanto, não basta a opção racional em relação ao objetivo de meios axiologicamente neutros. Os problemas práticos requerem guia

teórico que indique como uma situação pode ser convertida em outra; segundo uma proposta de Paul Streeten, requerem não somente prognóstico, mas também programas. Os programas aconselham estratégias que dêem lugar a situações não-problemáticas, isto é, a cada vez, a conexão — que certamente pode ser decomposta para fins analíticos, mas que praticamente é indissolúvel — inerente a determinada constelação de meios, objetivos e conseqüências secundárias".

Assim, Habermas acredita ter levado as normas para o âmbito da razão ao dizer que *os meios possuem finalidade para determinados objetivos* e que *nos objetivos está inserida uma correspondência com determinados fins.* Mas adverte ele: fins e meios não estão uns aquém e outros além da razão. Eles são inseparáveis. E essa inseparabilidade, incompreensível para os pensadores analíticos, apresenta-se límpida para o dialético que considera a totalidade da vida social. O analista (epistemólogo), porém, insistirá ainda: certo, fins e meios não estão separados; mas a questão é outra, é a questão da inderivabilidade lógica das prescrições a partir das descrições; ademais, o que pretenderia dizer Habermas quando afirma que sua tarefa é "uma filosofia da história orientada praticamente?"

Habermas parece não sair desse dilema: ou representa o profeta que prescreve o caminho da história ou representa o teólogo que interpreta a vontade de Deus. E também aqui, ao que parece, *tertium non datur.* Por fim, recorda Albert, através de conceitos como "totalidade" e "dialética" acredita-se informar (e se procura fazer crer que eles informam), mas, no fundo, eles têm apenas uma força pragmática. Por isso, diz ainda Albert, "parece-me existir estreita conexão entre o fato de que as tentativas de interpretação da realidade em contraste com o 'positivismo' criticado por Habermas freqüentemente não são impopulares nas sociedades totalitárias e o caráter peculiar do pensamento dialético. Uma função fundamental dessas formas de pensamento é precisamente a de se prestarem a mascarar como conhecimentos e, portanto, legitimar, todas as possíveis decisões, de tal forma que as subtrai à discussão na medida do possível. Uma 'decisão' porém, que se mascara desse modo sequer à luz de uma razão que se pretenda abrangente e universal deveria aparecer como melhor do que aquela 'pura' decisão que se pretende poder superar assim. O mascaramento pela análise crítica, portanto, dificilmente pode ser criticado em nome da razão".

Décima terceira parte

AS CIÊNCIAS HUMANAS NO SÉCULO XX, FREUD E A PSICANÁLISE, O ESTRUTURALISMO

"A gramática universal é um conjunto de princípios que caracteriza a classe das gramáticas possíveis, preconizando o modo pelo qual se organizam as gramáticas particulares".

Noam Chomsky

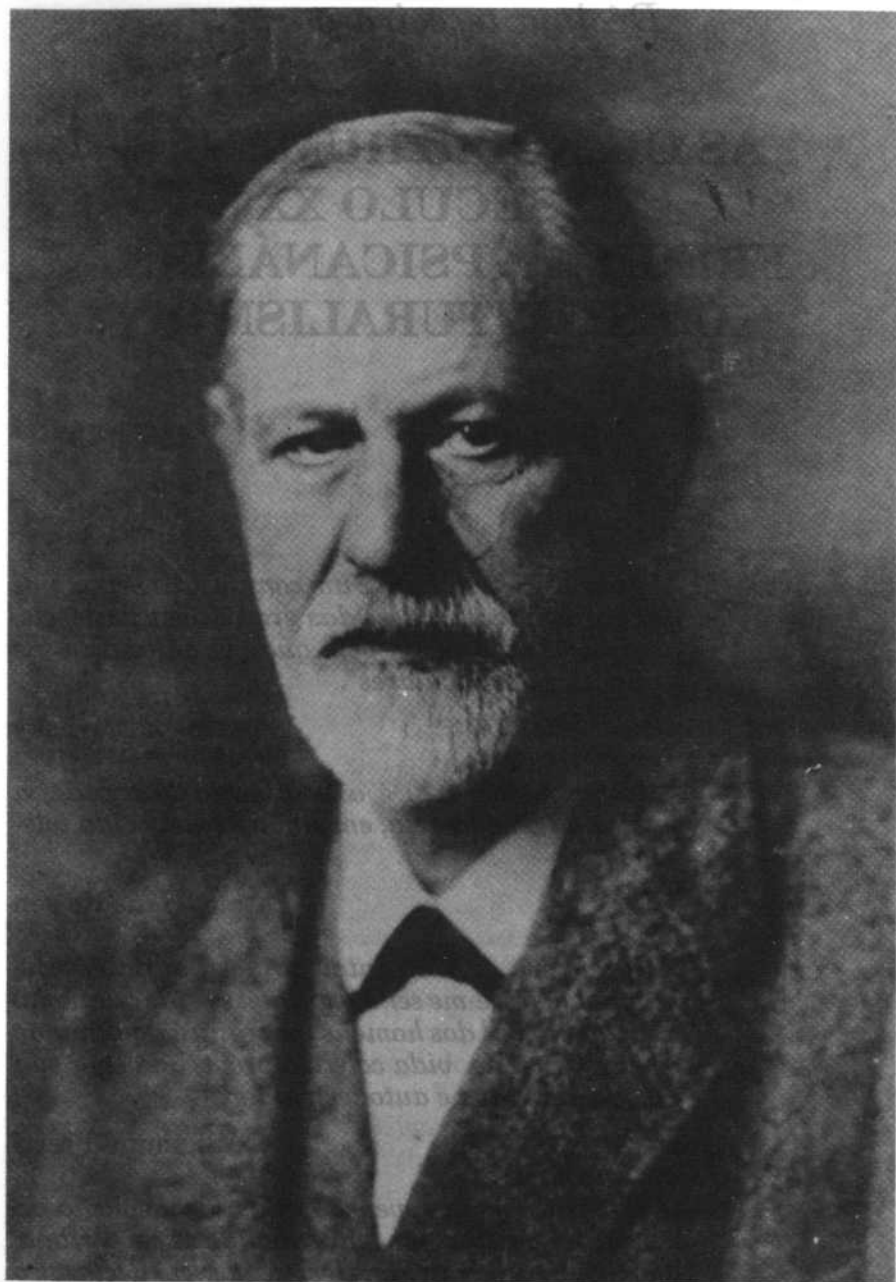
"'Minha justiça (...) é a justiça da liberdade, a justiça da democracia, em suma, a justiça da tolerância".

Hans Kelsen

"O problema fundamental do destino da espécie humana parece-me ser o seguinte: se e até que ponto a evolução civil dos homens conseguirá dominar as perturbações da vida coletiva provocadas por sua pulsão agressiva e autodestruidora".

Sigmund Freud

"O homem é uma invenção que a arqueologia do nosso pensamento não tem dificuldade em atribuir a uma época recente. E talvez sequer em declarar o seu fim como próximo (...). Em nossos dias, mais do que a ausência ou a morte de Deus, proclama-se o fim do homem".

Michael Foucault

Sigmund Freud (1859-1939), o criador da psicanálise.

Capítulo XXXII

AS CIÊNCIAS HUMANAS NO SÉCULO XX

1. Questões gerais

Resolvemos inserir neste curso de história da filosofia um estudo do desenvolvimento das ciências humanas em nosso século, não pelo desejo de parecer atualizado, nem pelo vão desejo de parecer completo. A razão que nos levou a isso é a mesma pela qual é costume inserir em um manual de filosofia certos desdobramentos das teorias lógicas, das teorias matemáticas, das teorias físicas ou das teorias biológicas: trata-se do fato de que, no desenvolvimento da ciência, continuamente emergem teorias extremamente influentes, por vezes até devastadoras, mas de qualquer maneira estreitamente relacionadas e entrelaçadas com o avanço dos problemas e das argumentações filosóficas.

As questões de método, as imagens do homem, as teorias do Estado e da sociedade e as conjecturas sobre a história humana são problemas típicos da tradição da pesquisa filosófica. Ora, precisamente sobre esses problemas exerce-se a influência de toda uma série de teorias que se costuma agrupar sob a expressão "ciências humanas", as quais vão da psicanálise à psicologia, da lingüística à sociologia, da sociologia do conhecimento à antropologia cultural, da filosofia do direito à economia. No que se refere a Freud e ao *movimento psicanalítico,* visto a clara influência que a psicanálise exerceu e continua exercendo sobre todo o espectro do pensamento contemporâneo, falaremos em capítulo à parte. As outras disciplinas que citamos serão expostas somente *no que diz respeito à sua relevância filosófica,* ainda que não se possa evitar tratar aqueles seus elementos técnicos indispensáveis para a compreensão de seus traços filosóficos.

Essencialmente e em sua maior parte, o empirismo tradicional concebia a mente humana como passiva, mas hoje podemos ver, por exemplo, que a *Psicologia da forma* evidencia a espontaneidade da mente no pensamento produtivo. Contrário à psicanálise e à psicologia da forma, o *comportamentalismo,* considera somente os comportamentos observáveis do homem e concebe a mente como reativa aos estímulos do ambiente. Carecerão essas concepções de interesse para a imagem do homem?

Da mesma forma, a lingüística, de Saussure a Chomsky, também não se mostrou irrelevante para a filosofia, não apenas para a filosofia da linguagem: Saussure está na origem daquele movimento filosófico neodeterminista que é o estruturalismo e o inatismo de Chomsky é um dos pontos cardeais da atual controvérsia sobre a estrutura e o funcionamento da mente. A *Epistemologia genética* de Piaget também é avessa à velha idéia de que a mente é tábula rasa e, contra as posições de tipo kantiano, sustenta que "espaço", "tempo", "causalidade" etc., não são formas a priori, e sim formas construídas em estágios diversos pelo desenvolvimento da mente da criança. E também não é necessário justificar um âmbito de pesquisas como as da *Sociologia do conhecimento,* que, de Marx em diante, passando por Scheler e Manheim, estiveram continuamente presentes no interior da discussão *filosófica* relativa às relações entre sociedade e produções mentais.

O mesmo pode-se dizer no que se refere às investigações de Chaim Perelman sobre a "nova retórica" ou às investigações de *filosofia do direito,* as quais alcançaram em nosso século, especialmente com Hans Kelsen, alto nível de rigorização científica. Também decidimos inserir aqui algumas considerações sobre a *antropologia cultural,* quanto mais não seja para que se veja como foi sendo elaborado pouco a pouco o conceito de *cultura.* E, por fim, não poderíamos deixar de fazer um breve aceno às duas *teorias econômicas* — o marginalismo e a teoria de Keynes — que, além de sua influência prática sobre a vida social dos homens, apresentaram novas idéias sobre o "valor econômico", criticando um dos pilares do marxismo, isto é, a teoria do valor-trabalho.

2. A psicologia da forma

2.1. C. Von Ehrenfels, a escola de Graz, a escola de Vurzburgo

A *psicologia da forma* ou *Gestaltpsychologie* (em alemão, *Gestalt* significa "forma") teve os seus primórdios em um estudo de Christian von Ehrenfels (1859-1932) intitulado *Sobre as qualidades formais* (1890), que evidencia a existência de "objetos perceptivos" (como as

formas espaciais, as melodias, as estruturas rítmicas) que não se reduzem à soma de sensações precisas, mas se apresentam, originariamente como "formas", isto é, como relações estruturais, ou seja, como algo diferente de uma soma de "átomos" de sensações. Assim, uma melodia não é a soma de notas isoladas, tanto é verdade que se podem mudar as notas isoladamente e continuar captando invariavelmente a "forma melódica" (esse é o princípio da "transponibilidade das qualidades formais").

Depois de Ehrenfels, constituiu-se em Graz, em torno de Alexius Meinong (1853-1920), uma florescente escola que, no que se refere às funções perceptivas e representativas, distinguiu dois tipos de *objetos:* 1) *objetos elementares,* que seriam os dados sensoriais (como as cores, os sons etc.); 2) *objetos de ordem superior,* entre os quais devem-se relacionar as formas ou estruturas. Enquanto os objetos elementares seriam o resultado da atividade dos órgãos sensoriais periféricos, os objetos de ordem superior, ligados aos elementares por uma relação de "fundamentação", seriam resultado da atividade específica do sujeito chamada produção.

O trabalho mais importante de Meinong é *A teoria dos objetos* (1904). Seus discípulos mais conhecidos são S. Witasek e V. Benussi. Este último, logo depois da Primeira Guerra Mundial, mudou-se de Graz para Pádua. Desaparecido prematuramente em 1927, sucedeu-lhe César Musatti, que mais tarde se transferiu para a Universidade de Milão. A direção do Instituto de Psicologia de Pádua (que, recentemente, transformou-se em grande curso de bacharelato em Psicologia) foi então assumida por um discípulo de Musatti, ou seja, Fábio Metelli, um dos representantes italianos da *Gestaltpsychologie* em sentido estrito, autor de trabalhos sobre a percepção bastante apreciados em nível internacional.

Uma tendência análoga à da escola de Graz foi desenvolvida, a partir da rejeição do atomismo e do associacionismo psicológico, também pela escola de Vurzburgo, que, encabeçada por Oswald Külpe (1862-1915), teve como centro do seu interesse a pesquisa dos processos de pensamento e desenvolveu a teoria do "pensamento sem imagens". Como escreveu Külpe: "A atividade é o fato principal; a receptividade e o mecanismo das imagens são secundários".

Participaram da escola de Vurzburgo, entre outros, K. Marbe, N. Acsh, A. Michotte, A. Messer, A. Gemelli, T. W. Moore, J. Lindworski e Karl Bühler. Este último tornou-se professor em Viena, tendo exercido notável influência sobre a psicologia contemporânea, tanto na Europa como nos Estados Unidos (para onde Bühler se transferiu posteriormente). Karl Popper formou-se em 1928, precisamente com Bühler, com uma tese sobre *A questão metodológica da psicologia do pensamento.* E foi de Bühler que Popper tirou o seu antiassociacionismo e o seu antiindutivismo, ou

seja, algumas de suas principais posições críticas em relação ao neopositivismo. É significativo o fato de que o contra-relator da tese de bacharelato de Popper tenha sido precisamente o representante mais prestigioso do neopositivismo de então, ou seja, Moritz Schlick, o fundador do Círculo de Viena.

2.2. Max Wertheimer e a escola de Berlim

Até aqui, falamos de Ehrenfels, da escola de Graz, da escola de Vurzburgo. Entretanto, quando se fala de psicologia da forma, geralmente se entende aquele filão de investigações elaborado, a partir de 1911, pela escola de Berlim, constituída por três estudiosos originalíssimos: Max Wertheimer (1880-1943). Wolfgang Köhler (1887-1967) e Kurt Koffka (1886-1941). Contra a escola de Graz (particularmente, contra Benussi), que mantinha firmemente a distinção entre sensações e produções de forma, a escola de Berlim sustentava que é impossível conservar o velho conceito de "átomos sensoriais".

E foi precisamente a psicologia da percepção que constituiu a problemática inicial da escola de Berlim; depois, o horizonte das perspectivas foi ampliado com a aplicação dos princípios, que haviam demonstrado sua fecundidade no campo dos fenômenos perceptivos, a outros âmbitos: Wertheimer e depois Dunker estudariam o pensamento produtivo; Köhler indagaria sobre o problema da inteligência animal; Gelb, Fuchs e Goldstein se dedicariam ao estudo dos problemas psicológicos relacionados com a patologia cerebral; Koffka ao estudo da memória; Asch à psicologia social; Arheim à psicologia da arte.

Mas vejamos a teoria. Todos nós conhecemos o fenômeno do movimento aparente ou fenômeno estroboscópio. Quando um objeto visivo, uma linha, por exemplo, é mostrado brevemente em um lugar e, logo depois, um segundo objeto aparece em um segundo lugar, não muito distante do primeiro, o observador não vê dois objetos que aparecem em rápida sucessão em seus respectivos lugares, mas sim um único objeto, que se move rapidamente do primeiro para o segundo lugar. Fisicamente, não se dá nenhum deslocamento da linha de um lugar para outro, mas o que se percebe é precisamente esse movimento (basta pensar nos fotogramas imóveis que, projetados sobre a tela, rapidamente, um após o outro, geram exatamente movimentos estroboscópicos, que constituem a percepção cinematográfica). A velha psicologia associacionista, que pensava que as percepções consistissem em "sensações locais independentes", considerava tais percepções como "ilusões", ou seja, como se fossem produto de erro do pensamento do observador. Wertheimer, porém, não procedeu desse modo: não negou os fatos,

incômodos e desconcertantes. Ao contrário, ele examinou o *movimento aparente* em numerosos experimentos e se deu conta de que o movimento aparente é *fato perceptivo real* e que a hipótese de juízo errôneo não é comprovada pelos fatos: o campo não aparece como um mosaico composto de muitos pedacinhos nem o movimento estroboscópico é percebido como amontoado de sensações.

Foi nessa pesquisa que se originou o princípio fundamental da *Gestaltpsychologie:* nós percebemos *totalidades estruturadas* e não amontoados de sensações isoladas. E isso não vale somente para o campo visual: as melodias, por exemplo, também são qualidades globais. Aquilo que os músicos chamam de tonalidades "maior" ou "menor" são características das frases e não dos simples tons. Ou ainda: quando as notas *dó* e *sol* são tocadas juntas, produzem aquela qualidade que, em música, chama-se quinta. Essa qualidade não está no *dó* nem no *sol,* nem depende dessas notas em particular, já que qualquer associação de duas notas na proporção de 2/3 será logo reconhecida como uma *quinta.*

Essencialmente, a psicologia tradicional associacionista (ou "somativo-agregativa", "positivista" ou "mecânica") estabelece a seguinte equação: sorvete de baunilha = "frio" + "doce" + "cheiro de baunilha" + "mole" + "amarelo". Mas a psicologia da forma rejeita esse modo de pensar "psicoquímico". Escreve David Katz: "Para a psicologia da forma, o todo é mais do que a soma de suas partes individuais e não (como para o positivismo) nada mais do que a soma dessas partes". A propósito desse princípio ("o todo é mais do que a soma de suas partes"). Köhler preferia a fórmula "o todo é *diferente* da soma de suas partes".

As nossas percepções dos fenômenos, portanto, são percepções de formas ou qualidades estruturadas, que não se reduzem à soma das partes. Eis algumas das leis que guiam a gênese das formas óticas: 1) lei da proximidade: "as partes de um conjunto perceptivo são captadas em unidade conforme a mínima distância, *ceteris paribus";* 2) lei da igualdade: "se o estímulo é constituído por grande quantidade de elementos diversos, manifesta-se — *ceteris paribus* — a tendência a reunir em grupos os elementos semelhantes entre si"; 3) lei da "forma fechada": "as linhas que delimitam uma superfície — *ceteris paribus* — são mais facilmente percebidas como unidades do que aquelas que não se fecham"; 4) lei da "boa curva" ou do "destino comum": "as partes de uma figura que formam uma 'boa curva' ou têm 'destino comum' se constituem em 'unidades' com mais facilidade que as outras; essa lei impede freqüentemente que partes pertencentes a objetos diversos se fundam em 'unidades' ou, em outras palavras, nos ajuda a ver separadamente objetos que se encontram em contato ótico entre si"; essa lei pode ser exemplificada com a observação das duas figuras seguintes:

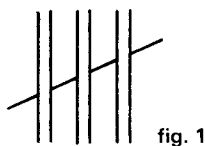
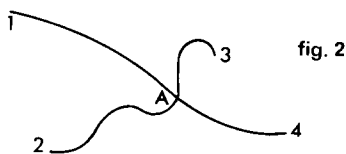



fig. 1
fig. 2

na figura 2, por exemplo, nós não vemos a linha de 1 a A a 2, nem vemos 3 A 4, 2 A 4 ou 1 A 3, mas vemos 3 A 2 e 1 A 4; 5) lei do movimento comum: "constituem-se em unidades aqueles elementos que se movem juntos e de modo semelhante ou, geralmente, que se movem, diferentemente de outros elementos parados"; 6) lei da experiência: "embora não atribuindo à experiência a mesma importância para a organização (perceptiva) das coisas que lhe dá a psicologia associacionista, a psicologia da forma não hesita em reconhecer-lhe uma ação concomitante ao lado dos mencionados fatores".

Não por acaso todos aqueles que conheçam o alfabeto latino não tardarão a reconhecer na figura 3

fig. 3

um "E" maiúsculo, embora, ao girar a figura em 90° não vejamos mais um "E" e sim três linhas separadas. Ademais, as ilusões óticas sempre constituíram um quebra-cabeças para a psicologia associacionista. De que modo, por exemplo, pode ela, que considera a percepção dos objetos como a soma de simples peças perspectivas, explicar que os dois segmentos da figura 4,

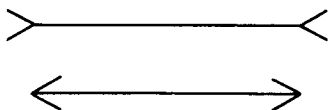



fig. 4

geometricamente iguais, apareçam um como mais longo e outro como mais curto? No entanto, a psicologia da forma, tomando como ponto de partida a totalidade da figura e não os seus elementos isolados, explica essa "ilusão" ótica. Assim como também explica uma enorme quantidade de fenômenos sonoros ou, ainda, os modos pelos quais se organizam as nossas percepções de cores.

Não podemos nos deter aqui nos geniais trabalhos de psicologia animal realizados por Köhler (com macacos que resolvem o problema de pegar uma banana empunhando um bastão e *utilizando-o como um instrumento;* com macacos que, para pegar uma

banana de outra forma inalcançável, enfiam um bambu no outro e depois usam esse *instrumento* para os seus objetivos; ou ainda com macacos que, para resolver esse mesmo problema, usam uma caixa como estrado e assim por diante), nas pesquisas de Wertheimer relativas ao pensamento produtivo ou ainda nas investigações de K. Lewin sobre a ação da afetividade na direção do comportamento e na determinação das características psicológicas do ambiente.

Por enquanto, são suficientes as seguintes considerações: 1) na psicologia, a psicologia da forma é análoga à teoria do campo da física; 2) ela representa a reação mais decidida à psicologia atomista e associacionista da percepção, que tinha séculos de história por detrás de si; 3) por vários aspectos, a psicologia da forma representa "uma reformulação crítica do inatismo" (C. C. Pratt); 4) ela teve o mérito de sublinhar as capacidades de inovação e criação do sujeito humano; 5) "na psicologia animal, introduziu um modo de experimentação e uma concepção que lhe permitem ser verdadeiramente uma psicologia" (G. Zunini); 6) com a psicologia da forma, toda a problemática da aprendizagem teve impulso muito forte.

3. O comportamentalismo

3.1. J. B. Watson e o esquema "estímulo-resposta"; I. P. Pavlov e os "reflexos condicionados"

O fundador do *comportamentalismo* foi o norte-americano John B. Watson (1878-1958), cujos trabalhos mais importantes (*O comportamento. Introdução à psicologia comparada,* 1914; *A psicologia do ponto de vista comportamentalista,* 1919; *Comportamentalismo,* 1925; 1930) são hoje conhecidos de público muito amplo. Watson iniciou suas pesquisas estudando o comportamento dos ratos em labirintos. Somente mais tarde é que se dedicou à investigação dos *comportamentos humanos.* Sua intenção fundamental é a de tornar a psicologia uma ciência como as ciências naturais. Mas, para tanto, é preciso tomar logo a decisão de eliminar do discurso psicológico os dados da introspecção. Os dados fornecidos pela introspecção são *dados intimistas,* que não podem ser submetidos ao controle público da experimentação e, portanto, não podem ser adotados como base da psicologia como ciência.

Em suma, a "consciência" não pode estar na base da "ciência" psicológica. Entretanto, o que o psicólogo pode estudar, precisamente enquanto psicólogo, são os comportamentos (em inglês, *behaviors)* humanos. Assim como o químico estuda o comportamento (ou modo de reagir) de uma substância posta em determinadas condições, da mesma forma o psicólogo estuda o comportamento do

indivíduo posto em determinadas condições. E assim como o químico muda as condições para ver como a substância reage diferentemente, da mesma forma o psicólogo também muda as condições para ver como muda o comportamento do indivíduo.

O *comportamento,* público e observável, é o único objeto da psicologia. *O homem se reduz aos seus comportamentos: a ciência psicológica, portanto, é comportamentalismo.* Assim, o psicólogo trabalha como o cientista da natureza: "Dada (...) uma situação, ele deve estabelecer o que o indivíduo fará diante dela. E vice-versa: vendo que um indivíduo faz uma coisa, é preciso ser capaz de indicar que situação ou que objeto produziu esse ato". Watson fixou tais princípios em 1913, em um opúsculo programático intitulado *A psicologia vista por um behaviorista.*

Já em *Comportamentalismo,* em 1925, Watson aprofunda o ataque contra a psicologia tradicional e seus dados introspectivos; as velhas "sensações" são substituídas pelas "respostas" do comportamento; sustenta-se que "o pensamento é uma forma de comportamento, é uma organização motora, exatamente como jogar tênis ou golfe (...)". Convencido de ter eliminado do castelo "homem" todos os espectros nele introduzido pela velha psicologia e pela filosofia tradicional, resta a Watson tão-somente estudar os comportamentos e as leis que, dadas determinadas condições, nos permitem explicá-los e prevê-los.

Os comportamentos são os "únicos objetos da psicologia, que deve encontrar as leis que os explicam. Mas encontrar as leis que os explicam quer dizer identificar as suas causas. E Watson encontra essas causas nos "estímulos" que o indivíduo recebe incessantemente do ambiente: os comportamentos são "respostas" a "estímulos" ambientais e psicologia científica é a ciência da dupla "estímulo-resposta". A diferença entre o animal e o homem, para Watson, estaria na maior complexidade dos comportamentos humanos. Em todo caso, para o comportamentalista, *omnis actio* est *reactio.*

Neste ponto, é fácil fazer uma comparação entre a "psicologia" de Watson e a "fisiologia" psicológica de Ivan Petrovich Pavlov (1849-1936), que mostrou a importância que têm para a psicologia os processos fisiológicos em que o organismo dá respostas a estímulos recebidos. Ficou famoso o seu experimento com os cães. É sabido que a visão do alimento provoca salivação nos cães (o que constitui um reflexo incondicionado) e que se, em lugar de apresentar o alimento, se fizer soar uma campainha, o cão não apresenta nenhuma secreção gástrica. Entretanto, se durante certo tempo se faz soar uma campainha enquanto se apresenta o alimento, então ocorre que, ao simples soar da campainha, o cão já começa a salivar. E esse é um "reflexo condicionado". Temos aí, diz Pavlov, "uma secreção psíquica". Um estímulo indiferente (como o soar de uma

campainha) torna-se eficaz "sob a condição" de estar relacionado com um estímulo normal.

Prosseguindo suas pesquisas e generalizando-as, Pavlov acreditou poder explicar muitos comportamentos humanos através da teoria do reflexo condicionado. A obra de Pavlov *Os reflexos condicionados* é de 1923. No entanto, desde 1917, necessitando do princípio do reflexo condicionado, os russos fizeram de Pavlov um herói, como recorda B. F. Skinner. Com efeito, se os homens não eram produtivos nem felizes, a culpa era do ambiente; e com a ajuda dos princípios de Pavlov, o governo mudara o mundo e, com ele, os homens. Entretanto, embora o governo tenha contado com sua oportunidade, na década de 30 os russos ainda não eram muito felizes e produtivos: "Pavlov caiu em desgraça e durante vinte anos a pesquisa russa ficou confinada aos processos fisiológicos não diretamente correlatos ao comportamento. Quando a Segunda Guerra Mundial deu novamente confiança à Rússia, Pavlov voltou a ser novamente herói nacional, dando-se outra oportunidade aos reflexos condicionados de construir a vida ideal".

3.2. Os desdobramentos do comportamentalismo e B. F. Skinner

Depois de Watson, o behaviorismo teve desenvolvimento que tomou direções disparatadas. Antes de passá-las brevemente à revista, é útil recordar que, se a epistemologia que está por detrás das idéias de Watson é, substancialmente, a do pragmatismo, a epistemologia dos comportamentalistas mais próximos de nossos dias é a do operacionalismo de Bridgmann. Watson, por exemplo, criticara duramente a psicanálise, mas E. B. Holt (1873-1946), em seu escrito *O desejo freudiano e o seu lugar na ética* (1915), procurou reacoplar "consciência" e "comportamento": ele identificou aquela "resposta específica" que é o comportamento com a "pulsão freudiana" e nela incluiu coisas como o impulso, a motivação etc.

A psicologia da forma fôra fortemente crítica em relação ao behaviorismo (que nega a validade da experiência direta), mas E. C. Tolman (1886-1961), que estivera em contato com Bühler, introduziu no comportamentalismo o princípio da psicologia da forma, sustentando que o comportamento é uma *Gestalt,* ou seja, uma organização total. Em *O comportamento intencional nos animais e no homem* (1932), Tolman fala de "comportamento intencional" *(purposive behavior),* no sentido de que as ações humanas (e também animais) não funcionam através do simples esquema mecânico de estímulo-e-resposta; ao contrário, os comportamentos podem ser mais bem explicados se forem considerados como cadeias de ações voltadas para *objetivos precisos.*

Com Clark L. Hull (1884-1952), além de se enriquecer com conceitos como o de "impulso motivacional" *(drive)*, o comportamentalismo também assumiu configuração axiomática, enquanto Hull pretendeu apresentá-lo como sistema teórico hipotético-dedutivo. Juntamente com um grupo de colaboradores (O. Mowrer, E. Hilgarad, J. Whiting e outros), Hull criou a escola antropológica de Yale.

Atualmente, o representante mais conhecido e mais discutido, mas também mais combatido, do comportamentalismo é Burrhus F. Skinner (nascido em 1904). Criticado por suas provocações antiteóricas (o comportamentalismo consistiria mais em *descrições* de fatos do que em *interpretações* e *explicações* de fatos: mas é possível descrever sem interpretar e, ademais, descrever já não é interpretar à luz de uma teoria?), Skinner foi violentamente atacado por suas aplicações dos princípios comportamentistas a projetos de reforma social (*Walden Two,* 1948, uma espécie de utopia de uma sociedade baseada nos princípios behavioristas; *Além da liberdade e da dignidade,* 1971).

Já se observou que, assim como a concebe Skinner, a manipulação do comportamento levaria a opressão total exercida sobre atarefadas formigas, que seriam condicionadas até em sua crença de serem felizes levando tal vida. Negley e Patrick escreveram que "de todas as ditaduras, esta (de Skinner) é a mais profunda — e potenciais ditadores poderiam muito bem encontrar nessa utopia um manual de prática política".

Skinner, ao contrário, sustenta que "*Walden Two* descreve uma comunidade imaginária de cerca de um milhar de pessoas que vivem uma Vida Ideal", afirmando que "a vida em *Walden Two* não é apenas boa, mas também parece realizável" e que "as utopias são ficção científica e, como aprendemos, a ficção científica pode se tornar realidade" (já ocorreram e ainda ocorrem nos Estados Unidos tentativas de concretizar *Walden Two* por grupos de jovens).

Contra Tolman, Skinner rejeita a idéia de que um organismo aprende a se comportar de certo modo porque haveria de sua parte a expectativa da verificação de um dado fato. Na opinião de Skinner, recorrer a "acontecimentos mentais" não leva muito longe na ciência. A psicologia é ciência do comportamento. Entretanto, escreve Skinner em *O comportamento dos organismos* (1939), nem todas as atividades do organismo são *comportamento,* mas somente aquelas que "exercem uma ação ou estabelecem um intercâmbio com o mundo circundante".

O comportamento é ação que produz um efeito. Para Skinner, essa definição é mais adequada do que a de Pavlov, para quem o comportamento, mais do que ser uma ação sobre o ambiente, é acontecimento interno do organismo. Por isso, Skinner fala de *comportamento operante:* desse modo, como podemos ler em *Ciência*

e comportamento humano (1957), ele quis acentuar o fato de que o comportamento "opera sobre o ambiente, produzindo conseqüências". Já o comportamento pavloviano ele o chama de *comportamento respondente,* pois se trataria de comportamento passivo diante dos estímulos do ambiente.

Outro ponto a considerar são as reflexões de Skinner sobre o *reforço.* Ele idealizou a hoje célebre *caixa de Skinner* (Skinner-Box): trata-se de caixa escura e acusticamente isolada, onde é colocado um rato. Na caixa há uma alavanca que, se apertada pelo rato, lhe fornece alimento. Pois bem, a diferença entre esse tipo de condicionamento e o condicionamento clássico (o de Pavlov, para ficar claro) é que, no caso do nosso rato, o reforço, ou seja, o acontecimento que concorre para a aprendizagem e que a torna resistente à tendência a se extinguir, não é correlato ao estímulo incondicionado que, no condicionamento clássico, é apresentado pelo experimentador, mas sim depende da resposta operante do sujeito: o rato *só* tem alimento *se* aperta a alavanca; o reforço, portanto, é condicionado à resposta.

Adversário irredutível do *inatismo,* Skinner recebeu a resposta, na mesma moeda por parte dos defensores do inatismo, como o lingüista Noam Chomsky e o neurofisiólogo J. C. Eccles. Chomsky escreveu: "A abordagem de Skinner ao comportamento verbal não é mais científica do que as abordagens tradicionais e é raro ser igualmente clara". E Eccles disse que o homem não pode ser bom material para Skinner e para o seu *Além da liberdade e da dignidade,* afirmando: "Creio que, enquanto seres humanos, nós temos liberdade e igualdade. A teoria de Skinner e a técnica do condicionamento operante derivam de seus experimentos com pombos e ratos. Deixemos que delas se beneficiem estes últimos!" Como antiindutivista, por seu turno, Popper afirma que o reflexo condicionado simplesmente não existe.

4. A epistemologia genética de Jean Piaget

4.1. O que é a epistemologia genética

Escreve Piaget (1896-1980) que "a epistemologia genética se ocupa com a formação e o significado do conhecimento e dos meios através dos quais a mente humana passa de um nível de conhecimento inferior a outro, julgado superior (...). A natureza dessas passagens, que são históricas, psicológicas e, por vezes, também biológicas, é problema real". Depois dessa definição, Piaget acrescenta que "a hipótese fundamental da epistemologia genética é a de que existe paralelismo entre o progresso completo e a orga-

nização racional e lógica do conhecimento e os correspondentes processos psicológicos formativos".

E Piaget submete essa hipótese à prova no estudo do desenvolvimento mental da criança. Em outros termos, como afirma ele em *O desenvolvimento mental da criança*, "acreditamos que toda pesquisa em psicologia científica deve partir do desenvolvimento e que a formação dos mecanismos mentais na criança pode explicar melhor a sua natureza e o seu funcionamento do que no adulto". O objetivo essencial da psicologia infantil, portanto, se configura como o de "constituir um método explicativo para a psicologia científica em geral ou, em outras palavras, dar a dimensão genética indispensável à solução de todos os problemas mentais".

Tal dimensão genética é indispensável porque, "na esfera da inteligência, é impossível fornecer interpretação psicológica exata das operações lógicas e dos conceitos de número, espaço, tempo etc., sem estudar preliminarmente o desenvolvimento de tais operações e conceitos: desenvolvimento social, naturalmente, na história das sociedades e das diversas formas coletivas de pensamento (particularmente a história do pensamento científico), mas também desenvolvimento individual (o que não é contradição, já que, entre outras coisas, o desenvolvimento na criança constitui socialização progressiva do indivíduo)". Por outro lado, "na esfera das percepções (...), não se poderia construir uma teoria exata das 'constâncias' perceptivas, das ilusões geométricas, das estruturações do espaço perceptivo segundo as coordenadas horizontais e verticais etc., sem estudar primeiro o desenvolvimento desses fenômenos, quanto mais não seja para ficar em guarda contra as hipóteses demasiado fáceis sobre os fenômenos inatos".

Na realidade, adversário da idéia central do behaviorismo (segundo a qual o indivíduo seria, mais ou menos, uma construção elaborada por um ambiente), Piaget também contesta um inatismo de tipo kantiano, por exemplo, mas admite um desenvolvimento fixo e definido de estruturas definidas e universais. E o desenvolvimento dessa estrutura encontra profunda analogia no desenvolvimento histórico do pensamento humano. Como podemos ler em *A causalidade física na criança* (1927), "é possível que as leis psicológicas estabelecidas com base nos nossos métodos circunscritos possam se transformar em leis epistemológicas estabelecidas com base na análise da história da ciência: a eliminação do realismo, do substancialismo, do dinamismo, o desenvolvimento do relativismo etc., são leis evolutivas que parecem próprias do desenvolvimento, tanto da criança como do pensamento científico".

Piaget realizou o seu programa (onde se entrelaça toda uma série de temas fascinantes, como o desenvolvimento da inteligência e o desenvolvimento da linguagem, o desenvolvimento do juízo

moral, o desenvolvimento dos conceitos de número, de causalidade etc.) em toda uma série de importantes obras: *O juízo e o raciocínio na criança,* 1924; *A linguagem e o pensamento na criança,* 1924; *A representação do mundo na criança.* 1926; *A causalidade física na criança,* 1927; *O juízo moral na criança,* 1932; *A Gênese do número na criança,* 1941 (em colaboração com A. Szeminska); *O desenvolvimento das quantidades na criança,* 1941 (em colaboração com B. Inhelder); *O desenvolvimento da noção de tempo na criança,* 1946; *A representação do espaço na criança,* 1948 (em colaboração com B. Inhelder); *A geometria espontânea na criança,* 1948; *A gênese da idéia de fortuito,* 1953; *Da lógica da criança à lógica do adolescente,* 1955; *A gênese das estruturas lógicas elementares,* 1959 (em colaboração com B. Inhelder); *Biologia e conhecimento,* 1967; *O estruturalismo,* 1968; *Conseguir compreender,* 1974.

4.2. As fases do desenvolvimento mental da criança

Vejamos agora o desenvolvimento mental da criança.

1) O período que vai do nascimento à aquisição da linguagem, para Piaget, é marcado por extraordinário desenvolvimento mental. Trata-se de período decisivo para toda a evolução psíquica posterior: "Com efeito, consiste nada menos do que na conquista de todo o universo prático que circunda a criança, por meio da percepção e do movimento". Essa "assimilação sensomotora" do mundo externo imediato realiza, no espaço de dezoito meses a dois anos uma revolução copernicana em miniatura: "Enquanto no ponto de partida desse desenvolvimento o recém-nascido refere todas as coisas a si, ou melhor, ao seu próprio corpo, já no ponto de chegada, isto é, quando têm início o pensamento e a linguagem, coloca-se praticamente como elemento ou corpo entre outros, em universo que construiu pouco a pouco e que agora já sente como externo a si mesmo".

Deve-se notar uma coisa: nesse período "a inteligência aparece (...) muito antes da linguagem, isto é, muito antes do pensamento interior, que supõe o uso dos sinais verbais (linguagem interiorizada)". Trata-se de inteligência inteiramente prática, "baseada na manipulação dos objetos e que, ao invés das palavras e dos conceitos, utiliza somente percepções e movimentos organizados em 'esquemas de ação' ". Assim, por exemplo, pegar um bastão para alcançar um objeto é ato de inteligência, bastante tardio até, ocorrendo por volta dos dezoito meses.

2) No período que vai dos dois aos sete anos (período do pensamento pré-operativo), a criança, por obra da linguagem, torna-se capaz de reconstruir as ações passadas sob a forma de relato e de antecipar as ações futuras através da representação verbal. Daí derivam três fatos de grande importância para o

desenvolvimento mental: "Possibilidade de intercâmbio entre indivíduos, isto é, início da socialização na ação; interiorização da palavra, isto é, aparecimento do pensamento propriamente dito, tendo como base a linguagem interior e o sistema de sinais; por fim e sobretudo, a interiorização da ação como tal, a qual, até então puramente perceptiva e motora, pode agora ser reconstituída no plano intuitivo das imagens e das 'experiências psíquicas' ".

Além disso, do ponto de vista psíquico, realiza-se toda uma série de transformações paralelas: "desenvolvimento dos sentimentos interindividuais (simpatias e antipatias, respeito etc.) e de uma afetividade interior que se organiza de modo mais estável do que nos primeiros estágios". Nesse período, especialmente na primeira fase, prevalece o pensamento egocêntrico, acompanhado de animismo e artificialismo ("a lua se move para nos acompanhar"; "o sol nasceu porque nós nascemos" etc.); o sujeito "afirma sempre e não prova nunca"; nessa idade, as crianças falam, mas não se sabe se se ouvem; põem-se em muitos a fazerem o mesmo trabalho, mas não se sabe se se ajudam verdadeiramente. A criança é "egocêntrica", carecendo da capacidade de diferenciar o seu ponto de vista do ponto de vista dos outros.

3) O período que vai dos sete aos doze anos é aquele que Piaget chama de "fase do pensamento operativo-concreto". Quando observamos as crianças dessa idade, chama-nos a atenção duplo progresso: "concentração individual quando o sujeito trabalha sozinho e colaboração efetiva quando se desenvolve uma atividade comum". Esses dois aspectos, que aparecem por volta dos sete anos, são complementares e solidários. Nessa idade, tornam-se possíveis as discussões, "com tudo o que comportam de compreensão em relação aos pontos de vista do adversário e de busca de provas e justificações no que se refere às próprias afirmações".

Desaparece também a "linguagem egocêntrica". Na estrutura gramatical utilizada pela criança manifesta-se "a necessidade de coerência e de justificação lógica". Antes dos sete anos, as crianças brincam, mas "sem regras" e todos vencem nos jogos; depois dos sete anos, os jogos são regulados. Os fatos exigem explicações racionais e a inteligência se apresenta como inteligência operativa. Trata-se de operações lógicas (com classes e relações); operações aritméticas (adição, multiplicação etc.); operações geométricas (secções, deslocamentos etc.); operações temporais (seriação dos acontecimentos etc.); operações mecânicas, físicas etc. Nessa idade, a criança "pensa concretamente, problema por problema, à medida que a realidade os propõe, nunca relacionando as suas soluções a teorias gerais que proclamariam os seus princípios". Entre os sete e os doze anos, a afetividade é caracterizada pelo aparecimento de novos sentimentos morais, como respeito mútuo.

4) O período que vai dos onze-doze anos aos catorze é o período da adolescência. Comparado a uma criança, "o adolescente é indivíduo que constrói sistemas e teorias". O que chama a atenção no adolescente "é o seu interesse por questões não-atuais, sem relação com as realidades vividas dia após dia ou que antecipam situações futuras, freqüentemente quiméricas, com ingenuidade desarmante". Destaca-se a felicidade ocasionada pela elaboração de teorias abstratas: "Alguns deles escrevem, criam uma filosofia, uma política, uma estética (...). Outros não escrevem, mas falam. A maioria, inclusive, fala pouquíssimo de suas soluções pessoais, limitando-se a ruminá-las de modo secreto e íntimo. Todos, porém, possuem sistemas e teorias que transformam o mundo, de um ou de outro modo".

Essa é a passagem do pensamento concreto para o pensamento "formal" ou "hipotético-dedutivo". Antes dos onze anos, as operações da inteligência infantil são somente "concretas", baseando-se nas realidades, nos objetos tangíveis que podem ser manipulados e submetidos a experiências concretas. Mas, "depois dos onze anos, o pensamento formal torna-se possível e as operações lógicas começam a ser transpostas do plano da manipulação concreta para o plano das idéias puras, expressas em linguagem (a linguagem das palavras, dos símbolos matemáticos etc.), mas sem apoio da percepção, da experiência ou até da convicção. O pensamento formal, portanto, é "hipotético-dedutivo", pensamento capaz de tirar conclusões a partir de puras hipóteses e não somente de observação concreta. Em entrevista concedida em 1973, Piaget diria: "O conteúdo de cada hipótese já é uma forma de operação concreta; propor hipóteses e conclusões em relação é operação nova. As operações sobre operações abrem então um campo bem mais vasto de possibilidades".

Essas teorias sobre o desenvolvimento mental da criança foram provadas por Piaget mediante experimentos simples, geniais e persuasivos. Elas foram submetidas a experimentos através de variadas *técnicas de prova.* E é fácil imaginar a influência que Piaget exerceu e ainda exerce na renovação da pedagogia. Do ponto de vista filosófico, as pesquisas de Piaget, por exemplo, mostram que "algumas estruturas lógico-matemáticas não funcionam em todas as idades, não sendo, portanto, inatas".

Entretanto, podemos repetir que, para Piaget, um desenvolvimento de estruturas definidas é inato ou pré-formado. Para ele, como podemos ler no fim de *Biologia e conhecimento,* "as funções cognoscitivas prolongam as regulações orgânicas". Em suma, *o pensamento se desenvolve em processo de adaptação que identifica dados com esquemas existentes ou transforma e reestrutura esses esquemas com base em novos dados.* Influenciado também pela

psicologia da forma, Piaget afirma que a psicanálise renovou completamente a psicologia, mas acrescenta que "o futuro da psicanálise começará no dia em que ela se tornar experimental". Além do mais, segundo ele, o conceito de "inconsciente" deve ser mais extenso, "não devendo se limitar à vida emotiva: nós somos conscientes do resultado, não do mecanismo". E "todos os processos são inconscientes em toda área do funcionamento cognoscitivo (...). O inconsciente é tudo aquilo que não é conceitualizado".

5. A teoria lingüística de Ferdinand de Saussure a Noam Chomsky

5.1. Ferdinand de Saussure: o que é a "semiologia" e o que é o "sinal"

"É sabido quanto a lingüística, a semiologia e a antropologia dos nossos dias devem a Saussure. Conceitos e temas reunidos no *Cours de linguistique générale* foram utilizados como essenciais em variadíssimas direções de pesquisa. Remetem-se ao *Cours* a sociolingüística com Meillet e Sommerfelt, a estilística genebrina com Bally, a lingüística psicológica com Sechehaye, os funcionalistas com Frei e Martinet, os institucionalistas italianos com Devoto e Nencioni, os fonologistas e estruturalistas de Praga com Karcevskij, Trubeckoj e Jakobson, a lingüística matemática com Mandelbrot e Herdan, a semântica com Hullmann, Prieto, Trier e Lyons, a psicolingüística com Bresson e Osgoop, historiadores como Pagliaro e Coseriu, bem como Bloomfield (não os seus seguidores), Hjelmslev e a escola glossemática e Chomsky (não, porém, os seus seguidores)" (T. de Mauro).

E as coisas não param por aí, já que as idéias do genebrino Ferdinand de Saussure (1857-1913) influenciaram o pensamento de estudiosos como Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucalt e, através deles, as "ciências humanas" e a filosofia. No caso da filosofia, porque a história das diversas línguas é, transparentemente, a história das diversas comunidades humanas: é na língua que o homem deposita os produtos de sua evolução espiritual e a compreensão do modo de funcionamento da língua nos diz muito sobre o modo como opera a mente humana e sobre as relações entre os homens e entre a mente e as coisas.

Vejamos agora alguns dos mais importantes conceitos da grande obra de Saussure, isto é, o *Curso de lingüística geral*, publicado postumamente em 1916 graças a Bally e Sechehaye. O primeiro desses conceitos é precisamente o de *semiologia*. Escreve Saussure: "Pode-se conceber *uma ciência que estuda a vida dos*

sinais no quadro da vida social; ela poderia ser parte da psicologia social e, conseqüentemente, da psicologia geral; nós a chamaremos de *semiologia* (do grego *semeion,* 'sinal')".

O objetivo dessa ciência está em nos "dizer em que consistem os sinais, que leis os regulam". Entretanto, os sinais não são apenas os lingüísticos. Por isso, a semiologia diz respeito a outros sistemas de sinais, como os ritos simbólicos, o alfabeto dos surdomudos, as formas de cortesia, os sinais militares, a própria moda, os sinais visuais marítimos e assim por diante. Desse modo, a língua é um sistema semiológico especial, ainda que privilegiado.

E em que consiste para Saussure o sinal lingüístico? Contrariamente às idéias que se encontram na Bíblia e em Platão, "o sinal lingüístico não une uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica". O sinal, em suma, é uma entidade de duas faces, a do *significado* e a do *significante:* "A língua é comparável a uma folha de papel: o pensamento é a *frente* e o som é o *verso;* não se pode cortar a *frente* sem cortar ao mesmo tempo o verso". O sinal, portanto, é o nexo entre conceito (significado) e imagem acústica (significante).

E são duas as características primordiais do sinal assim definido: a arbitrariedade e a linearidade. A primeira característica nos diz que "o laço que une o significante ao significado é arbitrário", ou seja, é uma pura convenção, já que não existe nenhuma necessidade de ligar o conceito de "irmã" com a imagem acústica francesa (s + ö + r) ou italiana (s + o + r + e + l + l + a). A arbitrariedade, obviamente, "não deve dar a idéia de que o significante depende da livre escolha do sujeito falante (...); nós queremos dizer que é *imotivado,* vale dizer, arbitrário, em relação ao significado, com o qual, na realidade, não tem nenhuma relação natural". No que se refere à segunda característica, "o significante, sendo de natureza auditiva, desenvolve-se somente no tempo e tem as características que tira do tempo: a) *representa uma extenção* e b) *essa extensão é mensurável em uma única dimensão:* é uma linha".

5.2. **A primeira "grande oposição": "língua" e "palavra"**

Saussure põe na base de sua teoria a oposição entre o conceito de *língua* (langue) e o conceito de *palavra* (parole). Essa é "a primeira verdade", a primeira grande escolha ou a "primeira bifurcação". Mas, antes de mais nada, a língua não é a linguagem. A linguagem é uma primeira faculdade, comum a todos: é a faculdade universal de falar. Por seu turno, a língua é "um produto social da faculdade da linguagem". A língua é algo de externo ao indivíduo, é um fato institucional: o indivíduo a encontra pela frente, a aprende e a ela é submetido.

Como escreve Saussure, a língua é "um *tesouro depositado* pela prática do falar nos homens pertencentes a mesma comunidade" e "a língua existe na coletividade sob a forma de *soma de impressões depositadas* em cada cérebro". A língua é patrimônio de todos, é o tesouro de todos. Com efeito, "formam-se nos sujeitos falantes *impressões* que acabam por ser mais ou menos as mesmas em todos". E entre os indivíduos assim ligados pela linguagem "estabelece-se uma espécie de média: todos reproduzirão — claro que não exatamente, mas aproximadamente — os mesmos sinais unidos aos mesmos conceitos". Esse é um processo que Saussure define como processo de "cristalização social" da palavra na língua.

A *língua,* portanto, é fato *social:* é sistema de sinais que o indivíduo aprende a manobrar e usar para pensar e para se comunicar, em suma, para viver como homem. Já a *palavra* é diferente da língua: "Separando a língua da *palavra,* separa-se ao mesmo tempo o que é social do que é individual". Diante da língua, que é "um modelo coletivo", um "código", uma máquina institucional adequada para os objetivos da comunicação, "a *palavra* é (...) ato individual da vontade e da inteligência". E Saussure prova que *língua* e *palavra* são duas realidades distintas e, portanto, distinguíveis, e o faz através das afasias (onde o doente compreende as mensagens que recebe, mas perdeu o uso da *palavra*) ou com o fato de que podemos ler as *línguas* mortas.

Por tudo isso, "o estudo da linguagem abrange (...) duas partes: uma, a essencial, tem por objetivo a língua, que, em sua essência, é social e independente do indivíduo: a outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a palavra, aqui abrangendo a fonação; ela é psicofísica". Embora nunca tendo "enfrentado em suas lições a lingüística da *palavra*" (é o que nos diz Bally), Saussure vira que "é a *palavra* que faz evoluir a língua" e isso pelo fato de que "nada entra na língua sem ter estado na *palavra* e todos os fenômenos evolutivos têm sua raiz na esfera do indivíduo". Entretanto, "toda criação deve ser precedida de uma comparação inconsciente dos materiais depositados no tesouro da língua, onde as formas geradoras são classificadas segundo as suas relações sintagmáticas e associativas".

5.3. A segunda grande oposição: "sincronia" e "diacronia"

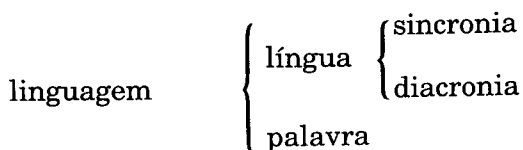
A primeira oposição, portanto, é a existente entre *língua* e *palavra.* E a segunda "grande bifurcação" é a que existe entre *sincronia* e *diacronia.* Em seus *Princípios de história da língua* (1880), Hermann Paul sentenciara que "um estudo científico da língua que não seja histórico nos fins ou no método é deficiente". Paul expressava o que se havia tornado opinião dominante nos programas de trabalho dos lingüistas. Pois bem, diante dessa

situação, Saussure efetua autêntica revolução na ciência da linguagem, com sua oposição entre sincronia e diacronia e com o privilégio dado à sincronia.

A *lingüística sincrônica* estuda a língua vista como *sistema*, não considerando as mudanças ocorridas no tempo. Ela investiga a língua com base no "eixo das simultaneidades", não das "sucessões". Escreve Saussure: "A lingüística sincrônica tratará das relações lógicas e psicológicas que relacionam termos coexistentes e formam sistemas, assim como são percebidas pela própria consciência coletiva". Por seu turno, "a lingüística diacrônica estudará (...) as relações que ligam termos sucessivos, não percebidos pela mesma consciência coletiva e que se substituem uns aos outros sem formar sistemas entre si". Saussure exemplifica: no antigo alemão, o plural de *gast* (hóspede) e de *hant* (mão) era, respectivamente, *gasti* e *hanti*; analogamente, no anglo-saxão, o plural de *fōt* (pé), *tōth* (dente) e *gōs* (ganso) era *fōti, tōthi* e *gōsi.*

Pois bem, é esse tipo de regularidade que interessa à lingüística sincrônica: trata-se daquelas regularidades pelas quais a massa falante percebe a língua como sistema. O aspecto sincrônico "é a única realidade para a massa falante". Com o tempo, o plural de *gast* tornou-se *gäste* e o de *hant* tornou-se *hände,* mas, "para o sujeito falante, a sua (dos fatos da língua) sucessão no tempo é inexistente". Assim, por exemplo, "se *dépit* já significou 'desprezo' em francês, isso não muda o fato de que, atualmente, tem sentido completamente diferente; etimologia e valor sincrônico são duas coisas bem distintas". Em suma, a etimologia de um termo não é necessária à descrição do seu valor.

Portanto, "*sincronia* e *diacronia* designam respectivamente um estado da língua e uma fase de evolução". Assim, a verdade sincrônica não exclui a diacrônica. Entretanto, "o aspecto sincrônico predomina sobre o outro, porque, para a massa falante, é a única realidade". Tal distinção entre sincronia e diacronia, afirma Saussure, "se impõe imperiosamente" ao lingüista pelo fato de que "a língua é sistema de puros valores, não determinado por outra coisa senão pelo estado momentâneo de seus termos". A lingüística sincrônica é "a ciência dos *estados* de uma língua": é, por assim dizer, *lingüística estática.* Já a lingüística diacrônica, por assim dizer, é *lingüística evolutiva.*

Com base nisso tudo, Saussure traça um esquema que indica "a forma racional" que o estudo lingüístico deve tomar:

Naturalmente, em sua história, a língua sofre influências *externas* a ela: fatos como as colonizações, as relações entre língua e instituições (Igreja, escola etc.), as políticas de unificação nacional etc., não deixam de influir na evolução de uma língua. Diz Saussure que a "lingüística externa" pode acumular pormenores sobre pormenores "sem sentir-se aprisionada nas malhas de um sistema". Mas com a "lingüística interna" tudo ocorre diversamente, já que para ela "a língua é um sistema que conhece somente a ordem que lhe é própria".

Uma comparação com o jogo de xadrez, diz Saussure, ajuda a compreender tudo isso melhor, já que em tal caso é relativamente fácil distinguir aquilo que é externo do que é interno: "O fato de o jogo ter passado da Pérsia para a Europa é de ordem externa, mas, ao contrário, tudo o que concerne ao sistema e às suas regras é interno. Se se substituir peças de madeira por peças de marfim, a mudança não influi sobre o sistema; mas, se se diminiu ou aumenta o número de peças, essa mudança atinge profundamente a 'gramática' do jogo". O *valor* das peças (ou dos sinais lingüísticos) não está vinculado ao material (madeira ou marfim) de que são feitos, mas depende unicamente das relações que se estabelecem entre elas: regras de posições, de deslocamento, etc. Os sinais lingüísticos, como as peças de xadrez, não valem por sua substância, mas sim pela sua forma.

5.4. **O círculo lingüístico de Praga**

Fundado por Vilém Mathesius em 1926, o círculo lingüístico de Praga teve como representantes principais três russos: o príncipe Nikolaj Segeevič Trubeckoj (1890-1938), que, de 1922 até a sua morte, ensinou na Universidade de Viena; Roman Jakobson (1896-1982) e S. Karcevskij (1871-1955). Dentre os filiados "europeus" ao círculo de Praga, deve-se recordar sobretudo Karl Bühler, Daniel Jones, Émile Benveniste e André Martinet. O campo de pesquisas desse grupo foi a *fonologia*. Além de *Os fundamentos da fonologia* (1939), de Trubeckoj, deve-se recordar os oito volumes dos *Trabalhos do círculo lingüístico de Praga*, publicados entre 1929 e 1938.

Em 1928, no primeiro congresso internacional de lingüístas, realizado na Ásia, Jakobson, Karcevskij e Trubeckoj formularam o princípio pelo qual a *fonética* é o estudo dos sons das *palavras* (estudo fisiológico), ao passo que a *fonologia* é o estudo dos sons dentro do sistema da *língua*, isto é, dos fonemas. A primeira, isto é, a fonética, estuda os sons concretos como *fenômenos físicos:* a segunda, ou seja, a fonologia, estuda os *sinais fônicos* que são usados na comunicação lingüística.

Os *fonemas* são “unidades distintivas mínimas da língua”: eles são em número fixo em cada língua, de vinte a quarenta, desenvolvendo uma “função diferencial” dentro do sistema da língua e no plano do significante. Assim, por exemplo, nas palavras italianas *tare, mare, dare, bare,* e *pare,* a “diferença” de significado deve-se aos fonemas iniciais, que são diferenciados e diferenciadores. Ou então basta pensar na função distintiva do fonema /e/ nas palavras italianas *esalare* e *salare:* a segunda palavra se distingue da primeira somente pela *ausência* do fonema inicial /e/. A fonética, portanto, é o estudo do aspecto material dos sons da linguagem, ao passo que a fonologia considera somente aqueles aspectos dos sons que desenvolvem determinada função na língua e que se identificam precisamente com os fonemas (F. Ravazzoli).

São de 1929 as famosas *Teses* (*As teses de 1929*) do círculo lingüístico de Praga, que são teses programáticas enunciadas no Primeiro Congresso dos Filólogos eslavos e nas quais os conceitos de “sistema” e “função” desenvolvem papel central: “Produto da atividade humana, a língua tem em comum com ela o caráter de finalidade. Quando se analisa a linguagem como expressão ou como comunicação, o critério explicativo que se apresenta como o mais simples e natural é a própria intenção do sujeito falante. Assim, na análise lingüística, deve-se levar em conta o ponto de vista da função. Desse ponto de vista, *a língua é um sistema de meios de expressão apropriados a um objetivo.* Não se pode compreender nenhum fato lingüístico sem levar em conta o sistema a que pertence.”

Nas pegadas de Saussure, o grupo de Praga defende a idéia de que “o melhor modo para conhecer a essência e o caráter de uma língua consiste na análise sincrônica dos fatos (lingüísticos) atuais, os únicos que oferecem materiais completos e dos quais se tem a experiência direta”. A concepção da língua como sistema funcional também deve ser levada em conta “no estudo dos estados de língua do passado, tanto em se tratando de reconstruí-los como de constatar a sua evolução”. Desse modo, o estudo diacrônico não somente não exclui as noções de sistema e função, mas, ao contrário, “fica incompleto se não se levar em conta essas noções”. E mais: no que se refere ao aspecto fônico da língua, “o conteúdo sensorial de tais elementos fonológicos é menos essencial do que as suas relações recíprocas no interior do sistema (*princípio estrutural do sistema fonológico*)”.

5.5. O círculo lingüístico de Copenhaga

A tradição lingüística dinamarquesa (basta pensar em Rasmus Rask) alcançou o seu ponto mais significativo em nosso século com

a escola de Copenhaga, cujos representantes de maior destaque são Viggo Brøndal, H. J. Uldall e, sobretudo, Luis Hjelmslev (1899-1965).

Brøndal pretendia "encontrar na linguagem os conceitos da lógica, que, em filosofia, foram elaborados desde Aristóteles até os lógicos modernos". E "o procedimento rigidamente logicizante que levou Brøndal a construir a sua teoria fazendo os fatos entrarem em quadros preestabelecidos de tipo binário também atraiu outros pesquisadores" (M. Leroy).

Por seu turno, em *Fundamentos da teoria da linguagem* (1945), Hjelmslev apresenta uma teoria (a teoria *glossemática*), na qual, nas pegadas de Saussure ("único antecedente indiscutível"), a língua é vista como uma totalidade auto-suficiente. Também para ele "a língua é uma forma e não uma substância" e a função do lingüista é a de construir uma teoria que venha a se configurar como uma espécie de "álgebra" de toda língua. Escreve Hjelmslev: "A forma lingüística é independente da substância em que se manifesta. A forma não pode ser reconhecida e definida senão colocando-se no terreno da função".

A substância de uma língua deve ser estruturada, caso contrário fica como uma nebulosa. E, na opinião de Hjelmslev, a estrutura é "uma rede de dependências, ou, para dizê-lo de um modo ao mesmo tempo mais exato, mais técnico e mais simples, é uma rede de funções". A estrutura é "uma entidade autônoma de dependências internas".

Disso tudo brota a proposta de que é necessário estudar, não as "partes" da língua (isto é, as unidades substanciais), mas muito mais as relações (ou funções) existentes e constitutivas dessas partes. Todo elemento de um texto (oral ou escrito) é considerado como a intersecção de um "feixe de relações". Assim, por exemplo, no latim, existe uma relação de *interdependência* entre o caso e o número, que se pressupõem reciprocamente; há uma relação de *determinação* entre o *sine* e o ablativo (*sine* pressupõe o ablativo, mas o ablativo não pressupõe *sine*); existe uma relação de *constelação* entre *in* e o ablativo (eles estão em relação entre si, mas nenhum dos dois pressupõe o outro) (D. Manesse).

A teoria lingüística de Hjelmslev preocupa-se unicamente com a forma. É por isso que ele a chama de *glossemática* (*glossa,* em grego, é *língua*). Devido a essa preocupação, pode-se compreender muito bem os ataques de Hjelmslev contra os mentalistas e contra os comportamentalistas. Os primeiros, pressupondo uma vontade consciente, fazem intervir o sujeito falante; os segundos fazem intervir o ouvinte a quem a mensagem é endereçada. Mas, para Hjelmslev, tanto o falante como o ouvinte são estranhos à estrutura da linguagem.

Muito técnica e abstrata, porém, como escreveu G. Lepschy, "à glossemática deve ser reconhecido o mérito de ter enfrentado muitos problemas, sobretudo inerentes à lógica interna (...) da teoria lingüística, silenciados em outras teorias, e de tê-lo feito com notável antecipação em relação ao período mais recente, no qual as pesquisas sobre a teoria lingüística, *enquanto distintas das pesquisas sobre a linguagem,* viram reconhecida a importância que a elas cabe".

5.6. A gramática generativa de Noam Chomsky: "estrutura profunda" e "estrutura superficial"

Silenciando sobre importantes contribuições específicas de estudiosos como L. Bloomfield, Jakobson, Martinet e outros, vejamos rapidamente algumas das idéias centrais de Noam Avram Chomsky (nascido em Baltimore, em 1928, e hoje professor no famoso Massachussetts Institute of Technology). A gramática tradicional e a lingüística estruturalista haviam acumulado grande número de fatos e observações sobre a língua, pondo assim à disposição dos estudiosos grande quantidade de material empírico. A gramática tradicional é normativa e a lingüística estruturalista, ao contrário, é descritiva. Mas tanto uma como a outra permanecem no plano das classificações, ainda que por vezes refinadíssimas, dos fatos lingüísticos.

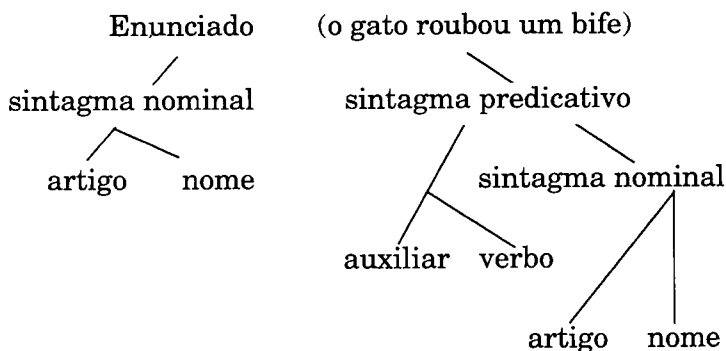
Com Chomsky, a lingüística deu um salto de qualidade. Com efeito, a lingüística estrutural *descreve* a língua, mas *não consegue explicá-la.* E Chomsky deu-se a tarefa de fazer a ciência da linguagem passar do estágio descritivo para o estágio *explicativo,* já que, "hoje, o problema central para a teoria da gramática não é a falta de dados, e sim muito mais o fato de que as teorias existentes não são suficientes para pôr ordem na grande quantidade de dados que dificilmente podem ser postos seriamente em dúvida".

Desde o seu aparecimento, em 1957 (é esse o ano da publicação de *As estruturas sintáticas*), a concepção de Chomsky sofreu várias modificações, tanto que hoje já se costuma falar de três diversas teorias: a primeira gramática generativa transformacional, a teoria padrão e a teoria padrão ampliada. Como foi a teoria *standard* que focalizou a discussão posterior, exporemos os núcleos centrais dessa teoria (ou, pelo menos, as idéias de maior relevo para a tradição filosófica).

Chomsky, portanto, não quer descrever a língua, mas sim explicá-la. E, para esse fim, se propõe a construir uma *gramática generativa.* Esta não analisa descritivamente os enunciados, mas os gera, ou seja, dá um cálculo de tipo lógico-matemático em língua. Desse modo, a gramaticalidade não é a sensatez e tampouco a

verdade: é a correção formal de uma seqüência. *Incolores verdes idéias dormem furiosamente* é considerado gramatical, ao passo que *ele ler um livro de música* não é considerado tal (E. Rigotti).

Em *As estruturas sintáticas*, Chomsky havia distiguido entre *frases nucleares* e *frases complexas*, estas últimas sendo geradas pelas primeiras através das "transformações". Depois, porém, em *Aspectos da teoria sintática* (1964), Chomsky substituiu essa distinção por outra, entre "estrutura profunda" e "estrutura superficial". Simplificando muito, poderíamos dizer que a *estrutura profunda* está no significado não ambíguo de uma frase. Da estrutura profunda se passa à *estrutura superficial,* através daquelas *transformações* cuja função é reordenar as relações sintáticas segundo as regras próprias de cada língua. (A investigação sobre as transformações generativas é precisamente o que carateriza a gramática transformacional.) *Pedro educa Paulo* e *Paulo educa Pedro* possuem os mesmos elementos léxicos, mas significados diversos. Entretanto, não há diversidade de significado entre *Pedro educa Paulo* e *Paulo é educado por Pedro,* enquanto o segundo enunciado é uma transformação legítima da estrutura profunda do primeiro enunciado.

Na estrutura profunda, o enunciado E se ramifica nas categorias maiores, que são o sintagma nominal SN e o sintagma predicativo SP. Estes, por seu turno, se ramificam em outros sintagmas e estes em outros ainda, até chegar-se ao nome N, ao verbo V, ao advérbio Adv., ao adjetivo Adj., etc., como neste esquema

5.7. "Competência" e "execução"

Paralelamente à distinção entre estrutura profunda e estrutura superficial, existe a distinção entre *competência* e *performance,* traduzidas por *competência* e *execução.* A competência e execução nos remetem à oposição de Saussure entre *língua* e *palavra.* Como

a *língua* em Saussure, a *competência* de Chomsky designa aquele conjunto de normas e mecanismos à disposição do sujeito falante, que lhe permitem *executar,* criar e avaliar um número infinito de mensagem ou frases. Analogamente à *palavra* .de Saussure, a *execução* é a realização concreta da competência.

Entretanto, diferentemente de Saussure, Chomsky evidencia que, no sujeito, a *competência* implica atividade *criadora* desconhecida para o falante de Saussure e ignorada sobretudo pelo comportamentalismo de Bloomfield (*A linguagem,* 1953) e de Skinner (*O comportamento verbal* é de 1957). O fato é que o sujeito falante (não somente o adulto, mas também a criança) está em condições de compreender e produzir número *infinito* de frases que nunca ouviu nem leu, fato que espedaça a idéia comportamentalista de que a aprendizagem da linguagem pode ser explicada através do mecanismo de estímulo e resposta ou através de adestramento repetitivo.

Referindo-se a Von Humboldt, Chomsky afirma que a linguagem é chamada a fazer, "a partir de meios finitos, uso infinito". Os mecanismos que permitem produzir frases e frases novas, bem como reconhecê-las e julgá-las, entram fortemente em ação já desde tenra idade. E nenhuma teoria empirista e comportamentalista, precisamente, é capaz de explicar (através de meios como a imitação, a repetição, a memorização de fatos lingüísticos etc.) a "competência" lingüística de uma criança de três anos, por exemplo.

Posto precisamente diante da "competência" e da "criatividade lingüística" das crianças, Chomsky, destacando a total inadequação explicativa das teorias empiristas e comportamentalistas, pressupõe então *capacidades inatas.* Em outros termos, ampla quantidade de conhecimentos lingüísticos (de normas lingüísticas) chega a nós como herança lingüística do patrimônio da espécie. Uma criança é *geneticamente* capaz de falar; o ambiente nada mais faz do que desencadear essas suas capacidades inatas.

E Chomsky identifica o conteúdo dessas disposições inatas naqueles "universais lingüísticos" cuja descoberta é função da gramática universal. Com efeito, afirma Chomsky, "a gramática universal é um conjunto de princípios que caracteriza a classe das gramáticas possíveis, preconizando o modo como se organizam as gramáticas particulares". É "um conjunto de hipóteses empíricas sobre a faculdade da linguagem determinadas biologicamente". Naturalmente, se a tese inatista afasta Chomsky do empirismo e do comportamentalismo, aproxima-o, porém, do racionalismo clássico e daquela tradição lingüística que Chomsky chama de "lingüística cartesiana", que iria de Descartes a Humboldt e que, por exemplo, teria encontrado concretização na *Gramática geral e racional* de Arnauld e Lancelot.

6. A antropologia cultural

O conceito de "cultura", como emerge da moderna antropologia cultural, tem até data de nascimento, ou seja, o ano de 1871, quando Edward B. Tylor (1832-1917) publicou o seu *Cultura primitiva.* Nesse livro, Tylor assim definia a cultura: "Entendida em seu amplo sentido etnográfico, a cultura ou civilização é aquele conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". Desse modo, Tylor alargava o arco histórico da vida dos povos, enquanto esse arco deixava de coincidir com o desenvolvimento das ciências e da arte dos povos "civilizados": antes de alcançar esse estágio, a humanidade teve uma organização social primitiva, personificou os fenômenos em entidades míticas e concebeu o universo como a morada dos espíritos invisíveis mas ativos (Pietro Rossi).

Depois de Tylor, Franz Boas (1858-1942) e sua escola, da qual provêm estudiosos como Robert H. Loewie (1883-1957) e Alfred L. Kroeber (1876-1960, autor de *O superorgânico,* 1917, e de *A natureza da cultura,* 1952), insistiram sobre o caráter *adquirido da cultura,* vale dizer, sobre a diferença entre a herança biológica e a herança cultural e sobre a impossibilidade de relacionar a segunda com a primeira. Ademais, Boas também fez questão de distinguir a "sociedade" da "cultura". Sustenta ele que a sociedade, ou seja, a organização social, pode ser encontrada também no mundo dos animais: basta pensar no mundo das abelhas, das formigas, dos macacos e dos lobos. Já a *cultura* é típica do homem. Escreve Boas: "A cultura humana se diferencia da vida animal pelo poder de raciocínio e, correlatamente, pelo uso da linguagem".

A exemplo de Boas, Loewie e Kroeber, a irredutibilidade da *cultura* a condições biológicas, econômicas ou geográficas também foi eficazmente propugnada pelo grande Bronislav Malinowski (1884-1942), autor de *Os argonautas do Pacífico ocidental,* 1922; *A vida sexual dos selvagens da Melanésia norte-ocidental,* 1929; *Sexo e repressão na vida dos selvagens,* 1927; *Os fundamentos da fé e da moral,* 1936), que afirmou a esse respeito: "Um negro de sangue puro, transportado para a França desde criança e criado nesse país, seria profundamente diferente do que teria sido se criado na selva de sua terra de origem. Ele teria recebido uma herança social diferente, outra língua, outros hábitos, outras idéias e crenças; teria sido incorporado a uma organização social e a um ambiente cultural diferentes".

Afirma Malinowski, "essa herança social é o conceito-chave da antropologia cultural". Está claro, portanto, que, para a moderna

antropologia cultural, a cultura é irredutível a condições extraculturais, como as condições extra-culturais, como as condições biológicas ou climáticas: raças diversas têm a mesma cultura e a mesma raça tem culturas diferentes; sob o mesmo clima encontramos culturas diversas e encontramos a mesma cultura sob climas diferentes. Portanto, *omnis cultura e cultura,* muito embora seja verdadeiro que os fatores extraculturais influenciam ou condicionam a cultura em certa medida, a ser precisada em cada caso.

Entretanto, de 1930 em diante, outra dimensão entra na problemática da antropologia cultural: a *dimensão normativa.* Afirma-se que são os valores que caracterizam uma cultura. Ou seja, são os modelos de comportamento, vale dizer, os modos de vida aos quais são atribuídos valores. Essa posição, favorecida por John Dewey, G. H. Mead, Talcott Parsons e pelo próprio Kroeber, foi expressa sobretudo por Clyde Kluckhohn (1905-1960, estudioso dos navajos, entre outras coisas).

Para Kluckhohn, a cultura é um conjunto de modelos normativos compartilhados pelos membros do grupo, modelos que servem para regular a sua conduta e que são acompanhados por certas sanções quando a conduta não se conforma a eles. Nas mãos de Kluckhohn, o conceito de modelo normativo tornou-se critério metodológico para distinguir uma cultura de outra cultura, para distinguir culturas diversas (isto é, escalas diversas de valores) no interior da mesma sociedade e para identificar as várias subculturas no interior de uma cultura. E é óbvio que, sendo assim, o etnocentrismo é apenas uma ilusão pseudoscientífica, que freqüentemente teve conseqüências cruéis. É uma grande *lição de tolerância* que nos provém da antropologia cultural dos nossos dias.

E mais: se a cultura não é determinada por fatores extraculturais, então pode-se ver logo que a cultura implica criatividade. Escreve o antropólogo de origem russa David Bidney (nascido em 1908, autor de *Antropologia teórica,* 1953, e de *O conceito de liberdade em antropologia,* 1963): "A cultura é essencialmente o produto da capacidade criativa do homem (...). Nós sustentamos que a cultura é criação histórica do homem e, em sua continuidade, depende da transmissão e invenção livre e criativa".

Por isso, acrescenta a esse propósito Clyde Kluckhohn, "por mais que os antropólogos sérios fujam de qualquer pretensão messiânica e não afirmem de modo algum que a natureza seja uma espécie de pedra filosofal capaz de resolver todos os problemas, no entanto o conceito explicativo traz consigo um fundo de legítima esperança para os homens e para os seus problemas. Se os alemães e japoneses fossem o que foram por causa de sua natureza biológica, as perspectivas para o futuro seriam quase desesperadoras; mas, se a sua inclinação para a crueldade e o expansionismo é resultado

de fatores situcionais (pressões econômicas) e de suas culturas, nesse caso é possível fazer algo".

Mais recentemente, primeiro Popper e, depois dele, biólogos como John C. Eccles, Jacques Monod e Peter B. Medawar usaram a expressão *mundo 3* para significar o conceito de *cultura:* o *mundo 1* é o mundo material e dos organismos; o *mundo 2* é o mundo da mente humana; o *mundo 3* é o mundo feito pelo homem (e que, por seu turno, fez o homem), é o mundo dos produtos humanos, o mundo da cultura (dos mitos, das obras de arte, das teorias científicas, das instituições etc.). Os problemas, as teorias e as argumentações científicas constituem apenas a *"província lógica"* do mundo 3.

7. Karl Mannheim e a sociologia do conhecimento

7.1. Concepção parcial e concepção total da ideologia

No capítulo sobre a fenomenologia, já acenamos para a contribuição dada por Max Scheler à sociologia do conhecimento. Aqui, delinearemos os traços de fundo das teorias de Karl Mannheim (1893-1947), o pensador que, mais do que qualquer outro, juntamente com Scheler, contribuiu (com seu trabalho *Ideologia e utopia,* 1929) para a proposição dos problemas típicos da sociologia do conhecimento (ainda que, também nesse campo, não se devam esquecer os trabalhos de P. Sorokin, G. Gurvitchj, W. Stark, T. Parsons, R. K. Merton, F. Znaniecki e outros).

A sociologia do conhecimento ou sociologia do saber estuda os condicionamentos sociais do saber, "procurando analisar a relação entre conhecimento e existência". O fato de pertencer a determinada classe, como, por exemplo, à classe burguesa ou proletária, implica o que para as idéias morais, religiosas, políticas, econômicas ou para o próprio modo de fazer ciência de quem a ela pertence? E como são condicionadas as produções mentais de quem pertence a uma Igreja, a uma camada social, a um partido ou a uma geração em função dessa participação? Na realidade, escreve Manheim, "há aspectos do pensar que não podem ser adequadamente interpretados enquanto as suas origens sociais permanecerem obscuras".

A consciência do condicionamento social das categorias e das produções mentais não é coisa recente. Assim, apenas para citar alguns pensadores do passado, a teoria dos *idola* de Bacon é exemplo da consciência do condicionamento social do pensamento. Mas essa consciência também pode-se encontrar em Malebranche, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Condorcet, Saint-Simon e, mais recentemente, em Nietzsche. Foi Maquiavel quem observou que se pensa de um modo *na praça* e de outro *no palácio.* E Marx, por seu

turno, estabeleceu como um dos fulcros do seu pensamento a idéia de que "não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, o seu ser social que determina a sua consciência". Pois bem, a sociologia do conhecimento assume e modifica criticamente essa conhecida afirmação de Marx, no sentido de que, "sem negar que exista a influência da sociedade sobre o pensamento, a sociologia do conhecimento considera que essa influência não é determinação, mas sim condicionamento" (G. Morra).

Para Mannheim, o marxismo "viu claramente que por detrás de toda doutrina se encerra a consciência de uma classe. Esse pensamento coletivo, que procede de acordo com determinados interesses e situações sociais, chamou-o Marx de ideologia". Em Marx, a ideologia é um pensamento subvertido (não são as idéias que dão sentido à realidade, mas sim a realidade social que determina as idéias morais, religiosas, filosóficas, etc.) e distorcido (o burguês, por exemplo, propõe suas idéias como universalmente válidas, embora elas sejam somente a defesa de interesses particulares), que tende a justificar e manter uma situação de fato.

É a partir da concepção marxista de ideologia que Mannheim começa a tecer a rede de seus conceitos. Antes de mais nada, ele distingue entre *concepção particular da ideologia* e *concepção total.* Escreve Mannheim que, "na primeira, incluímos todos aqueles casos em que a 'falsidade' deve-se a um elemento que, intencional ou não, consciente ou inconsciente, permanece em nível psicológico e não supera o plano da simples mentira". Nessa concepção particular de ideologia, "nos referimos sempre a afirmações específicas que possam ser vistas como deformações e falsificações, sem que nem por isso fique comprometida a integridade da estrutura mental do sujeito".

Mas a sociologia do conhecimento problematiza precisamente essa estrutura mental em sua totalidade, "tal como ela aparece nas diversas correntes de pensamento e nos vários grupos histórico-sociais". Em outros termos, a sociologia do saber não critica as simples afirmações que camuflam situações particulares; ao contrário, ela muito mais "as examina em plano estrutural ou noológico, que não se apresenta de modo algum igual em todos os homens, mas é de tal modo que a própria realidade assume diversas formas e aspectos no curso do desenvolvimento social".

A concepção particular da ideologia mantém as suas análises "em nível puramente psicológico", enquanto a concepção total da ideologia se refere à ideologia de uma época ou de um grupo histórico-social, como uma classe. A concepção total "chama em causa toda a cosmovisão da oposição (inclusive todo o seu instrumento conceitual), compreendendo tais conceitos como produto da vida coletiva de que participa". Eu estou desmascarando a ideologia parcial quando, por exemplo, digo ao adversário que essa sua

idéia é somente uma defesa do seu posto de trabalho ou deste ou daquele privilégio social e estou descobrindo uma ideologia total quando constato correspondência entre uma situação social e determinada perspectiva ou consciência coletiva.

7.2. O marxismo é "ideológico"? Distinção entre ideologia e utopia

Ora, Marx utilizou unilateralmente a descoberta do condicionamento social do pensamento. Com efeito, ele procurou invalidar a concepção burguesa do mundo não porque ela seja "engano político deliberado", mas sim porque determinada por uma situação social precisa. A cosmovisão burguesa é filha direta de uma situação histórica e social. Mas, se o condicionamento social vale para o pensamento burguês, pergunta-se Mannheim, não valerá também para o pensamento marxista?

Escreve Mannheim, "pode-se mostrar facilmente que aqueles que pensam em termos socialistas e comunistas só identificam o elemento ideológico nas idéias de seus adversários, ao passo que consideram as suas próprias idéias como inteiramente livres da deformação ideológica. Como sociólogos, não temos nenhuma razão para deixar de aplicar ao marxismo o que ele próprio descobriu e para não identificar, caso a caso, o seu caráter ideológico". E precisamente quando alguém "tem a coragem de submeter não só o ponto de vista do adversário, mas qualquer ponto de vista, inclusive o seu próprio, à análise ideológica", então se passa da *crítica à ideologia* à *sociologia do conhecimento* propriamente dita.

Sociologia do conhecimento que realiza também outra distinção: a distinção entre *ideologia e utopia*. Por ideologia, diz Mannheim, entendem-se "as convicções e idéias dos grupos dominantes", "os fatores inconscientes de certos grupos (que) ocultam o estado real da sociedade para si e para outros, exercendo, portanto, sobre ele função conservadora". Já o conceito de *utopia* dá à luz uma segunda e inteiramente oposta descoberta: "Existem (...) grupos subordinados tão fortemente empenhados na (...) transformação de determinada condição social que não conseguem perceber na realidade senão os elementos que eles tendem a negar. O seu pensamento é incapaz de uma diagnose correta da sociedade presente".

O pensamento de tais grupos "nunca constitui visão objetiva da situação, podendo ser usado somente como diretriz para a ação". É pensamento que "dá (...) as costas a tudo o que poderia ameaçar a sua convicção profunda ou paralisar o seu desejo de revolução". Portanto, enquanto a *ideologia* é o pensamento conservador que se ergue em defesa dos interesses adquiridos, a *utopia* é o pensamento voltado para destruir a ordem existente.

Assim, para Mannheim, a utopia é *projeto realizável:* trata-se de "verdade prematura". De tais utopias, também elas obviamente condicionadas socialmente, Mannheim analisa quatro formas: 1) o quiliasmo orgiástico dos anabatistas; 2) o ideal liberal-humanitário que guiou o movimento da Revolução Francesa; 3) o ideal conservador; 4) a utopia socialista-comunista.

A ideologia é o pensamento da classe "superior", que detém o poder e procura não perdê-lo; a utopia é o pensamento da classe "inferior", que visa libertar-se das opressões e tomar o poder.

7.3. O "relacionismo" evita o "relativismo"?

Se o pensamento é socialmente condicionado, então também a sociologia do conhecimento deve ser socialmente condicionada. E Mannheim está pronto a reconhecer esse condicionamento: "Podemos (...) identificar, com relativa precisão, as condições que impelem as pessoas a refletir mais sobre o pensamento do que sobre as coisas do mundo e mostrar que, nesse caso, não se faz tanto questão de verdade absoluta, e sim muito mais do fato, em si mesmo alarmante, da mesma realidade que se apresenta diversamente para diferentes observadores".

Mannheim vê na base da gênese da sociologia do conhecimento "a intensificação da mobilidade social". Trata-se de mobilidade vertical e horizontal: a horizontal é "o movimento de uma posição a outra ou de um lugar a outro sem que ocorra mudança no estado social"; a vertical, ao contrário, consiste em "rápido movimento entre as diversas camadas, no sentido de ascensão ou de declínio social". Um e outro tipo de mobilidade contribuem para tornar as pessoas incertas em relação à sua concepção do mundo e a destruir a ilusão, dominante nas sociedades estáticas, de que "tudo pode mudar, mas o pensamento permanece eternamente o mesmo". Aí, portanto, está a raiz social da sociologia do conhecimento: *na dissolução das sociedades estáveis.*

Chegando-se a esse ponto, resta por enfrentar o principal problema da sociologia do conhecimento. Com efeito, se todo pensamento é socialmente condicionado e se toda concepção do mundo é relativa à condição social de seu portador, então *onde está a verdade?* Não há mais critério algum para distinguir concepções verdadeiras de concepções falsas? O pressuposto fundamental da sociologia do conhecimento (ou seja, o condicionamento social do pensamento) não leva necessariamente ao *relativismo?*

Trata-se de problemas que não podem ser evitados. E Mannheim os enfrenta e tenta resolvê-los com a sua teoria da *intellighentzia* e, vinculada a ela, a teoria do *relacionismo.* O pensamento é socialmente condicionado, diz Mannheim, mas,

consciente dos condicionamentos do seu pensamento e dos condicionamentos das outras concepções do mundo, o intelectual, precisamente com base nessa sua consciência, conseguiria se desvincular do condicionamento social. Em suma, na opinião de Mannheim, a *intellighentzia* seria um grupo relativamente independente daqueles interesses sociais que interferem nas concepções de mundo dos outros grupos, limitando-as.

Em suma, conscientes dos laços entre as diversas cosmovisões e a existência social, os intelectuais estariam em condições de chegar a "uma síntese das várias perspectivas" e, portanto, a uma visão mais objetiva da realidade. Daí a teoria do *relacionismo.* Escreve Mannheim: "A sociologia do conhecimento submete consciente e sistematicamente todo fenômeno intelectual, sem exceção, à pergunta: em relação a que estrutura social tais fenômenos nascem e são válidos? A referência das idéias individuais a toda a estrutura histórico-social não deveria ser confundida com um filosófico relativismo, que nega a validade de todo modelo e a existência de uma ordem no mundo. Assim como o fato de que toda medida no espaço depende da natureza da luz não significa que nossas medidas sejam arbitrárias, mas sim que elas são válidas em relação à luz, da mesma forma é o relacionismo que se aplica às nossas discussões e não o relativismo e a arbitrariedade a ele implícita. O relacionismo não significa que faltem critérios de verdade na discussão. Segundo ele, entretanto, é próprio da natureza de certas afirmações o não poderem ser formuladas em absoluto, mas somente nos termos da perspectiva posta por determinada situação".

Ora, considerando precisamente o exemplo escolhido por Mannheim, podemos logo ver que há diferença abissal entre a *relatividade* dos conhecimentos fornecidos pelas ciências naturais e o *relativismo* das várias perspectivas em que, habitualmente, se faz caminhar a sociologia do conhecimento. Todo conhecimento científico é relativo à época em que é proposto e provado: depende do saber anterior, dos instrumentos disponíveis à época etc. Entretanto, quando respeitadas as condições do método científico, as teorias científicas são *universais e válidas para todos,* ainda que desmentíveis em período posterior. Mas que tipo de prova temos para selecionar as diversas concepções do mundo socialmente condicionadas? Se todo fenômeno intelectual é relativo a contexto social particular, então não será verdade que nos encontramos diante de concepções fechadas, dentre as quais é impossível escolher racionalmente, de modo que *o caos do relativismo torna-se inevitável?*

A fim de evitar o espectro do relativismo, Mannheim propôs então o seu relacionismo. Mas, "nesse ponto, parece-nos difícil

identificar verdadeira diferença entre relativismo e relacionismo, aparecendo este último apenas como versão do 'relativismo cultural' defendido por alguns antropólogos, segundo os quais existiriam vários universos sociais com modos de vida próprios, sem possibilidade de comunicação entre os membros de tais universos diferentes" (A. Izzo).

Na realidade, é a base epistemológica do pensamento de Mannheim que parece frágil. Falta nele a distinção clara entre a gênese (social ou não) das teorias e a sua prova, faltando também idéia adequada de prova e também a distinção entre teorias verificáveis e teorias inverificáveis. Mas, com isso, não se pretende negar a aguda sensibilidade cultural de Mannheim nem o fato de que ele levantou toda uma série de problemas, sobre os quais trabalharia posteriormente a sociologia empírica, tanto européia como norte-americana.

8. O desenvolvimento das teorias econômicas

8.1. A teoria marginalista

Marx era de opinião que o capitalismo sofreria a derrocada. Essa foi somente uma daquelas suas *profecias* que não se cumpriram. Diferentemente de Marx, antes e depois dele, os economistas clássicos sempre haviam pensado que bastava que cada qual cuidasse de seus próprios interesses para que, automaticamente, se tivesse o bem-estar de todos. Mas também eles estavam equivocados, pois freqüentemente o bem-estar ficava nas mãos de poucos, criando fortíssimos desequilíbrios sociais, bem como miséria e sofrimentos em camadas sempre mais amplas da população.

Como quer que seja, tanto a economia clássica como o marxismo defendiam a *teoria do valor-trabalho:* "Essa teoria, enunciada ainda de modo imperfeito e ambíguo por Smith, formulada com clareza por Ricardo e aperfeiçoada em todos os seus particulares por Marx, consiste essencialmente na proposição de que os preços relativos das mercadorias (...) são iguais às relações entre as quantidades de trabalho direta e indiretamente necessários, em condições normais de produção, para produzir essas mercadorias" (C. Napoleoni).

Entretanto, precisamente nesse campo é que surgiram dificuldades insuperáveis, já que é impossível demonstrar que os preços relativos coincidem com as relações entre os trabalhos contidos nas mercadorias. Mas então de que depende o valor das mercadorias? Essa foi precisamente a interrogação central a que procuraram responder economistas como o inglês William Stanley

Jevons (1835-1882), o francês Léon Walras (1834-1910), o austríaco Carl Menger (1840-1921), outro inglês, Alfred Marshall (1842-1924), e o sueco Knut Wicksell (1851-1926), que, mais ou menos no fim do século passado, elaboraram a teoria conhecida como *marginalismo* ou *teoria da utilidade marginal.*

Prescindindo agora das variações que pode encontrar nos vários autores, essa teoria abandona a idéia de que o valor de uma mercadoria equivalha ao trabalho nela encerrado. Escreve Jevons: "É um fato que o trabalho, tão logo tenha sido exercido, não tem mais influência sobre o valor de um objeto". Para ele, "o valor (de uma mercadoria) depende unicamente do grau final de utilidade". Essa idéia expressa-a Menger, em uma análise do comportamento do consumidor, do seguinte modo: "O valor de uma unidade da quantidade de um bem disponível para um indivíduo é igual à importância da mais fraca satisfação, mediante uma unidade da quantidade total do bem".

Tudo isso significa — o esclareceremos logo adiante — que o valor é igual à utilidade marginal de um bem. Mas o que é um bem? Um bem, responde-se comumente, é um pedaço de riqueza social. Mas o que é a riqueza social? A riqueza social, responde Walras, é "o conjunto das coisas materiais ou imateriais que são escassas, isto é, por um lado, nos são *úteis* e, por outro lado, só estão disponíveis em quantidade *limitada*". Assim, para que uma coisa possa ser definida como riqueza, deve estar em condições de satisfazer uma necessidade qualquer e deve estar disponível em quantidade limitada em relação a essa necessidade. Conseqüentemente, não pertencem à riqueza social nem as coisas inúteis nem as coisas úteis, mas disponíveis (como o ar) para a satisfação de qualquer demanda.

Para resolver os problemas deixados abertos pela economia clássica, os marginalistas basearam-se na idéia da *utilidade* dos bens e formularam a chamada "lei da utilidade marginal": o valor de um bem depende da utilidade que um indivíduo dele aufere. Um bife é útil para o desnutrido, mas é inútil para o vegetariano. E, para o próprio indivíduo, um bem pode ter mais ou menos valor em função da quantidade em que se encontra disponível: dez dólares não valem nada para o milionário, mas têm valor inestimável para o esfomeado que não possua sequer um centavo. A utilidade de um bem, portanto, consiste na satisfação que o seu proprietário ou destinatário extrai do possuí-lo ou consumi-lo.

Entretanto, à medida que um indivíduo adquire outras unidades de uma mercadoria, aumenta a satisfação ou utilidade total que daí obtém, mas não em medida proporcional: "Ela aumenta em uma taxa decrescente, ou seja, até um máximo final, além do qual o acréscimo de novas unidades não só não traz qualquer utilidade,

mas provoca até desutilidade (ou seja, as novas utilidades acrescidas constituem obstáculo, causam incômodo ou são desagradáveis)" (A. Seldon — F. G. Pennance). Assim, ainda para exemplificar, se estamos com sede e bebemos um primeiro copo d'água, ele nos propicia grande dose de prazer ou utilidade. Bebemos então segundo copo d'água: ainda é útil. Se bebermos terceiro, é lógico que a utilidade diminui. E continuará diminuindo até chegarmos ao ponto em que outro copo d'água nos causa incômodo. A utilidade de cada copo d'água que adicionamos ao nosso consumo é chamada "marginal", decrescendo até o zero ou até se alcançar valores negativos. Como escreveu Marshall: "O rico que esteja em dúvida se gasta ou não um xelim por um só churrasco está dividido entre prazeres menores do que o pobre que esteja indeciso se gasta ou não um xelim por uma provisão de tabaco que lhe durará um mês inteiro".

Essas idéias encontram expressão na lei da utilidade marginal decrescente, que afirma, em termos gerais, que, à medida que o consumo de uma mercadoria por um indivíduo aumenta em relação ao seu consumo de outras mercadorias, a utilidade marginal da mercadoria em questão — em igualdade de condições — tenderá a diminuir em relação à utilidade marginal das outras mercadorias consumidas (Seldon-Pennance). Essa lei explica por que a quantidade superabundante de uma mercadoria acarreta preços inferiores.

Por outro lado, a teoria da utilidade marginal é de grande ajuda para se alcançar a otimização dos recursos dentro de um sistema econômico. Isso pode ser compreendido pensando no modo como um indivíduo gasta a sua renda. Com efeito, a lei da utilidade marginal decrescente faz com que a utilidade total que se pode obter gastando determinada renda alcance o seu máximo quando a despesa é distribuída entre os bens de tal modo que uma unidade de despesa (dez mil cruzeiros, por exemplo) propicie utilidade *igual* adicional (marginal) para todos os bens adquiridos, ou melhor, como os preços das mercadorias são diversos entre si, de tal modo que as utilidades marginais *relativas* sejam *proporcionais* aos relativos preços. Essa é a condição de *equilíbrio* para o indivíduo.

Assim, como é que o ar ou a água, que são utilíssimos para a vida, não custam nada, ao passo que pérolas e diamantes, que são perfeitamente inúteis para as necessidades de sobrevivência, apresentam preços altíssimos? E como é que bens que incorporam menos trabalho que outros têm preço mais alto que eles? E como é que um quadro de autor famoso pode valer mais do que um palácio? Essas interrogações constituem costumeiras objeções à economia clássica. E a elas a teoria marginalista dá a resposta de que o preço de um bem é igual ao custo da última unidade desse bem que somos livres de adquirir ou não adquirir. As teorias marginalistas favore-

ceram a distribuição de renda mais equânime, orientaram os governos para o uso racional dos recursos disponíveis e abriram caminho para o Estado do bem-estar e para o socialismo não-marxista.

Entretanto, não representaram instrumento capaz de prever, equacionar e resolver a grande crise da década de 30, decorrente da derrocada de Wall Street. Essa função cumpriu-a a teoria econômica de John M. Keynes.

8.2. O liberalismo keynesiano

As obras mais importantes de John Maynard Keynes (1883-1946) são: *As conseqüências econômicas da paz,* 1929; *O Tratado da moeda,* 1930; *Teoria geral da ocupação, Lucro e moeda,* 1936. Desejoso de salvar o regime da empresa privada, Keynes considerava absurdas as pretensões do liberalismo desenfreado e era de opinião que seu trabalho provocaria "grande mudança" e subverteria "os fundamentos ricardianos do marxismo". Ex-aluno de Marshall, dotado de forte senso prático (enriquece com felizes especulações de bolsa). Polemista brilhante e conhecedor de vastas áreas da matemática, Keynes influiu de modo decisivo e direto sobre a política do seu país. O seu maior orgulho foi o de ter resolvido a maior crise do capitalismo sem ter abraçado o marxismo.

A economia clássica sustentava que um sistema econômico, deixado livre para funcionar em condições de livre concorrência, teria produzido o bem-estar de todos e criado um regime de ocupação plena. Entretanto, em 1924, na Inglaterra, os desempregados chegaram a um milhão e, nos Estados Unidos, no início da década de 30, um em cada quatro trabalhadores estava sem emprego. Ora, na opinião de Keynes, essa situação não podia ser resolvida com a velha idéia de que, através da redução do salário, se criariam postos de trabalho suficientes. Escreve Keynes: "Não é nada plausível a afirmação de que o desemprego nos Estados Unidos em 1932 se devia ao fato de que os trabalhadores rejeitavam obstinadamente a redução dos salários nominais ou então ao fato de que eles pediam com a mesma obstinação salário real superior àquele que a produtividade do mecanismo econômico estava em condições de oferecer".

A realidade é que não *necessariamente* um sistema econômico, funcionando livremente com base em suas próprias leis, leva ao bem-estar de *todos* e à *plena* ocupação, como os fatos demonstravam (e demonstram). Com efeito, Keynes evidenciou que o nível de ocupação é determinado pela soma do *consumo* e dos *investimentos.* Conseqüentemente, se diminui o consumo ou se diminuem os investimentos, então crescerá o número de desempregados. Os

economistas clássicos haviam tecido loas à poupança. A poupança é certamente uma virtude individual, denotando espírito de sacrifício e inteligência de previsão. Entretanto, se todos poupam e ninguém investe, naturalmente toma consistência um fatal círculo vicioso: poupando, não se consome; a queda de consumo leva ao acúmulo sempre mais terrível de mercadorias não-vendidas nas lojas; a superprodução gera a paralisação das fábricas; a paralisação das fábricas significa a perda imediata de postos de trabalho, além da impossibilidade de novos investimentos.

Por todas essas razões, Keynes volta-se contra a poupança de tipo oitocentesco, enquanto, para ele, é evidente que aquela "virtude individual", do ponto de vista da sociedade, transforma-se em uma fonte de desastres, em "vício público". O que é preciso, diz Keynes, é que o indivíduo consuma, gastando o seu dinheiro em bens, talvez até pagáveis em prestações. O aumento do consumo porá em movimento a máquina econômica da nação, já que, para satisfazer à crescente demanda, os empreendedores investirão mais, com duas grandes conseqüências: por um lado, aumentarão os postos de trabalho, e, por outro lado, os recursos da nação (matérias-primas, instalações industriais, estradas e ferrovias, mão-de-obras etc.) serão usados de modo muito mais amplo.

Eis, portanto, o caminho para fugir da crise: *aumentar o consumo e os investimentos*. E, se os indivíduos não consomem, então se faz necessária a *intervenção* do Estado. Aliás, diz Keynes, a tarefa de estabelecer o volume dos investimentos "não pode ser deixada com tranqüilidade nas mãos dos particulares". O Estado não pode ser simples espectador dos comportamentos econômicos dos particulares nem, como sustentam os marxistas, tem a função de eliminá-los.

Afirma Keynes: "Consideramos por isso que uma socialização bastante ampla do investimento se revelará como o único meio capaz de garantir, pelo menos aproximadamente, o pleno emprego. O que não quer dizer que se devem excluir todos aqueles compromissos e as diversas fórmulas de vários tipos que permitem ao Estado cooperar com a iniciativa privada. Mas, fora disso, não parece haver nenhuma razão evidente para justificar um socialismo de Estado que assuma a maior parte da vida econômica da comunidade. Se for capaz de determinar o volume global de recursos consagrados ao aumento dos meios de produção e de garantir o mínimo básico de remuneração aos seus detentores, o Estado certamente já terá realizado todo o necessário".

Essas palavras, que podemos ler na *Teoria geral de ocupação, lucro e moeda,* significam que o problema do emprego pode ser resolvido sem que seja necessário a passagem da propriedade privada à propriedade coletiva dos meios de produção. Os governos,

portanto, diante de crises como a de 1929 e dos anos seguintes, não podem ficar de braços cruzados. *Devem intervir.* Dizia Keynes que se o governo houvesse pago aos desempregados para fazerem buracos nas estradas para depois enchê-los de novo, teria realizado uma ação economicamente inteligente, já que teria posto dinheiro em circulação e, conseqüentemente, teria reativado o consumo e reposto em movimento o sistema produtivo.

Com base nisso tudo, parecem claras as indicações de Keynes aos governos. O capitalismo deve ser reformado: o Estado deve intervir na economia e avocar a si "certos controles centrais (...) que agora, em seu conjunto, são deixados à iniciativa individual". Para Keynes, isso não significa que a iniciativa privada deva ser abolida; significa somente que, diante da iniciativa privada, não deve ser abolido o Estado: "O Estado deverá exercer função diretiva sobre a tendência para o consumo, em parte através do fisco, em parte através das taxas de lucro e talvez ainda de outros modos".

Essa política de intervenção do Estado sobre as questões econômicas foi rejeitada pela velha guarda, ao passo que a nova esquerda, como, por exemplo, de Roosevelt e dos homens do *New Deal,* fez suas as teorias de Keynes; já a direita econômica foi contra Keynes por toda parte. Com efeito, as reformas do capitalismo propostas por Keynes deviam parecer muito avançadas e temerárias para os conservadores. Ele sustentava que a diminuição da taxa de lucros permitiria (e que isso deveria ser feito) o desaparecimento dos "recebedores de rendas". Isso levaria à supressão da excessiva desigualdade de rendas. Essas são as propostas keynesianas para abolir "os dois vícios essenciais do mundo econômico", vale dizer, a desigualdade e o desemprego, salvando as instituições democráticas e a liberdade, bem como a riqueza moral (além de material) da iniciativa privada.

9. A filosofia do direito: jusnaturalismo: realismo jurídico; Kelsen e o juspositivismo

9.1. G. Radbruch e o jusnaturalismo

No desenvolvimento deste curso de história das idéias filosóficas, reservamos amplo espaço para a teoria política, para as argumentações visando legitimar determinado tipo de Estado ao invés de outro (o Estado totalitário ou o democrático) e para as relações existentes entre moral e normas jurídicas.

Em nosso século, as diversas teorias de filosofia do direito fixaram-se, substancialmente, em torno de três pólos principais: a) *o jusnaturalismo*; b) *o positivismo jurídico;* c) *o realismo jurídico.*

O jusnaturalismo — doutrina que desde os tempos antigos (basta pensar na "Antígona" de Sófocles) permeou toda a tradição ocidental — encontra em nosso século um representante de prestígio no alemão Gustav Radbruch (1878-1949). Para o jusnaturalismo, uma lei só é válida se for justa: se não for justa, *non est lex sed corruptio legis*. Em sua *Filosofia do Direito* (de 1932: estamos na Alemanha de Hitler; homem nobre e prestigioso, Radbruch acaba por perder sua cátedra), Radbruch escreve: "Quando uma lei nega conscientemente a vontade de justiça — por exemplo, concedendo arbitrariamente ou rejeitando os direitos do homem —, falta-lhe validade (...); os juristas também devem encontrar a coragem para rejeitar-lhe o caráter jurídico". E ainda: "Pode haver leis tão injustas e danosas socialmente que é preciso rejeitar-lhes seu caráter jurídico (...), já que existem princípios jurídicos fundamentais mais fortes do que toda normativa jurídica, a tal ponto que uma lei que os contradiga carece de validade". Em suma, para Radbruch, "onde a justiça não é sequer perseguida e onde a igualdade, que constitui o núcleo da justiça, é conscientemente negada pelas normas do direito positivo, a lei não apenas é direito injusto, mas em geral também carece de juridicidade".

Diante dessas expressões de Radbruch, como também diante do comportamento de Antígona, todos aprovam as intenções elevadas e humanitárias do jusnaturalismo e das "leis que os deuses puseram no coração dos homens". Mas como se poderá responder ao pedido de explicitar, enumerar e fundamentar uma vez por todas essas leis postas pelos deuses no coração dos homens? Em suma, o que é a justiça? Haverá critério absoluto que nos permita estabelecer de modo definitivo e universal o que é justo e o que é injusto? Esse é o problema de fundo do jusnaturalismo — e, ao mesmo tempo, a sua cruz.

9.2. O realismo jurídico de F. C. von Savigny a R. Pound

Para o *realismo jurídico* (corrente de pensamento que também possui raízes longínquas), o direito não se funda em um ideal de justiça nem se funde com os ordenamentos jurídicos constituídos. Ao contrário, o direito surge daquela realidade social onde os comportamentos humanos fazem e desfazem as normas de conduta. Direito não é a norma justa (por certa ética filosófica) ou a norma válida (segundo e em dado ordenamento), mas sim a regra eficaz que emerge da vida vivida pelos homens.

Integram essa corrente de pensamento a escola histórica do direito, de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) e do seu discípulo Georg F. Puchta (1797-1846), representantes daquele romantismo jurídico que vê no "espírito do povo" e no direito consuetudi-

nário as fontes primárias do direito; Hermann Kantorowicz (1877-1940), que, em *A luta pela ciência do direito,* de 1906, sustenta que, ao lado do direito estatal, existe com igual valor o "direito livre", vale dizer, o direito "produzido pela opinião jurídica dos membros da sociedade, pelas sentenças dos juízes e pela ciência jurídica: ele vive independentemente do direito estatal, sendo aliás o terreno onde nasce este último" (G. Fassò); Eugen Ehrlich (1862-1922), que, em *A fundamentação da sociologia do direito* (1913), escreve que "o centro de gravidade do desenvolvimento do direito (...) está (...) na própria sociedade" e que "constitui erro aquilo em que hoje muitos acreditam, ou seja, que todo o direito é produzido pelo Estado com suas leis. A maior parte do direito tem sua origem imediatamente na sociedade, enquanto é ordenamento interno das relações sociais, do matrimônio, da família, das corporações, da posse, dos contratos, da sucessão e nunca foi reduzido a normas jurídicas"; Phillip Heck (1858-1943), que, como representante principal da escola de Tubinga, quis contrapor à *jurisprudência dos conceitos* a *jurisprudência dos interesses,* onde as leis são consideradas como "as resultantes dos interesses de caráter material, nacional, religioso e ético que se enfrentam em toda comunidade jurídica e lutam por ser reconhecidos".

Esses são apenas alguns dos mais prestigiosos pensadores da tradição do realismo jurídico. Mais recentemente, quem defendeu essa corrente de pensamento melhor e mais radicalmente do que outros foi o jurista norte-americano Oliver Wendell Holmes (1841-1935), durante muitos anos juiz da Corte Suprema dos Estados Unidos. Holmes "foi o primeiro, precisamente no exercício de suas funções de juiz, a rejeitar o tradicionalismo jurídico das cortes e a introduzir uma interpretação evolutiva do direito, mais sensível às mudanças da consciência social" (N. Bobbio).

Ao lado de Holmes, devemos colocar aquele que é visto como o maior filósofo norte-americano do direito, ou seja, Roscoe Pound (1870-1964), que, nas *Interpretações de história jurídica* (1922), sustentou que se deve pensar o direito "não como um organismo, que cresce por causa e por meio de algumas propriedades a ele inerentes, mas sim (...) como um edifício construído pelos homens a fim de satisfazer aspirações humanas, que é continuamente consertado, restaurado e ampliado para atender ao crescimento ou à mudança das aspirações e também à transformação dos costumes". (Mais tarde, Pound orientou-se no sentido de um jusnaturalismo que não deixava de levar em conta a história.)

Outro conhecido realista jurídico norte-americano foi Jerome Frank (1889-1957), o qual afirmou que o desejo da certeza do direito equivale ao "desejo infantil" do pai: os que procuram a certeza do direito tentam satisfazer os desejos infantis encontrando precisa-

mente no direito "um sucedâneo do pai". Mas poder-se-á eliminar tão facilmente a questão da *certeza* do direito? E mais: em uma sociedade com forte mobilidade e sob impulsos inovadores mais diversos e contraditórios, que "novos" costumes o juiz deverá endossar?

Ademais, para que um *fato,* ou seja, um comportamento eficaz, ou seja ainda, um comportamento seguido por um grupo, se torne norma, precisa ser acolhido em determinado sistema jurídico como comportamento obrigatório, ou seja, como comportamento cuja violação implica em sanção. Mas "essa forma jurídica é atribuída ao direito consuetudinário pela lei, enquanto a ela se remeta, ou pelo juiz, enquanto extraia a matéria de sua decisão de um costume, ou ainda pela vontade concorde das partes" (N. Bobbio). Em suma, as normas que o juiz descobre em estado nascente na sociedade não são *ipso facto* normas jurídicas, tornando-se tais somente quando o juiz, com base em uma norma do sistema jurídico que o permita, os reconhece e a eles atribui força coativa.

9.3. Hans Kelsen: "ser", "dever ser" e a ciência dos valores

O *jusnaturalismo* reduz a validade da justiça, mas enquanto, por um lado, vemos que é difícil encontrar no curso da história um critério absoluto de justiça, por outro lado nos encontramos diante de leis juridicamente válidas e talvez eficazes (isto é, aplicadas), mas que a consciência de grupos e indivíduos consideram injustas. O *realismo* reduz a validade à eficácia, mas não é difícil perceber o fato de que a eficácia nem sempre é acompanhada da validade. A essas duas grandes correntes se contrapõe o *positivismo jurídico,* que tenta manter distintas a justiça, a validade e a eficácia do direito.

Essa é a posição de Hans Kelsen, que é positivista jurídico, mas não o é em sentido "ideológico": ele é positivista jurídico no sentido de que se orienta para o estudo científico do direito positivo. Em outros termos, o positivismo jurídico, em sua versão ideológica, sustenta que a justiça das normas se reduz ao fato de que elas são fixadas por quem tem a força para fazê-las respeitar. Como dizia Hobbes: *iustum quia iussum.* E ordenado por quem? Por quem tem a força. Portanto, para o positivismo jurídico ideológico, o "príncipe" é *criador de justiça.*

Kelsen, ao contrário, afirma que o que constitui o direito é a sua validade jurídica. E acrescenta que a norma jurídica, diferentemente de outras normas, se qualifica por sua coatividade, mas não sustenta de modo algum que o direito *válido* seja também o *justo.* Para Kelsen, o problema da *justiça* é problema ético, enquanto o problema jurídico é o problema da *validade das normas*

(ou seja, o problema de ver: 1) se a autoridade de que emanou esta ou aquela norma tinha ou não o poder legítimo para fazê-lo; 2) se a norma não foi anulada; 3) se é ou não compatível com as outras normas do sistema jurídico).

Hans Kelsen (nascido em 1881 em Praga e professor desde 1940 nos Estados Unidos, onde faleceu em 1973) é autor de obras como *Problemas capitais da doutrina do direito do Estado* (1911), *Teoria geral do Estado* (1925), *Os princípios filosóficos da doutrina do direito e do positivismo jurídico* (1928) e *Doutrina pura do direito* (1934), muito conhecida. As obras mais destacadas publicadas por Kelsen no seu período norte-americano são: *Teoria geral do direito e do Estado* (1945), *Sociedade e natureza* (1943), *Paz através do direito* (1944) e *A teoria comunista do direito* (1955).

De 1919 a 1929, Kelsen foi professor na Universidade de Viena, onde esteve em estreito contato com os pensadores neopositistas. (Deve-se recordar também que colaborou na redação da *Constituição* da jovem República Austríaca.) Juntamente com Max Weber, os neokantianos e os neopositistas vienenses, Kelsen distingue entre "juízo de fato" (ou descrição científica) e "juízo de valor": "A ciência não está em condições de pronunciar juízos de valor e, portanto, não está autorizada a isso. O que também se aplica à ciência do direito, ainda que esta seja considerada como uma ciência dos valores. A exemplo de toda ciência dos valores, ela consiste no conhecimento dos valores, mas não pode produzir esses valores; ela pode compreender as normas, mas não pode criá-las".

Se o conhecimento não pode criar os valores, então a função do estudioso do direito não é a de fundamentar um ideal de justiça. Como podemos ler em *A doutrina pura do direito,* a doutrina pura do direito é uma teoria que "pretende conhecer exclusiva e unicamente o seu objeto. Ela procura responder à pergunta 'o que é e como é o direito', mas não à pergunta 'como deve ser ou como se deve produzir o direito'. É ciência do direito, não política do direito". Eis, portanto, a primeira proposta de Kelsen: *delimitar* o direito em relação ao valor da justiça. Isso não significa *eliminar* a consideração ética do direito. Significa somente que a avaliação ética das normas jurídicas não é função da ciência jurídica (M. G. Losano). Em suma, o teórico do direito propõe-se e procura resolver problemas relativos à natureza e à função do direito.

Kelsen, portanto, parte da distinção kantiana entre ser e dever ser. Enquanto nós falamos da natureza através de proposições descritivas, já o direito é "dever ser". O nexo entre os fenômenos naturais é nexo causal, ao passo que a norma jurídica enuncia nexo entre acontecimentos através de um juízo que não se baseia no princípio de causalidade, mas sim em princípio que Kelsen chama de "imputação". Distinguindo a norma jurídica da lei natural,

Kelsen diz que a norma enuncia que, dado um acontecimento A (que é ilícito), *deve* seguir-se a ele um acontecimento B (a sanção). Entretanto, precisamente, o nexo entre o *ilícito* e a *sanção* não é nexo causal entre fenômenos naturais, que o pensamento simplesmente constata, mas muito mais uma *imputação* ou *atribuição* — realizada pela *vontade* de alguém — em conseqüência a um fato que, em si mesmo, não é sua *causa,* mas sim *condição* — e que o é porque uma vontade o colocou como tal.

E desde o início do pensamento de Kelsen aparece claramente que a vontade que quer a conseqüência enunciada pela sanção é *querida* pelo Estado (G. Fassò). O direito, portanto, se identifica com o Estado, que emprega a força para impedir o emprego da força na sociedade. Nesse sentido, o direito é "técnica social" e "organização da força".

9.4. "Sanção", "norma jurídica" e "norma fundamental"

Uma norma jurídica atribui (eis a *imputação*) uma conseqüência a uma condição. A conseqüência é a sanção e a condição é o ilícito. E, na opinião de Kelsen, o ilícito não é tal em si mesmo (no sentido de que existiriam comportamentos ilícitos *em si mesmos),* nem o é pelo fato de ser uma ação proibida por uma ordem. Na opinião de Kelsen, uma ação é ilícita quando a ela é atribuída uma *sanção.* Conseqüentemente, parece evidente que "o conceito de dever jurídico difere do conceito de dever moral pelo fato de que o dever jurídico não é o comportamento que a norma 'requer', que 'deve' ser observado. Ao contrário, o dever jurídico é o comportamento com a observância do qual se evita o ilícito, isto é, o oposto do comportamento que constitui uma condição para a sanção. Somente a sanção 'deve' ser aplicada".

Em outros termos, toda norma contém dois aspectos: por um lado, diz que dado indivíduo deve observar dada conduta (e esse é o *dever ser* da norma); por outro lado, diz que outro indivíduo deve exercer uma sanção no caso de ser violada a primeira norma. Escreve Kelsen: "Tomemos um exemplo: 'não se deve roubar; se alguém rouba, será punido'. Se admitimos que a primeira norma, que proíbe o furto, só é válida se a segunda norma relaciona uma sanção ao furto, nesse caso a primeira norma é certamente supérflua em uma exposição do direito. Se existe, a primeira norma está contida na segunda, que é a única norma jurídica genuína".

Uma norma, portanto, atribui uma sanção a um ilícito. Mas, para que o juiz seja obrigado a infligir uma sanção, deve existir uma norma ulterior, que, por seu turno, impute uma sanção pela falta de execução da primeira sanção: "Devem existir, portanto, duas normas distintas: uma que disponha que um órgão deve aplicar

uma sanção contra um sujeito e outra que disponha que outro órgão deve aplicar uma sanção contra o primeiro órgão, no ca-so de a primeira sanção não ser executada (...). O órgão da segunda norma, por seu turno, pode ser obrigado por terceira norma a aplicar a sanção disposta pela segunda e assim por diante".

E assim por diante... Mas não se pode retroceder ao infinito: deve haver uma norma que seja a última da série. E esta última é aquela que Kelsen chama de "norma fundamental", que se encontra na base da validade de todas as normas que constituem um ordenamento jurídico. Mas o que é essa norma fundamental? Ela não é norma *posta,* e sim *pressuposta.* Kelsen afirma que tal norma fundamental *logicamente* necessária e pressuposta é a *constituição,* que é "produtora de direito" pela razão que "o indivíduo ou a assembléia de indivíduos que aprovaram a constituição na qual se baseia o ordenamento jurídico é considerado autoridade produtora de direito".

Especifiquemos melhor: se se pergunta por que se realiza um ato coercitivo (um indivíduo põe outro em prisão), responde-se que esse ato foi prescrito por sentença judiciária. Mas por que é válida essa sentença judiciária? Porque foi criada em conformidade com uma lei penal. E esta tira a sua validade da constituição. Se nos perguntarmos então por que a constituição é válida, talvez remontemos a uma constituição mais antiga, até que "por fim chegaremos a uma constituição que é historicamente a primeira, ditada por um indivíduo usurpador ou por uma assembléia qualquer. A validade dessa primeira constituição é o pressuposto último, o postulado final, do qual depende a validade de todas as normas do nosso ordenamento jurídico".

A obra de Kelsen foi de grande valia para se entender o que é e como funciona o direito. Naturalmente, o positivismo jurídico anda de braços dados com o relativismo: não se diz o que é justo e o que é injusto; deixa-se livre a nossa consciência. Entretanto, em 17 de maio de 1952, quando deu sua última aula em Berkeley, Kelsen confessou abertamente não ter respondido à pergunta crucial: o que é a justiça?

Disse ele: "A minha única desculpa é que, a esse respeito, estou em ótima companhia: teria sido muita presunção fazer crer (...) que eu teria podido alcançar êxito onde falharam os pensadores mais ilustres. Conseqüentemente, não sei e não posso dizer o que é a justiça, aquela justiça absoluta que a humanidade procura. Devo me contentar com uma justiça relativa. Assim, posso dizer apenas o que é a justiça para mim. Como a ciência é a minha profissão e, portanto, a coisa mais importante de minha vida, a justiça é para mim aquele ordenamento social sob cuja proteção pode prosperar a busca da verdade. A 'minha' justiça, portanto, é

a justiça da liberdade, a justiça da democracia, em suma, a justiça da tolerância".

Na Itália, colocam-se nas pegadas de Kelsen os interessantes e agudos trabalhos de Norberto Bobbio (nascido em 1909) e de Uberto Scarpelli (nascido em 1924). Do primeiro, recordamos *A analogia na lógica do direito,* 1938; *Teoria da norma jurídica,* 1958; *Teoria do ordenamento jurídico,* 1960; *Estudos para uma teoria geral do direito,* 1970; *Jusnaturalismo e positivismo jurídico* (1965); *Semântica, moral e direito,* 1969; *A ética sem verdade,* 1982.

10. Chaïm Perelman e a "nova retórica"

10.1. O que é a teoria da argumentação

A *teoria da argumentação* ou *nova retórica* está de certa forma relacionada com a filosofia do direito, mas também é extremamente significativa para outros âmbitos de discursos diversos do direito, como, por exemplo, os da filosofia, da política ou da comunicação. Essa teoria foi elaborada por Chaim Perelman (nascido em 1912), professor da Universidade Livre de Bruxelas, que em 1958 publicou o *Tratado da argumentação: a nova retórica,* trabalho escrito juntamente com Lucie Olbrechts-Tyteca.

O problema da teoria da argumentação é o seguinte: além dos discursos expressivos e emotivos, além das deduções matemáticas e além das teorias científicas empiricamente provadas, existe amplo âmbito de *discursos* ou *argumentações* que não são em absoluto poesia, mas que, embora não tendo a força e a estrutura das provas demonstrativas, tendem, porém, a "persuadir" e "provar" uma tese qualquer.

Esse âmbito é vastíssimo: "Ocupa o campo de toda forma de discurso persuasivo, da pregação à arenga, da oração ao discurso, onde quer que a razão, entendida como faculdade de cogitar argumentos contra ou a favor de uma tese, é utilizada para sustentar uma causa, para obter um assentimento, para guiar uma escolha, para justificar ou determinar uma decisão. Nele está contido todo o discurso do filósofo que refuta os erros alheios e defende sua teoria quanto o discurso cotidiano de dois amigos que discutem entre si sobre o melhor modo de passar as férias. Sobretudo estão contidos os meios de prova não demonstrativos, isto é, os meios de prova que são próprios das ciências do homem, como o direito, a ética e a filosofia. Estaríamos tentados a definir a teoria da argumentação como a teoria das provas racionais não demonstrativas e, de modo ainda mais significativo, como a lógica (aqui, usando o termo 'lógica' em sentido amplo) das ciências não

demonstrativas. Onde estão em jogo valores, não importa se sublimes ou vulgares, a razão demonstrativa, à qual se refere a lógica em sentido estrito, é impotente: nada mais resta do que inculcar-lhes (ou impor-lhes) ou então encontrar para defendê-los (ou rejeitá-los) o que chamamos de 'boas razões'. A teoria da argumentação é o estudo das boas razões com que os homens falam e discutem de opções que implicam referência a valores, quando renunciaram a impô-los pela violência ou a arrancá-los com a coação psicológica, isto é, à imposição ou ao doutrinamento" (N. Bobbio).

Desse modo, distinguindo entre demonstração e argumentação, entre lógica em sentido estrito e retórica, a teoria da argumentação, prossegue Bobbio, se configura "como a tentativa de recuperação ou, se se preferir, como a descoberta (ou redescoberta) de território que permaneceu durante longo tempo inexplorado, depois do triunfo do racionalismo matematizante, entre o ocupado pela força invencível da razão e, opostamente, pela razão invencível da força".

Na realidade, como podemos ler no *Tratado da argumentação*, "ninguém poderá negar que a capacidade de deliberar e argumentar seja um sinal distintivo do ser racional". Entretanto, depois de Descartes, o âmbito da *racionalidade* permaneceu inexplorado. E ficou inexplorado porque, com Descartes e de Descartes em diante, a *razão* foi identificada com as "demonstrações capazes de estender, a partir de idéias claras e distintas e através de provas apodíticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas". Conseqüentemente, o raciocínio construído *more geometrico* torna-se o modelo da racionalidade, o único tipo de pensamento que "pode ter dignidade de ciência".

10.2. A "razoabilidade", não sendo "racionalidade", também não é "emotividade"

A teoria da argumentação, pois, representa *a ruptura da tradição da razão apodítica cartesiana.* Como escrevem Perelman e Olbrechts-Tyteca, "o nosso método diferirá (...) radicalmente do método dos filósofos que procuram reduzir os raciocínios em matéria social, política ou filosófica aos modelos fornecidos pelas ciências dedutivas e experimentais e que rejeitam como desprovido de valor tudo o que não se conforma a esquemas previamente impostos".

Assim, a *nova retórica* rompe com "uma concepção da razão e do raciocínio que nasceu com Descartes (e) que marcou a filosofia ocidental dos três últimos séculos". Essa ruptura, porém, significa ainda outra coisa: "a retomada (...) de antiga tradição, a da retórica

e da dialética gregas". Desse modo, pode-se compreender muito bem por que o *Tratado da argumentação* se remete "sobretudo ao pensamento renascentista e, para além dele, ao dos autores gregos e latinos que estudaram a arte de persuadir e convencer, a técnica da deliberação e da discussão. É por isso, também, que apresentamos o próprio tratado como *nova retórica*".

A esperança de Perelman e de Olbrechts-Tyteca é precisamente a de fazer "reviver uma tradição gloriosa e secular". Uma tradição de enorme importância, não apenas técnica (basta pensar nos tipos de argumentação que podem se mostrar eficazes nos tribunais ou nas técnicas modernas de propaganda), mas também filosófica, porque precisamente através do *estudo da retórica* tenta-se dizer que o homem não pode ser arbitrariamente reduzido à *emoção* dos gritos da alma ou, ao contrário, à *razão constritiva* dos raciocínios dedutivos.

A retórica, precisamente, pretende nos mostrar que, ao lado da *densidade racional,* existe no homem também a densidade do *razoável.* E encontram-se no âmbito do razoável aqueles valores éticos, políticos ou também religiosos, que são as coisas que mais contam para o homem. A nova retórica, portanto, pretende arrancar o mundo dos valores ao abismo do arbitrário e da pura emocionalidade, para levá-los àquela "razoabilidade" que lhes cabe propriamente. E os antigos gregos haviam-no compreendido, razão por que, conseqüentemente, afirmam Perelman e sua colaboradora, "a nossa análise diz respeito às provas que Aristóteles chama de dialéticas, provas que ele examina nos *Tópicos* e cujo emprego mostra na *Retórica*".

Por tudo isso, pode-se compreender muito bem o fato de que a teoria da argumentação se configure como *análise da estrutura, da função e dos limites do discurso persuasivo.* Essa análise determina e delimita "o campo do 'razoável', distinto tanto do racional puro quanto do irracional" (N. Bobbio). Mas, precisamente para cumprir essa tarefa, a *teoria da argumentação* não é discurso abstrato e vazio sobre pretensas capacidades humanas.

Claro, através dela, de alguma forma, chegamos também a uma imagem do homem, diferente, por exemplo, da imagem de Descartes. Mas chega-se a isso a partir do exame mais amplo possível dos tipos de argumentação persuasiva: "Nós pretendemos antes de mais nada caracterizar as diversas estruturas de argumentação" e "procuraremos construí-la (a teoria da argumentação) analisando os meios de prova de que se servem as ciências humanas, o direito, a filosofia; examinaremos argumentações apresentadas por jornalistas em seus jornais, por políticos em seus discursos, por advogados em suas perorações, por juízes nas motivações de suas sentenças, por filósofos em seus tratados".

10.3. Argumentação e "auditório"

Especificada a natureza da teoria da argumentação e depois de termos acenado para a sua relevância filosófica e para a antiga tradição que ela faz renascer, podemos dizer agora que aquilo que tipifica a *prova argumentativa* ou razoável em relação à prova racional é a referência a um *auditório: "toda argumentação se desenvolve em função de um auditório"*. Se o auditório da ciência e da matemática pretende ser auditório universal, constituído, pelo menos potencialmente, por todos os homens, já o auditório de um advogado, de um religioso, de um político, de um jornalista ou de um pedagogo é auditório limitado e histórico. Por isso, aquele que, com suas argumentações, quer provocar ou aumentar a adesão das mentes a alguma tese, "deve se preocupar em partir de premissas compartilhadas por seus ouvintes" (N. Bobbio).

Como podemos ler, ainda no *Tratado da argumentação,* o auditório é definível como *"o conjunto daqueles sobre os quais o orador quer influir por meio de sua argumentação"*. Todo orador, de modo mais ou menos consciente, pensa "naqueles que procura persuadir e que constituem o auditório ao qual seus discursos se dirigem". Assim, por exemplo, em discurso ao parlamento, um chefe de governo pode renunciar *a priori* a convencer os membros da oposição. Ou então, ao pedir uma entrevista, um jornalista não pensa no entrevistado, e sim no auditório constituído pelos leitores do seu jornal.

Quem argumenta, portanto, deve em primeiro lugar se preocupar em partir de *premissas geralmente compartilhadas por seus ouvintes*. "E essas premissas podem pertencer à categoria dos fatos ou à categoria dos valores (mais genericamente, ao domínio do real ou ao domínio do preferível). Em segundo lugar, deve-se proceder à escolha dos dados que devem servir para a argumentação e, através de sua interpretação e qualificação, à sua adequação aos objetivos que nos fixamos: aqui entram em jogo fluidez, indeterminação e plasticidade, que são próprias das noções de todas as linguagens não formalizadas (e também da maioria das linguagens científicas) e que constituem um dos elementos característicos do procedimento argumentativo. Por fim, não se pode deixar de dar certo relevo ao modo de apresentar os dados pré-selecionados, orientando-se para aquela forma de apresentação que se prevê possa melhor atingir os ouvintes: foi nesse aspecto puramente formal e exterior da técnica da argumentação (mas de modo algum irrelevante) que se deteve a retórica literária, restringindo ou esterilizando a grande tradição da retórica clássica. A forma literária com que são apresentados os argumentos nada mais é do que um aspecto da técnica de argumentação considerada em sua complexidade" (N. Bobbio).

Em conclusão, o *Tratado da argumentação* é o tratado da *lógica das provas não demonstrativas:* é o tratado da "lógica" que procura argumentar pró ou contra o opinável e o preferível. E isso porque, como se pergunta Perelman em *Retórica e filosofia,* "se existem campos de saber nos quais as provas dedutivas e experimentais podem não bastar e que nos deixam desorientados diante dos problemas por resolver, será que devemos renunciar a tratá-los racionalmente ou, ao contrário, devemos ampliar o sentido da palavra 'prova', de modo a englobar todos os procedimentos dialéticos e argumentativos que nos permitem estabelecer a nossa convicção?"

Ainda no campo da teoria da argumentação, além da obra de Perelman e de Lucie Olbrechts-Tyteca, deve-se mencionar também o trabalho de Stephen E. Toulmin *Os usos da argumentação* (1958); a obra *Filosofia e argumentação* (1959), de Henry W. Johnstone; o volume de vários autores (organizado por Johnstone e Maurice Natanson) *Filosofia, retórica e argumentação* (1965), bem como o ensaio intitulado "Retórica, magia e natureza em Platão", publicado por Viano em 1965 na "Rivista di Filosofia": trata-se de belo ensaio, dentre os muitos escritos que, nos últimos tempos, sob o estímulo da "nova retórica", têm sido dedicados à história da retórica.

Capítulo XXXIII

SIGMUND FREUD E O DESENVOLVIMENTO DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO

1. Da anatomia do cérebro à "catarse hipnótica"

Como escreveu Freud no opúsculo *Para a história do movimento psicanalítico* (1914), "a psicanálise é (...) criação minha". E essa *nova ciência* criada por Freud (e hostilizada inicialmente pela maioria e ainda hoje por não poucos), no curso de poucas décadas, estava destinada a exercer enorme e sempre mais maciça influência sobre a imagem do homem, suas atividades psíquicas e seus produtos culturais.

Não há "fato humano" que não tenha sido tocado e "abalado" pela doutrina psicanalítica: a criança torna-se uma "perversa polimorfa"; o "pecaminoso" sexo da tradição é alçado a primeiro plano para explicar a vida normal e, sobretudo, as doenças mentais; o Eu e o seu desenvolvimento são enquadrados em nova teoria; as doenças mentais são enfrentadas com técnicas terapêuticas antes impensadas; fatos como os sonhos, os lapsos, os esquecimentos etc. — geralmente vistos como fatos estranhos, mas irrelevantes para a compreensão do homem —, tornam-se brechas para se olhar nas profundezas do homem; fenômenos como a arte, a moral, a religião e a própria educação são iluminados pela luz que muitos ainda hoje consideram "abaladora".

Os costumes se transformam no encontro com a teoria psicanalítica e os próprios termos fundamentais da teoria psicanalítica (complexo de Édipo, repressão, censura, sublimação, inconsciente, superego, transferência etc.) já se tornaram parte integrante da linguagem comum e, bem ou mal, com maior ou menor cautela, mais ou menos a propósito, passaram a constituir instrumentos de interpretação do desenvolvimento mais amplo da vida.

Nascido de família judaica em Freiberg (na Morávia), Sigmund Freud (1856-1939) laureou-se em Medicina em Viena, em 1881, ainda que "nunca houvesse sentido particular propensão para a condição e o ofício de médico". Durante algum tempo, estudou anatomia cerebral. Entretanto, para ganhar a vida, teve que se dedicar ao estudo das doenças nervosas. Como escreveu em *A minha vida e a psicanálise* (1925), "atraído pelo grande nome de Charcot, que conquistara grande fama, decidi assumir primeiro a docência em doenças nervosas e, assim, transferir-me durante algum tempo para Paris". Charcot estava persuadido de que a histeria dependia de alteração psicológica e que o doente pudesse voltar ao estado de normalidade através da sugestão, em estado de hipnose, bem como de que, ainda através da hipnose praticada em sujeitos predispostos, se podia também gerar o ataque histérico.

Posteriormente, em 1889, com o objetivo de aperfeiçoar sua técnica hipnótica, Freud foi para Nancy, onde, como ele próprio conta, "fui testemunha das extraordinárias experiências de Bernheim com os doentes do hospital". Bernheim ordenou a um indivíduo sob hipnose que o agredisse depois de determinado tempo e não dissesse a ninguém o que lhe havia sido ordenado. O sujeito, com efeito, cumpriu o que lhe havia sido ordenado. Bernheim perguntou-lhe o por que do gesto. Inicialmente, o sujeito respondeu que não sabia explicar a razão, mas depois, com a insistência de Bernheim, afirmou que o fizera porque lhe havia sido ordenado pouco antes.

Voltando a Viena, Freud escreveu em 1894, juntamente com Josef Breuer, um relato sobre um caso de histeria curado por Breuer alguns anos antes: "A paciente apresentava quadro sintomático complexo: paralisia com contrações, inibições e estados de confusão (...). Submetendo a doente a profundo sono hipnótico, (Breuer) a fazia expressar o que, naqueles instantes, oprimia o seu espírito (...). Por meio desse procedimento, com longo e esforçado trabalho, Breuer conseguiu libertar a doente de todos os seus sintomas".

Em 1895, com base também em outras experiências, Breuer e Freud publicam os *Estudos sobre o histerismo,* sustentando que o sujeito histérico, em estado hipnótico, volta à origem do trauma, ilumina aqueles pontos obscuros que geraram a doença durante a sua vida e que estão ocultos em suas profundezas, percebe assim a causa do mal e, em uma espécie de catarse, se liberta do distúrbio. É assim que tem início a teoria psicanalítica, que depois Freud desenvolveria em escritos como *Totem e tabu* (1913), *Para além do princípio do prazer* (1920), *O Ego e o Id* (1923), *Casos clínicos* (1924), *Psicologia das massas e análise do Ego* (1921), *Futuro de uma ilusão* (1927) etc., além daquelas que, pouco a pouco, recordaremos

no texto. Sendo de ascendência judaica, Freud foi obrigado a emigrar da Áustria nazista para a Inglaterra, onde morreu de câncer no queixo, em 1939.

2. Do hipnotismo à psicanálise

Nos estudos sobre a histeria, Freud não se dera conta do fato de que, por detrás das neuroses, não agem excitação afetivas de natureza genérica, "mas somente de caráter sexual, tratando-se sempre de conflitos sexuais atuais ou de repercussões de acontecimentos sexuais passados". Entretanto, o hipnotismo lhe revelara a existência de certas forças e lhe fizera entrever um mundo diferente, que assim se abria às pesquisas de Freud.

Perguntava-se Freud: "Qual podia ser a razão por que os pacientes haviam esquecido tantos fatos de sua vida interior e exterior, mas podiam recordá-los, quando se lhes aplicava a técnica acima descrita?" A observação dos doentes dava uma resposta a essa interrogação: "Todas as coisas esquecidas, por algum motivo, tinham caráter penoso para o sujeito, enquanto haviam sido consideradas temíveis, dolorosas e vergonhosas para as aspirações de sua personalidade". E, "para tornar novamente consciente o que havia sido esquecido, era necessário vencer a resistência do paciente, através de contínuo trabalho de exortação e encorajamento".

Mais tarde, como veremos logo, Freud perceberia que essa resistência deveria ser vencida diversamente (através da técnica da "livre associação"). Mas, entrementes, havia surgido a *teoria da remoção.* Em todo ser humano operam forças, tendências ou impulsos que, freqüentemente, entram em conflito. Aparece a neurose quando o Ego consciente bloqueia o impulso, negando-lhe acesso "à consciência e à descarga direta": uma resistência "reprime" o impulso para a parte "inconsciente" da psique. Entretanto, "as tendências reprimidas, tornadas inconscientes, podiam obter descarga e satisfação substitutiva por vias indiretas, tornando desse modo inútil o objetivo da repressão. No histerismo de conversão, tal caminho indireto levava à esfera da inervação somática e o impulso reprimido ressurgia em uma parte qualquer do corpo, criando sintomas que eram, portanto, resultado de um compromisso; com efeito, eles constituíam uma satisfação substitutiva, ainda que deformada e desviada de seus fins pela resistência do Ego".

E foi precisamente a descoberta da repressão que levou Freud a modificar o procedimento terapêutico adotado com a prática hipnótica: na prática hipnótica, procurava-se fazer com que fossem "descarregados" os impulsos levados a um falso caminho; agora, porém, tornava-se necessário "descobrir as repressões e eliminá-

las por meio de obra de avaliação que aceitasse ou condenasse definitivamente o que o processo de repressão havia excluído". Substituída a prática terapêutica, Freud mudou também o seu nome: começou a usar o nome de "psicanálise" em lugar de "catarse" para o novo método de pesquisa e cura. E agora, diz Freud, "tomando a repressão como ponto de partida, podemos relacionar com ela todas as partes da teoria psicanalítica".

3. Inconsciente, repressão, censura e interpretação dos sonhos

Com a descoberta das repressões patogênicas e de outros fenômenos dos quais logo falaremos, "a psicanálise (...) se viu obrigada (...) a levar a sério o conceito de inconsciente". É o inconsciente que fala e se manifesta na neurose. Mas não é só isso, pois, para Freud, "o inconsciente é o próprio 'psíquico' e a sua realidade essencial". Desse modo, Freud subvertia a já inveterada e venerável concepção que identificava "consciente" e "psíquico".

Mas tanto a prática hipnótica anterior como os estudos sobre o histerismo, a descoberta posterior da repressão e as investigações que Freud vinha realizando sobre a gênese dos distúrbios psíquicos e das outras manifestações "não racionais" da vida das pessoas o convenceram sempre mais da realidade volumosa e determinante do *inconsciente.* É o inconsciente que está por detrás de nossas fantasias livres: é ele que gera os nossos esquecimentos e que cancela de nossa consciência nomes, pessoas e acontecimentos. Como é que queríamos dizer uma coisa e sai outra? Como é que pretendíamos escrever uma palavra e escrevemos outra? Onde encontramos a causa desses *atos falhos,* isto é, dos nossos lapsos? Não surgem eles "da contraposição de duas intenções diversas", uma das quais, precisamente a inconsciente, é "mais forte que nós"?

Foi na *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e, posteriormente, em *A mudança de espírito e suas relações com o inconsciente* (1905) que Freud apresentou brilhantes análises (muitas vezes, porém, consideradas muito discutíveis pelos críticos) de uma série de fenômenos (lapsos, distrações, associações imediatas de idéias, erros de impressão, esquecimento ou quebra de objetos, mudanças de espírito, amnésias etc.) nunca levados a sério pela "ciência exata" e por detrás dos quais Freud mostra a ação incessante de conteúdos que a repressão rejeitou da consciência e ocultou no inconsciente, sem, porém, conseguir torná-los inativos.

Freud já mostrara alguns anos antes a ação de conteúdos reprimidos para o inconsciente na *Interpretação dos sonhos* (1899). A Antigüidade clássica via os sonhos como profecias, ao passo que

a ciência da época de Freud os havia abandonado ao campo das superstições. Mas Freud resolveu levá-los para dentro da ciência: "Parecia absolutamente impossível que alguém que houvesse realizado trabalhos científicos sérios pudesse se revelar depois 'intérprete de sonhos'. Entretanto, não se levando em conta essa condenação do sonho, considerando-o ao contrário como um sintoma neurótico incompreendido, da mesma forma que uma idéia delirante ou obsessiva, prescindindo do seu conteúdo aparente e, por fim, tornando cada um de seus diversos elementos objeto da livre associação, chega-se a resultado inteiramente diferente".

O resultado é que, no sonho, há um "conteúdo manifesto" (aquele que recordamos e contamos quando acordamos) e um "conteúdo latente" (aquele sentido do sonho que o indivíduo não sabe reconhecer: "Ora, mas até onde voa a cabeça da gente!"). Pois bem, é precisamente esse conteúdo latente que "contém o verdadeiro significado do próprio sonho, ao passo que o conteúdo manifesto nada mais é do que máscara, fachada". O psicanalista é também — e, freqüentemente, sobretudo — intérprete de sonhos": deve refazer o caminho em direção ao conteúdo latente do sonho, conteúdo "sempre cheio de significado", a partir do conteúdo manifesto, "muitas vezes inteiramente insensato".

Por meio das livres associações, a técnica analítica "permite identificar o que está oculto". Então, encontramos nas raízes ocultas dos sonhos impulsos reprimidos que, dada a reduzida vigilância exercida pelo Ego consciente durante o sono, o sonho procura satisfazer: "o sonho (...) constitui a realização de um desejo", de desejo que a consciência reputa criticável ou talvez vergonhoso e que "tende a repudiar com estupefação ou com indignação".

Entretanto, não deve crer que a ação repressora do Ego cesse inteiramente durante o sono: "Uma parte dela permanece ativa, como censura onírica, proibindo ao desejo inconsciente manifestar-se na forma que lhe é própria". Em virtude da severidade da censura onírica, "os conteúdos oníricos latentes devem (...) se submeter a modificações e atenuações que tornam irreconhecível o significado proibido do sonho". Assim se explicam aquelas deformações oníricas às quais os sonhos devem as suas típicas características de confusão.

Em conclusão, "o sonho é a realização (mascarada) de um desejo (reprimido)". Por tudo isso, pode-se compreender muito bem por que, na opinião de Freud, "a interpretação dos sonhos é (...) caminho real para o conhecimento do inconsciente, a base mais segura de nossas pesquisas (...). Quando me perguntam como alguém pode tornar-se psicanalista, eu respondo: através do estudo dos próprios sonhos".

4. O conceito de "libido" e a sexualidade infantil

O tratamento das neuroses, a psicopatologia da vida cotidiana, a investigação sobre as mudanças de espírito e a interpretação dos sonhos levaram Freud ao mundo do *insconsciente*. Tudo o que acontece na história de um indivíduo nunca desaparece, tenha ele sido consciente ou nada tendo suspeitado. Assim como, na história da terra, as estratificações anteriores aprofundam, mas não desaparecem e assim como as camadas sucessivas de uma cidade multissecular continuam existindo, ainda que muitas vezes não visivelmente, da mesma forma também a psique é estratificada. E o recordar, o errar, o se esquecer e as neuroses encontram a sua *explicação causal* em impulsos rejeitados e desejos reprimidos no inconsciente, mas não cancelados.

Eis, porém, um problema inevitável: por que certos impulsos são rejeitados e por que certos desejos e certas recordações estão à disposição da consciência, ao passo que outros parecem, pelo menos na aparência, estar subtraídos a ela e reprimidos para o inconsciente? Deve-se ver a razão disso, diz Freud, no fato de que se trata de impulsos e desejos em flagrante contraste com os valores e as exigências éticas proclamados e considerados válidos pelo indivíduo consciente. Por isso, quando há incompatibilidade entre o Eu consciente (os seus valores, os seus ideais, os seus pontos de referência etc.) e certos impulsos e desejos, então entra em ação uma espécie de "repressão" que arranca essas coisas "vergonhosas" e "indizíveis" da consciência e as arrasta para o inconsciente, onde uma contínua "censura" procura evitar que aflorem novamente à vida consciente.

A repressão e a censura entram em ação pelo fato de que "devem" agir sobre desejos e recordações de natureza principalmente — e amplamente — sexual e, portanto, sobre coisas "vergonhosas", que não devem ser ditas, mas sim anuladas. Freud reconduz a vida do homem a uma *libido* originária, isto é, a uma energia relacionada principalmente com o desejo sexual: "Análoga à fome em geral, a *libido* designa a força com a qual se manifesta o instinto sexual, assim como a fome designa a força com a qual se manifesta o instinto de absorção do alimento".

Mas, enquanto desejos como a fome ou a sede não são "pecaminosos" e não são reprimidos, os impulsos sexuais o são para depois reaparecerem nos sonhos e nas neuroses. "A primeira descoberta à qual nos leva a psicanálise é que, regularmente, os sintomas morbosos estão ligados à vida amorosa do doente; essa descoberta (...) nos obriga a considerar os distúrbios da vida sexual como uma das causas mais importantes da doença". Os doentes não se percebem, mas isso acontece porque "eles carregam um pesado manto de

mentiras para se cobrirem, como se houvesse mau tempo no mundo da sexualidade". Trata-se de sexualidade reprimida, que explode em doença ou retorna em muitos sonhos. E é exatamente examinando esses sonhos que Freud descobre a sexualidade infantil. Com efeito, são os sonhos dos adultos que freqüentemente remetem a desejos não atendidos e não saciados da vida "sexual infantil".

A criança não está privada de instintos e muito menos de impulsos eróticos: "A função sexual existe (...) desde o início". A criança, diz Freud, apresenta desde a idade mais tenra as manifestações desse instinto: "Ela traz consigo essas tendências ao vir ao mundo e é desses primeiros germes que, no curso de uma evolução plena de vicissitudes e com numerosas etapas, que nasce a sexualidade dita normal do adulto".

Inicialmente, a sexualidade infantil é independente de função reprodutiva, a serviço da qual se colocará mais tarde. Ela serve, muito mais, para propiciar muitos tipos de sensações agradáveis. "A principal fonte do prazer sexual infantil é a excitação de certas partes do corpo particularmente sensíveis, além dos órgãos sexuais, a boca, o ânus, a uretra, assim como a epiderme e outras superfícies sensíveis". A sexualidade infantil, portanto, é "autoerotismo", que se manifesta como "conquista do prazer", que encontra em "zonas erógenas" do corpo objeto de prazer.

O primeiro grau de organização dos instintos sexuais infantis "aparece sob o predomínio dos componentes orais", no sentido de que a sucção ou mamada dos recém-nascidos é um bom exemplo de satisfação auto-erótica propiciada por uma zona erógena (essa é a fase oral, que cobre o primeiro ano de vida); segue-se depois uma fase anal, dominada pelo prazer de satisfazer o estímulo das evacuações (a fase anal cobre o período do segundo e terceiro anos de vida); somente a terceira fase (a fase fálica: 4-5 anos) traz consigo o primado dos órgãos genitais, no sentido de que a criança procura satisfação tocando na genitália e experimenta novo e particular interesse pelos genitores. O menino descobre o pênis, descoberta que se acompanha pelo medo de perdê-lo (complexo de castração). E as meninas experimentam o que Freud chama "inveja do pênis". (Esses "complexos" podem se reapresentar na idade adulta, tornando-se causas de neurose.) Nesse ponto, aparece um processo ao qual, segundo Freud, cabe papel importantíssimo na vida psíquica. Trata-se da *crise edípica*.

5. O complexo de Édipo

Eis como Freud esclarece esse ponto central de sua teoria: "O menino concentra seus desejos sexuais na pessoa da mãe e concebe

impulsos hostis contra o pai, considerado como rival. Essa é também, "mutatis mutandis", a atitude da menina". Os sentimentos que se formam durante essas relações não são somente positivos, isto é, afáveis e plenos de ternura, mas também negativos, isto é, hostis. Forma-se um "complexo" (vale dizer, um *conjunto* de idéias e recordações ligadas a sentimentos muito intensos) certamente condenado a uma rápida rejeição. Mas, observa Freud, "no fundo do insconsciente, ele exerce ainda uma atividade importante e duradoura. Podemos supor que, com suas implicações, ele constitui o *complexo central* de toda neurose e podemos esperar encontrá-lo não menos ativo nos outros campos da vida psíquica".

Na tragédia grega, *Édipo,* filho do rei de Tebas, matou seu pai e tomou como mulher a sua própria mãe. Esse mito, diz Freud, "é a manifestação pouco modificada do desejo infantil contra o qual se ergue mais tarde, para esmagá-lo, a *barreira do incesto"*. No fundo, o drama de *Hamlet,* de Shakespeare, apresenta "a mesma idéia de um complexo incestuoso, porém, mais bem mascarado". Na impossibilidade de satisfazer o seu desejo, o menino sujeita-se ao seu competidor, o pai de quem tem ciúme, o qual torna-se então o seu padrão interior. E, com a interiorização de um censor interno, a crise edípica passa. Mas, nesse meio tempo, instaurou-se o *Super-Ego* — e, com ele, a moral.

Ao estágio fálico, segue-se um período de latência, "durante o qual surgem as formações reativas da moral, do pudor e da repugnância". Esse período de latência dura até a puberdade, quando entram em função as glândulas sexuais e a atração pelo outro sexo leva à união sexual. Assim, estamos no período propriamente genital. De todas essas considerações, Freud deduz "ter em primeiro lugar desligado a sexualidade de seus laços demasiado estreitos com a genitália, definindo-a como uma função somática mais vasta, que tende, antes de mais nada, para o prazer e que só secundariamente se põe a serviço da reprodução. Em segundo lugar, incluímos entre os instintos sexuais também todos os impulsos somente afetuosos e amigáveis para os quais, na linguagem corrente, usamos a palavra 'amor' ".

Essa ampliação do conceito de sexualidade (que, ademais, é uma "reconstituição" do próprio conceito), tornando-a não mais completamente dependente dos órgãos genitais, permite que se considerem também as atividades sexuais não-genitais das crianças e também dos adultos (basta pensar na homossexualidade). Atividades não-genitais e, portanto, *perversas,* não voltadas para a geração. É então que se pode entender o significado (que não é significado moral) da expressão de Freud segundo a qual a criança é "uma perversa polimorfa".

6. O desenvolvimento das técnicas terapêuticas e a teoria da "transferência"

Escreve Freud: "As teorias da resistência e da repressão para o inconsciente, do significado etiológico da vida sexual e da importância das experiências infantis são os principais elementos do edifício teórico da psicanálise". E foram exatamente esses elementos que expusemos nas páginas anteriores.

Passando agora para outros núcleos importantes da própria teoria psicanalítica, podemos ver que, no que se refere à técnica terapêutica, Freud foi levado pelas experiências, que pouco a pouco se acumulavam ao longo de suas investigações, a descartar em primeiro lugar as técnicas hipnóticas e, depois, também a superar aquela ação "insistente e tranqüilizadora" exercida sobre o doente para que vencesse a resistência.

A técnica que se revelou mais adequada para Freud foi a da *livre associação* de idéias: o analista faz com que o paciente se estenda sobre o divã, em ambiente em que não exista luz muito intensa, de modo a colocar o paciente em situação de relaxamento; então, o analista coloca-se atrás do paciente e o convida "a manifestar tudo o que chega ao seu pensamento, renunciando a guiar o pensamento intencionalmente". Essa técnica não exerce pressões sobre o doente, constituindo um caminho eficaz para se descobrir a resistência: "A descoberta da resistência é o primeiro passo para a sua superação".

Obviamente, para que a análise se desenvolva no justo sentido, o analista precisa desenvolver "uma arte da interpretação, cujo emprego frutífero, para ter êxito, requer tato e experiência". O analista não força o paciente, mas o guia, chamando-o a deixar caminho livre para as idéias que lhe vêem em mente; por vezes, sugere a palavra, procurando ver que outras idéias e sentimentos ela suscita no paciente. E tudo é registrado e escrito pelo analista, não somente aquilo que o paciente diz, mas também as suas hesitações e, sobretudo, as suas resistências.

O analista, portanto, trabalha com as associações livres do paciente. Mas um papel primário na prática analítica tem a interpretação dos sonhos, que apresentam profunda ligação com desejos reprimidos no inconsciente, desejos que são quase sempre de natureza sexual. A análise "também se aproveita do fato de que são acessíveis ao sonho os elementos esquecidos da vida infantil para, por meio de sua interpretação, vencer a amnésia relativa aos fatos da infância". Desse modo, o sonho vem preencher parte da função que antes se atribuía ao hipnotismo.

Dissemos que "quase sempre" o desejo (que o sonho "reelabora" e "substitui por outra coisa") é de origem sexual: *quase sempre,* mas

nem sempre. Diz Freud: "Nunca afirmei o que freqüentemente se me atribui, isto é, que a interpretação onírica demonstra que todos os sonhos possuem conteúdo sexual (...). É fácil observar que a fome, a sede e outras necessidades criam sonhos de satisfação, do mesmo modo que qualquer impulso sexual ou infantil reprimido". São exatamente os sonhos das crianças que o provam; e, "sob o estímulo de prementes necessidades, também os adultos podem produzir semelhantes sonhos de tipo infantil".

Além da livre associação de idéias e além dos sonhos, o analista é intérprete dos atos falhos, dos lapsos, dos esquecimentos, dos sonhos de olhos abertos, das associações imediatas, enfim, de tudo o que constitui a "psicopatologia da vida cotidiana". É através dessas brechas e desses atalhos que o analista tenta fazer o paciente retornar ao seu inconsciente, aos estrangulamentos que causaram a doença e que, por vezes, põem o doente em estado de insuportável sofrimento.

Somente descobrindo a causa da doença é que se pode desatar seus nós: somente sabendo-se o que aconteceu é que se pode livrar o doente do sofrimento. Essa é a razão por que "o que era o Id deve se tornar o Ego". É "a transformação do inconsciente em consciente" o caminho da cura, ainda que às vezes possa ocorrer que o médico "tome a defesa da doença por ele combatida": trata-se dos casos nos quais "o médico deve admitir que o desembocar de um conflito na neurose representa a solução mais inócua e socialmente mais tolerável".

Essas são as técnicas terapêuticas elaboradas e usadas por Freud. O qual não tardou a perceber que "em todo tratamento analítico, sem qualquer intervenção do médico, se estabelece intensa relação sentimental do paciente com a pessoa do analista". Freud chamou tal fenômeno de "transferência". Esse fenômeno "assume logo no paciente o lugar do seu desejo de cura e, enquanto se limita a ser afetuoso e comedido, fornece a base para a influência do médico, constituindo o verdadeiro estímulo afetivo para o trabalho analítico comum".

Entretanto, esse fenômeno também pode se manifestar com hostilidade tal a ponto de "constituir o principal instrumento da resistência", pondo assim em perigo o próprio resultado do tratamento. Como quer que seja, "sem transferência, nenhuma análise é possível". A transferência é fenômeno humano geral. O analista identifica a transferência e a isola. "A transferência é tornada consciente para o doente pelo analista, sendo resolvida quando o paciente adquire a convicção de que, em seu comportamento determinado pela transferência, ele revive relações que provêm de suas mais antigas cargas afetivas voltadas para um objeto e pertencentes ao período reprimido de sua infância". É através

desse trabalho que a transferência torna-se o melhor instrumento da cura analítica, depois de ter sido a arma mais importante da "resistência": "A sua utilização e a sua exploração, contudo, constituem a parte mais difícil e importante da técnica analítica".

7. A estrutura do mecanismo psíquico: Id, Ego e Superego

Com base em tudo o que foi dito até agora, é fácil extrair a *teoria do mecanismo psíquico* proposta por Freud. O mecanismo psíquico é composto pelo Id (Es), o Ego e o Superego. O Id (em alemão, *Es,* pronome neutro demonstrativo que equivale ao Id latino, termo que Freud tomou de Georg Groddeck) é o conjunto dos impulsos inconscientes da *libido;* é a fonte da energia biológico-sexual; é o inconsciente amoral e egoísta. O *Ego* é a "fachada" do Id; é o representante inconsciente do Id; é a ponta consciente daquele *iceberg* que é o Id. O *Superego* se forma por volta dos cinco anos de idade e diferencia (por grau e não por natureza) o homem do animal; é a sede da consciência moral e do sentimento de culpa. O Superego nasce como interiorização da autoridade familiar e se desenvolve posteriormente como interiorização de outras autoridades, bem como interiorização de ideais, valores e modos de comportamento propostos pela sociedade através da substituição da autoridade dos genitores pela autoridade de "educadores, professores e modelos ideais". O Superego "paterno" torna-se um Superego "social".

O Ego, portanto, encontra-se num intercâmbio entre o Id e o Superego, entre os impulsos do Id, agressivos e egoístas, que tendem à satisfação irrefreável e total, e as proibições do Superego, que impõe todas as restrições e limitações da moral e da "civilização". Em outros termos, o indivíduo encontra-se sob o estímulo originário de uma energia biológico-sexual. Mas essas forças instintivas são reguladas por dois princípios: o princípio da realidade.

Pelo *princípio do prazer,* a *libido* tende a encontrar satisfação imediata e total. Nesse caminho, porém, ela encontra o censor representado pelo *princípio da realidade,* que força os impulsos egoístas, agressivos e autodestrutivos a encaminharem-se por outras vias: os caminhos da produção artística, da ciência e assim por diante — *os caminhos da civilização.* Entretanto, diante das repressões do princípio da realidade, o instinto não hesita, não se dá de modo algum por vencido e procura outros desembocadouros para a sua satisfação.

Então, não conseguindo se "sublimar" em obras de arte, êxitos científicos, realizações tecnológicas, educativas ou humanitárias e,

por outro lado, se os obstáculos que encontra são maciços e impermeáveis a qualquer desvio substitutivo, o impulso do instinto se transforma em neurose.

8. A luta entre Eros e Thanatos e o "mal-estar da civilização"

Para dizer a verdade, a questão do instinto, de suas formas e dos princípios que o estruturam constituiu autêntica preocupação para Freud, que no fim de sua obra chegou a falar de *instinto de vida* ou *Eros* e de *instinto de morte* ou *Thanatos*. O instinto de vida se expressa no amor, na criatividade e na construtividade. E o de morte se expressa no ódio e na destruição. E este último instinto é poderoso, pois o homem é agressivo: "Homo homini lupus: quem tem coragem de contestar essa afirmação depois de todas as experiências da vida e da história?" — pergunta-se Freud em *O mal-estar da civilização* (1929).

Existe no homem uma "cruel agressividade" que revela nele "uma besta selvagem, para a qual é estranho o respeito pela própria espécie". A realidade, na opinião de Freud, é que "graças a essa hostilidade primária dos homens entre si, a sociedade civilizada está continuamente ameaçada de destruição (... e) chega para cada um de nós o momento de deixar de lado, como ilusões, as esperanças que na juventude deposita nos próprios semelhantes e experimentar quanto a vida tornou-se dura e pesada por sua malevolência". Por isso, a condenação de Freud não é condenação à civilização simplesmente, mas uma condenação às repressões inúteis e excessivas, fontes de angústias e sofrimento.

É precisamente para aliviar esse sofrimento que Freud, com sua genealogia da civilização, apresenta maior consciência demistificadora de ideais e valores, para que estes, ainda que necessários para dominar o instinto de morte, não se transformem em instrumento de tormentos para a vida dos indivíduos. O homem renuncia a muito de sua felicidade para tornar possível uma vida associada (a civilização) não-autodestrutiva: "O Superego é o herdeiro do complexo de Édipo e o representante das aspirações éticas do homem". O Superego obrigou Édipo a cegar-se.

Pois o trabalho de Freud volta-se, precisamente para o seguinte: não negar a civilização, mas também não permitir que o Superego cegue o novo Édipo, isto é, faça o homem enlouquecer e lhe torne a vida insuportável e desumana. Se, por um lado, existem doenças (suportáveis) com as quais o homem deve aprender a coexistir, por outro lado o homem civilizado vendeu a possibilidade da felicidade "por um pouco de segurança". O importante é que a vida civilizada, em constante desenvolvimento, seja suportável.

Escreve Freud no fim de *O mal-estar da civilização:* "O problema fundamental do destino da espécie humana parece-me este: se e até que ponto a evolução civil dos homens conseguirá dominar as perturbações da vida coletiva provocadas por seus impulsos agressivos e autodestruidores. (...) Os homens ampliaram agora de tal forma o seu poder sobre as forças naturais que, utilizando-se delas, seria fácil exterminarem-se reciprocamente, até o último homem. E eles o sabem, daí boa parte de sua presente inquietude, infelicidade e apreensão. Então, deve-se esperar que a outra das duas 'potências celestes', o Eros eterno, faça esforço por afirmar-se na luta com seu adversário também imortal. Mas quem poderá prever se ele terá êxito e qual será o resultado?"

Ainda uma última observação: Freud reconheceu "grandes coincidências" entre suas doutrinas psicanalíticas e a filosofia de Schopenhauer, "que não só reconheceu o primado da afetividade e a extraordinária importância da sexualidade, mas também o mecanismo de repressão". Entretanto, diz Freud, são coincidências e não influências. Ele confessa só ter lido Schopenhauer "em uma época já muito avançada da (sua) vida". Ademais, confessa ainda Freud, "durante muito tempo evitei ler Nietzsche, outro filósofo cujos pressentimentos e cujas intuições freqüentemente coincidem, de modo surpreendente, com os laboriosos resultados da psicanálise, já que, mais do que interessar-me pela prioridade, importava-me ficar livre de toda influência". Por fim, no que se refere ao marxismo, Freud não se mostra nada seguro de que tal doutrina tenha encontrado "o caminho para nos libertar do mal". Com efeito, com a abolição da propriedade privada, tira-se do desejo humano de agressão um de seus instrumentos, certamente um instrumento forte, mas também certamente não o mais forte".

9. A "revolta" contra Freud e a psicanálise depois de Freud

9.1. A "psicologia individual" de Alfred Adler

Em 1910, nasceu a *Sociedade Internacional de Psicanálise,* cujo primeiro presidente foi Carl Gustav Jung. Nesse meio tempo, a psicanálise encontrava novos campos de fecunda aplicação. Th. Reik e o etnólogo G. Roheim desenvolviam as teses contidas no trabalho de Freud *Totem e tabu.* Otto Rank fazia da mitologia o objeto de seus estudos. O pastor protestante O. Pfister, de Zurique, que, no dizer de Freud, "considerou a psicanálise conciliável com uma forma sublimada de religiosidade", aplicou a psicanálise à pedagogia. Os êxitos, portanto, estavam ali. Mas, juntamente com

eles, ocorreram também as primeiras cisões importantes, que romperiam decisivamente a uniformidade da perspectiva freudiana.

O artífice da primeira cisão (1911) foi Alfred Adler (1870-1937), o fundador da "psicologia individual" e autor de obras como *O temperamento nervoso* (1912), *Conhecimento do homem* (1917) e *Práxis e teoria da psicologia individual* (1920). Ex-discípulo de Freud, Adler, a partir do *mesmo material* em que se baseava a teoria freudiana e enfrentando os *mesmos problemas* de Freud, construiu um sistema teórico que nega ponto por ponto o sistema de Freud, tanto que este diria, ironicamente, que "a doutrina de Adler, portanto, não se caracteriza tanto por aquilo que afirma, e sim muito mais por aquilo que nega".

A doutrina de Freud vê toda a atividade do homem em função do seu passado, ao passo que a de Adler a vê em função do seu futuro (G. Zunini). Adler afirma que não são os princípios do prazer e da realidade a guiar os comportamentos do indivíduo, e sim muito mais a sua "vontade de potência". Em toda fase do seu desenvolvimento, escreve Adler, "o indivíduo é guiado por seu desejo de superioridade, por uma busca de semelhança divina, pela fé em seu poder psíquico particular".

A dinâmica do desenvolvimento do indivíduo vive no dissídio entre o "complexo de inferioridade" que se desencadeia diante das tarefas a realizar e diante da competição com os outros, por um lado, e a vontade de afirmar a sua própria potência, por outro lado. No esforço pela própria "afirmação viril" e para superar o "complexo de inferioridade", afirma Adler, acontecem processos de "compensação": quando alguma atividade psíquica é inferior às expectativas da tarefa a enfrentar, então, como nos processos biológicos, se dá uma "compensação" por alguma outra atividade superior em relação à essa tarefa.

É com esse instrumental conceitual que Adler interpreta diversamente o "material" freudiano e tenta resolver diversamente os problemas diante dos quais se havia cimentado a psicanálise. Assim, não é o inconsciente que fala nos sonhos: eles expressam muito mais o projeto de vida do indivíduo, projeto que também ficaria claro nos atos falhos e que, na opinião de Adler, se manifestaria como "plano de vida" já por volta dos quatro ou cinco anos de idade. Adler também vê nos impulsos sexuais a vontade de potência em ação para dominar os outros. E a neurose é o sentimento de inferioridade do indivíduo que, diante das dificuldades, volta-se para si mesmo e exige compreensão dos outros, forçando-os a voltar para si as suas atenções.

A idéia central do sistema de Adler, portanto, é a "vontade de potência". A sua referência histórica mais imediata é o pensamento de Nietzsche, mas também o de Schopenhauer. Adler aplicou suas

teorias à arte e à educação. Em Viena, surgiram clínicas para a orientação social e asilos de infância inspirados nas idéias de Adler. Karl Popper trabalhou em uma dessas instituições. Um dia, em 1919, relatou a Adler um caso que não lhe parecia particularmente adleriano. Adler, porém, narra Popper, "sem qualquer dificuldade, o analisou nos termos de sua teoria dos sentimentos de inferioridade, sem sequer ter visto a criança. Um tanto desconcertado, perguntei-lhe como podia estar tão seguro. 'Por causa de minha experiência de mil casos', respondeu ele. Ao que eu não pude evitar acrescentar: 'Experiência que agora se tornou de mil e um casos!' ", encerra Popper, que citamos apenas para recordar que aí tem sua origem o critério de falsificabilidade popperiano.

9.2. A "psicologia analítica" de Carl Gustav Jung

Conhecido por seus estudos de psiquiatria, o suíço C. G. Jung (1875-1961) aproximou-se de Freud, mas, em 1913, dois anos depois da "secessão" de Adler, também Jung se afastou de Freud, propondo um influente sistema de idéias psicológicas que ele chamou de "psicologia dos complexos" ou "psicologia analítica". Foi Jung quem introduziu o termo "complexo", usando-o nos seus *Estudos de associação diagnóstica* (1906). Por "complexo", Jung entende "grupos de conteúdos psíquicos que, desvinculando-se da consciência, passam para o inconsciente, onde continuam existência relativamente autônoma, influindo sobre a conduta" (G. Zunini). E, embora possa ser negativa, essa influência também pode assumir valência positiva, quando se torna a razão para novas possibilidades de criação e de sucesso.

Jung usou a noção de complexo na diagnose das associações. Ele propunha diversas palavras, uma após a outra, a um sujeito que deveria responder imediatamente, com a primeira palavra que lhe viesse à mente. Jung, pois, evidenciou que o *tempo de reação,* isto é, o tempo que transcorre entre a apresentação da palavra e a resposta do sujeito, muda de palavra para palavra e que também é diferente a atitude do indivíduo diante de diferentes palavras. Por vezes, a reação é muito hesitante ou então apressada: estamos diante de reações que são indício de complexos, dos quais o sujeito não tem consciência.

Por esse caminho, mas também mediante o conteúdo das reações verbais e dos sonhos, Jung penetra no inconsciente. E investigações posteriores levaram-no àquela que representa talvez a sua descoberta fundamental, o "inconsciente coletivo". Para Jung, a estrutura da psique compreende a "consciência" e um "inconsciente pessoal", onde se conserva e agita o que a consciência quer reprimir, remover e cancelar. Mas, além da consciência e do inconsciente

pessoal, Jung identifica uma zona da psique que ele chama de "inconsciente coletivo".

Enquanto o inconsciente pessoal consiste fundamentalmente de *complexos*, o inconsciente coletivo é feito de *arquétipos*: "Os instintos (tendências inatas, não adquiridas) formam analogias muito próximas aos arquétipos. Tão próximas que há razões para supor que os arquétipos sejam as imagens inconscientes dos próprios instintos — em outras palavras, são *esquemas de comportamento instintivo*. Assim, não é mais arriscado admitir a hipótese do inconsciente coletivo do que admitir que existam instintos".

O inconsciente coletivo é hereditário, "idêntico em todos os homens e constitui um substrato psíquico comum, de natureza suprapessoal, que está presente em cada um de nós". Os arquétipos são esquemas de reações instintivas, de reações psíquicas obrigatórias, que se encontram nos sonhos, mas também nas mitologias e nas tradições religiosas, relacionando-se com características da natureza humana, como o nascimento, a morte, as imagens paterna e materna e as relações entre os dois sexos.

Outra temática relevante no pensamento de Jung é a sua teoria dos "tipos psicológicos". É com base na análise da controvérsia entre Freud e Adler que Jung consegue delinear a tipologia do "introvertido" e do "extrovertido". Freud seria extrovertido, Adler introvertido. Para o extrovertido, os acontecimentos externos a si mesmo são da máxima importância ao nível consciente. Em "compensação", ao nível inconsciente, a atividade psíquica do extrovertido concentra-se no seu próprio eu. Ao contrário, para o introvertido, o que conta é a resposta subjetiva do indivíduo aos acontecimentos e circunstâncias externas, ao passo que, ao nível inconsciente, o introvertido é impelido, com sentido de medo, para o mundo externo.

Embora não exista "tipo puro" Jung reconhece a extrema utilidade descritiva da distinção entre "introvertido" e "extrovertido": "todo indivíduo possui ambos os mecanismos — a introversão e a extroversão — e somente a predominância relativa de um ou de outro é que determina o tipo". *Tipos psicológicos* é de 1921. E é a partir desse período que Jung dedica a sua maior atenção ao estudo da magia, das diversas religiões e das culturas orientais (*Psicologia e religião,* 1940; *Psicologia e alquimia,* 1944; *O eu e o inconsciente,* 1945).

Analisando o seu trabalho no contexto de nossa civilização, Jung disse: "Não sou levado por excessivo otimismo nem sou amante dos ideais elevados, mas me interesso simplesmente pelo destino do ser humano como indivíduo — aquela unidade infinitesimal da qual depende o mundo e na qual, se estamos lendo corretamente o significado da mensagem cristã, também Deus busca o seu fim". Ficou célebre, tornando-se fonte de longas contro-

vérsias, a resposta que, em 1959, Jung deu a um entrevistador da BBC que lhe perguntou: "Acredita em Deus?" A essa pergunta, Jung replicou: "Não tenho necessidade de crer em Deus. Eu o conheço".

Diante do sistema de Jung, Freud afirmou: "Aquilo de que os suíços tinham tanto orgulho nada mais era do que a modificação teórica da psicanálise, obtida rejeitando o fator da sexualidade. Confesso que, desde o início, entendi esse 'progresso' como adequação excessiva às exigências da atualidade". Por seu turno, resumindo as várias forças e tendências psíquicas sob o conceito de energia, Jung não quis em absoluto negar a importância da sexualidade na vida psíquica, "embora Freud sustente obstinadamente que eu a negue". Diz ele: "O que eu procuro é estabelecer limites para a desenfreada terminologia sobre o sexo, que vicia todas as discussões sobre a psique humana, e situar então a sexualidade em seu lugar mais adequado. O senso comum voltará sempre ao fato de que a sexualidade é apenas um dos instintos biológicos e somente uma das funções psicofisiológicas, embora, sem dúvida, muito importante e de grande alcance".

9.3. Wilhelm Reich e a síntese entre marxismo e freudismo

Uma síntese entre marxismo e freudismo foi tentada por Wilhelm Reich (1897-1957). Laureando-se em Medicina, Reich ingressou na Sociedade de Psicanálise. Entretanto, as relações com Freud logo se desgastaram, talvez também pelo forte interesse que Reich mostrava pelo marxismo, tanto que se inscreveu no Partido comunista alemão. Em 1931, juntamente com outros amigos, Reich fundou o grupo *Sexpol,* destinado à consultoria médica em favor do movimento operário, consultoria relativa a questões sexuais e de higiene mental. De personalidade hipercrítica, sairia depois tanto do Partido comunista como da Sociedade de Psicanálise. Depois do advento de Hitler ao poder, refugiou-se nos Estados Unidos, onde o aguardava triste destino: foi preso em virtude de suas teorias e morreu na prisão, em 1957. Seus livros foram queimados.

Aquilo que, substancialmente, diferencia Reich de Freud é uma concepção diferente da natureza humana. Freud insistira no instinto Thánatos, isto é, o instinto de morte, os impulsos agressivos negativos, as forças psíquicas destrutivas e perversas. Para Reich essas idéias são teorias simplesmente metafísicas. Em sua opinião, a agressividade destrutiva não é parte integrante da "natureza humana", porém, muito mais o efeito flagrante da repressão social que inibe os instintos sexuais.

Em nossa sociedade, os instintos sexuais não conseguem se expressar naturalmente. Daí as perversões, a pornografia, a

agressividade contra si mesmo e contra os outros. Na opinião de Reich, a repressão dos instintos sexuais, como aliás de todo tipo de repressão, seria de natureza política. Conseqüentemente, o homem liberto das cadeias que o oprimem só poderá ser o homem de "outra" sociedade. Então, o que urge é um trabalho de conscientização das massas para que derrubem a atual sociedade. É precisamente aí que encontra seu motivo o acoplamento entre marxismo e freudismo realizado por Reich.

9.4. A psicanálise da infância em Anna Freud e Melanie Klein

Freud só tratou psicanaliticamente apenas de uma criança. Era sua filha Anna Freud quem se ocupava das crianças acima de três anos. Anna Freud reconhece que os fatores inconscientes e os impulsos instintivos, particularmente os sexuais, desenvolvem grande papel na vida da criança. Mas afirma que os fatores ambientais, como a relação da criança com os pais, não são indiferentes. O livro mais conhecido de Anna Freud é *O Ego e os mecanismos de defesa* (1937), que sustenta que o Ego se defende dos impulsos reprimidos no inconsciente através de cinco caminhos: a fuga na fantasia, sua negação nas palavras e nos fatos, a restrição do Ego, a identificação com o agressor e determinadas formas de altruísmo.

Anna Freud estudou crianças acima de três anos de idade. Já Melanie Klein, cujas concepções exerceram notável influência sobre os psicanalistas ingleses, estudou crianças abaixo dos três anos. Investigando sua atividade fantástica, bem como o modo como ela se expressa nas brincadeiras e na mímica, Klein estabeleceu que a crise edípica entra em ação muito antes do que pensava Freud.

E ainda: o primeiro objeto no mundo da criança é o seio materno. A necessidade de mamar é acompanhada pelo medo de não poder ser satisfeita. Nesse primeiro período, a criança é aterrorizada pelo temor de ser danificada (Klein chama esse sentimento de "posição persecutória"). Depois, por volta do terceiro mês, a criança teme poder destruir a pessoa que ama e da qual necessita (esse sentimento Klein o chama de "posição depressiva"). Em seguida, constatando que sua agressividade não é tão destrutiva e poderosa assim, a criança consegue superar a posição depressiva, tornando-se confiante e demonstrando mais segurança. Essa superação, porém, não ocorre uma vez por todas: as posições persecutória e depressiva podem voltar a explodir também na vida adulta.

9.5. A terapia não-diretiva de Karl Rogers

A contribuição de Karl Rogers para a psicoterapia é constituída por aquele conjunto de princípios gerais que, implicados em sua

experiência terapêutica, são conhecidos como *"terapia centrada no cliente" (Client Centered Therapy).* Trata-se de sistema aberto de teorias e hipóteses que enquanto tais são enunciadas em caráter provisório e submetidas incessantemente à prova na atividade clínica: "Sempre tive a convicção de propor minhas idéias em caráter provisório e como algo que pode ser aceito ou rejeitado".

Na teoria de Rogers, faz-se constante referência a uma *força de base* e a terapia é centrada na pessoa porque nela "existe uma força que tem direção fundamental positiva". Essa força, definida também como *tendência atualizante,* é a fonte originária de energia vital que impulsiona a pessoa em direção de seu desenvolvimento e de sua auto-realização. E, na relação terapêutica, dever-se-ia precisamente criar as condições para que essa força emerja e opere.

Outro dado referido ao processo terapêutico é a *experiência atual (experiencing),* relacionada com o processo total de nossa vida subjetiva, àquele filão constituído pelo fluir contínuo de sentimentos implícitos, em estágio pré-conceitual. É a ele que recorremos para fornecer dados à nossa experiência atual e permitir-lhe significados explícitos e conceituações. Ela se refere "ao dado sentido imediatamente e que é implicitamente significativo (...) para o sentimento que o sujeito experimenta ao ter uma experiência. É uma corrente contínua de sentimentos com alguns poucos explícitos. É algo dado no campo fenomênico de cada pessoa". "Quando me pergunto 'que tipo de experiência atual é esta?', há sempre uma resposta implícita, ainda que não tenha sido conceitualizada uma resposta explícita".

A experiência atual, pois, como dissemos, implica significados explícitos e possíveis conceituações. Quando Rogers considera a experiência clínica pessoal e a de seus colegas, bem como os dados fornecidos pela pesquisa, observa notável diferença no modo de experimentar do sujeito, segundo o estágio em que se encontra no processo de modificação e crescimento. Em um extremo do processo, existe a fixidez e a rigidez de quem é incapaz de viver a experiência imediatamente, no sentido de que é grande a distância do que se experimenta e de que os significados são formulados de modo estereotipado e impessoal. Os estágios intermediários são caracterizados pela intelectualização excessiva, pela referência ao que se experimenta naquele momento como se pertencesse ao passado, pelo temor de experimentar com sentimentos imediatos e, pouco a pouco, pela aceitação plena do que se experimenta, inclusive de sentimentos anteriormente negados.

"No estágio mais avançado do continuum, a característica mais relevante do processo de terapia é viver imediatamente o que se experimenta. Nesses momentos, o que se sente coincide com o

que se pensa, o 'si' é a consciência reflexa do que se experimenta e a vontade é a conseqüência natural do significado desse fluir de referências interiores. Nesse estágio, o sujeito é um processo fluido de experiências aceitas e integradas".

Desse modo, vai se modificando também o *conceito de si.* Tendemos a criar um conceito de nós mesmos aceitável para nós e para os outros, com base em valores provenientes do exterior e não originados de nossa experiência. Esses valores são mantidos de modo rígido e nos induzem a negar como nossas as experiências que não sejam compatíveis com eles. Esse conceito de si é rígido, distorcido e incompleto, porque dele excluímos experiências importantes e nos sentimos inseguros, em estado de vulnerabilidade e de *incongruência.*

"A incongruência é elemento fundamental da teoria que elaboramos. Refere-se à discrepância entre a experiência real do organismo e a imagem de si que o indivíduo tem quando se representa aquela experiência. Um estudante, por exemplo, pode experimentar globalmente (...) medo da universidade e dos exames que se realizam no terceiro andar de certo prédio, enquanto eles podem evidenciar uma sua inadequação fundamental. Já que o medo dessa inadequação está decididamente em contraste com o conceito que ele tem de si, essa experiência é representada em sua consciência de modo distorcido, como medo irracional de subir as escadas desse ou de qualquer outro prédio ou, logo, como medo irracional de atravessar as ruas". A modificação do conceito de si, portanto, é outro dado importante no continuum do processo terapêutico.

Mas como se põe o terapeuta nesse processo? Partindo da base do princípio inicial da *não-diretividade,* ele se põe em estado de autenticidade e *congruência,* "é profundamente ele mesmo e a sua experiência real é fielmente representada na sua consciência" *(autenticidade e congruência).* "Não vale agir de modo calmo e agradável quando, de fato, nos sentimos críticos e cheios de raiva. Não vale agir como se conhecêssemos as respostas a dar, quando não as conhecemos". "Gostaria de acrescentar que, embora sinta ter aprendido a fundo a verdade dessas proposições, não a utilizei de modo adequado".

O terapeuta sente que aceita sem condições todo aspecto da experiência do cliente e vive uma consideração positiva para com ele. Não expressa avaliações ou juízos *(aceitação incondicional).* Entra em relação empática com o paciente; considerada a experiência do cliente colocando-se no interior do seu mundo e do seu modo de experienciá-lo *(empatia).* "Sentir o mundo pessoal do cliente 'como se' fosse nosso, sem, porém, nunca perder essa qualidade do 'como se', isso é empatia; sentir a raiva, o medo, e a perturbação do cliente como se fossem nossos, mas sem acrescentar-lhes a nossa

raiva, o nosso medo e a nossa perturbação, essa é a condição que tentamos descrever". E a última condição, que resume todas, é a de que o cliente perceba a aceitação e a empatia do terapeuta. Para Rogers, não valem critérios externos de descrição do processo, mas critérios internos ao próprio cliente, com base no que pouco a pouco ele vai experimentando.

9.6. Rogers: a "comunicação autêntica", o indivíduo e o grupo

A partir de 1964, Rogers deixou o ensino universitário para se dedicar à experimentação com grupos. Essa experimentação se estendeu a inúmeros países europeus. Para Rogers, o grupo pode se tornar a situação eletiva para que se consiga ser realmente si mesmo, fora de papéis pré-constituídos.

Mas o que "faz" o grupo? É evidente que não basta a existência de várias pessoas juntas em um lugar ou sob denominação comum (por exemplo, turma escolar) para que exista um grupo. Nos primeiros dias de aula, a turma I-B é um grupo, mas somente em sentido formal. Para que ela se torne grupo real, devem se dar algumas condições: dentre elas, a essencial é a *comunicação autêntica.* Tanto para um grupo que vive uma experiência comum (a turma escolar) como para um grupo de cientistas que trabalham em um projeto comum, a comunicação autêntica é o fundamento da sua existência como grupo.

Mas como se realiza tal comunicação? A comunicação envolve toda a personalidade e se dá com toda a nossa atitude, não apenas verbalmente (por vezes, as palavras são escudos). E o que comunicamos entre nós? Aquilo que queremos parecer ou aquilo que somos realmente? Em nossa história psicológica, uma das coisas que aprendemos logo, sem nos darmos conta, é como agradar aos outros para sermos amados. A consideração e o amor dos outros nos fundamentam em nossa identidade: são a condição primária do nosso ser como pessoas.

Sendo assim, ser corajoso, bom, inteligente, forte, rico etc. (conforme os valores cultivados por nosso sistema sociocultural) significa *ser, existir.* Ocorre muito freqüentemente não mais nos sentirmos fortes, nem corajosos, nem inteligentes etc. (basta pensar na criança que se encontra diante de modelos muito maiores do que ela). Então, a única escapatória (em sistema de comunicação rígido, em que as exigências são vividas como excessivas) é procurar se adequar de algum modo, assumindo atitudes "como se" fôssemos corajosos, inteligentes, fortes etc.

Essa é a raiz do "querer parecer" (a si mesmo e aos outros), que nasce da falta fundamental de confiança em si e na possibilidade de

ser considerado e amado quando se é visto como o que se é. Desencadeia-se desse modo todo um mecanismo de atitudes e comportamentos, que se tornarão traços constantes de nossa personalidade, mas que *não são autênticos*. Nesse caso, a comunicação é distorcida, porque estamos impossibilitados de comunicar realmente a nós mesmos.

Na vida de cada dia, há muitos exemplos de comunicações entre "fantasmas" ou "máscaras". O mal-estar, por vezes o drama da incomunicabilidade e da alienação, está nesse não-encontro entre indivíduos que não conseguem ser o que são: por um lado, não podemos nos reconhecer no indivíduo fictício (mas tão habitual que se manifesta automaticamente) que comumente usamos nas relações com os outros; por outro lado, não conseguimos encontrar a nossa verdadeira individualidade, porque não a deixamos emergir e agir, perdendo-a então de vista. Em suma, sabemos que não somos aquele indivíduo que se move, fala e age com os outros; mas não conseguimos entender quem somos realmente.

Em grupo formal, coexistem indivíduos com personalidades estruturadas em bases mais ou menos autênticas e, portanto, com diversas capacidades de comunicação autêntica. Na formação de verdadeiro grupo, a dificuldade consiste em facilitar o máximo possível tal tipo de comunicação. Mas de que modo? Operando no sentido inverso o mecanismo que construiu a máscara defensiva.

É preciso poder criar e usufruir de atmosfera de liberdade e de aceitação espontânea do outro, sem pôr condições. Por liberdade, entende-se ser livre do ter que parecer a qualquer custo inteligente, esperto, espirituoso etc., para *poder contar*, para ter valor. Liberdade do medo de ser e se mostrar como aquilo que se é e liberdade de viver a experiência de que *mesmo assim* somos aceitos e estimados. A aceitação espontânea e calorosa dos outros ajuda-nos a nos aceitarmos e a sermos o que somos. E, portanto, a crescermos com base em nossa personalidade real. "Cheguei ao ponto de sentir que, quanto mais o indivíduo é compreendido e aceito profundamente, mais ele tende a deixar cair as falsas fachadas com que enfrentou a vida e mais se move em direção positiva, de melhoramento".

Esse é o primeiro passo para nos sentirmos livres e plenos, verdadeiramente dentro de nossos próprios sentimentos, emoções e reações, para viver as situações como pessoas vivas, comunicando coisas verdadeiras com toda a nossa pessoa. Então, seja o que for que se diga ou se faça, se está verdadeiramente comunicando. Com base nisso, um grupo consegue achar o fio condutor de sua própria estruturação. E isso constitui verdadeiramente um ponto de chegada.

Quanto ao poder dentro do grupo, quando se estabelecem as condições descritas, ele não é mais expressão de liderança no sentido autoritário ou autorizado. Trata-se de poder que, paradoxalmente, se distribui no momento em que se cede: é o poder de favorecer no outro o sentido de sua força de base, de sua energia vital e de suas reais capacidades, fazendo-o sentir que tem poder e que pode assumi-lo para o seu crescimento interior e intelectual.

Capítulo XXXIV

O ESTRUTURALISMO

1. Uso científico e uso filosófico do termo "estrutura"

O termo "estrutura" circula hoje tranqüilamente dentro do intercâmbio lingüístico das ciências naturais, das ciências matemáticas e das ciências histórico-sociais. Assim, por exemplo, falamos de estruturas lógicas e de estruturas lingüísticas; temos em física a estrutura nuclear do átomo e, em astrofísica, discorremos sobre a estrutura do universo; em matemática, fala-se de estruturas de pertença (nos conjuntos), de estruturas algébricas (grupos, relações, corpos, isto é, leis de composição), de estruturas espaciais ou topológicas. Temos ainda a estrutura do corpo humano em anatomia e as estruturas sociais e econômicas evidenciadas por sociólogos e economistas. Estudamos as estruturas moleculares e as estruturas químicas e assim por diante.

Em linha geral e com cautela, podemos dizer, nas pegadas de Piaget, que uma estrutura é *um sistema de transformações que se auto-regulam.* Em essência, uma estrutura é um conjunto de leis que definem (e instituem) um âmbito de objetos ou de entes (matemáticos, psicológicos, jurídicos, físicos, econômicos, químicos, biológicos, sociais etc.), estabelecendo relações entre eles e especificando os seus comportamentos e/ou as suas maneiras típicas de se desenvolverem. É isso, em suma, o que se pode dizer sobre o uso do conceito de estrutura dentro das ciências.

Mas também existe um *uso filosófico* ou um conjunto de usos filosóficos do conceito de estrutura. Trata-se precisamente dos usos elaborados por pensadores como Lévi-Strauss, Althusser, Foucault e Lacan, que, voltando-se contra o existencialismo, o subjetivismo

idealista, o humanismo personalista, o historicismo e o empirismo grosseiramente factualista (com todo o terror que ele tem pela "teoria"), deram origem a um movimento de pensamento, ou melhor, a uma *atitude*, precisamente a atitude estruturalista, apresentando soluções bem diferentes (das propostas pelas filosofias citadas) para urgentes *problemas filosóficos* relativos ao sujeito humano ou "eu" (com a sua pretensa liberdade, a sua pretensa responsabilidade e o seu pretenso poder de fazer a história) e ao desenvolvimento da história humana (e o seu pretenso *sentido*).

Em poucas palavras, os estruturalistas pretenderam inverter a direção em que andava o saber *sobre* o homem, decidindo destronar o sujeito (o eu, a consciência ou o espírito) e suas celebradas capacidades de liberdade, autodeterminação, autotranscendência e criatividade em favor de "estruturas" profundas e inconscientes, onipresentes e onideterminantes, isto é, de estruturas onívoras em relação ao "eu". E isso a fim de tornar *científicas* as "ciências humanas".

Escreve Lévi-Strauss em *Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas* (1964): "Não existem as ciências exatas e naturais, por um lado, e as ciências sociais e humanas, por outro. Há dois modos de abordagem, dos quais apenas um tem caráter científico: o das ciências exatas e naturais que estudam o mundo, no qual as ciências humanas procuram se inspirar quando estudam o homem enquanto parte do mundo. A outra abordagem, das ciências sociais, vale-se naturalmente de técnicas tomadas às ciências exatas e naturais, mas as relações que ligam desse modo umas às outras são extrínsecas e não intrínsecas. Em relação às ciências exatas e naturais, as ciências sociais estão na condição de clientes, ao passo que as ciências humanas aspiram a se tornar alunas".

Mas quando essas alunas que são as ciências humanas crescem, descobre-se então que elas "só podem se tornar ciências deixando de ser humanas". E aqui encontramos o ponto de intersecção em que se torna possível identificar melhor a *atitude* estruturalista. Com efeito, o estruturalismo não se qualifica como um conjunto compacto de doutrinas (não existe uma "doutrina" estruturalista): ele se caracteriza muito mais por uma polêmica comum mantida pelos estruturalistas contra o subjetivismo, o humanismo, o historicismo e o empirismo. Podemos dizer assim: o *estruturalismo filosófico* é um leque de propostas díspares que encontram contudo sua unidade em um protesto comum contra a exaltação do eu e a glorificação do finalismo de uma história humana feita ou, de qualquer forma, guiada ou co-criada pelo homem e por seu esforço.

Desenvolvendo-se na França a partir da década de 50, o protesto estruturalista teve como seu alvo mais *imediato* o

existencialismo, cujo humanismo (com o papel primário que ele atribui ao *eu* "condenado a ser livre" e criador de história) é logo acusado, entre outras coisas, de não ser nada científico, antes, pelo contrário, de ser completamente refratário a toda uma série de resultados científicos que proclamam inequivocamente a falsidade de imagem do homem construída pelo humanismo existencialista, transmitida e defendida por todo espiritualismo e por qualquer idealismo.

De Saussure em diante, a lingüística estrutural mostrou os complexos mecanismos (fonológicos, sintáticos etc.) da estrutura que é a linguagem, dentro de cujas possibilidades se move o nosso pensamento; a etnolingüística (Sapir e Whorf) mostrou como e em que medida a nossa visão do mundo depende da linguagem que falamos; o marxismo evidenciou o peso da estrutura econômica na construção do indivíduo, de suas relações e de suas idéias; a psicanálise mergulhou nosso olhar na estrutura inconsciente que sustenta os fios dos comportamentos conscientes do nosso eu; a antropologia e as ciências etnográficas põem a nu sistemas compactos de regras, valores, idéias e mitos que nos plasmam desde o nascimento e nos acompanham até o túmulo. E uma historiografia renovada, sobretudo sob os estímulos de Bachelard (é central a sua idéia de "ruptura epistemológica"), nos põe diante de uma história do saber como *desenvolvimento descontínuo* de estruturas que *informam* o pensamento, a prática e as instituições de diversas épocas e, com isso, de segmentos culturais diferentes da história do homem.

Diante de tudo isso, diante da lúcida consciência da tenaz representada pela onipresença e onipotência de estruturas psicológicas, econômicas, "epistêmicas" ou "psicológicas" e sociais, continuar falando de "sujeito" ou "eu" ou "consciência" ou "espírito" livre, responsável, criativo e construtor da história, quando não é ignorância, é brincadeira (da qual devemos "sorrir") ou é engano, derivado de antiengano (que é preciso desvelar).

Desse modo, o estruturalismo se configura como a filosofia que pretende erigir-se com base em nova consciência científica (lingüística, econômica, psicanalística etc.) e que, por seu turno, traz a consciência da redução da liberdade em um mundo sempre mais "administrado" e "organizado": ele é a consciência dos *condicionamentos* que o homem descobre e — digamos — dos *obstáculos* que talvez ele próprio tenha criado e cria no caminho de sua livre e criadora iniciativa.

Para sintetizar, podemos dizer que, para o estruturalismo filosófico, a categoria ou idéia de fundo não é o *ser,* mas a *relação;* não é o *sujeito,* mas a *estrutura.* A exemplo das peças do jogo de xadrez, das cartas do jogo de cartas ou então dos entes lingüísticos,

matemáticos ou geométricos, os homens não têm significado e "não existem" fora das relações que os instituem, os constituem e especificam o seu comportamento. Os homens, os sujeitos, são *formas* e não *substâncias*.

O humanismo (e "o existencialismo é um humanismo", como dizia Sartre) exalta o homem, mas não o explica. Já o estruturalismo, ao contrário, pretende explicá-lo. Mas, explicando-o, o estruturalismo proclama que o homem está morto. Nietzsche afirmou que Deus está morto; hoje, os estruturalistas afirmam que o homem é que está morto. E teria sido morto pelas *ciências* humanas. A ciência do homem não é possível sem anular a consciência do homem. Como escreveu Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem,* "o fim último das ciências humanas não consiste em constituir o homem, mas em dissolvê-lo".

2. Claude Lévi-Strauss e o estruturalismo em antropologia

2.1. As estruturas elementares do parentesco

Nascido em Bruxelas em 1908, mas vivendo depois em Paris, Claude Lévi-Strauss, depois de ter deixado a Faculdade de Direito, laureou-se em filosofia em 1931. Desiludido da orientação idealista da filosofia, Lévi-Strauss decide dedicar-se à antropologia, seguindo então os seminários de marcel Mauss no Museu Etnográfico de Paris. É com Mauss que Lévi-Strauss aprende a considerar o mundo "primitivo" como algo que não tem nada de irracional. Em 1935, indo ensinar em São Paulo, no Brasil, realiza suas primeiras investigações sobre os "selvagens" da Amazônia e do Mato Grosso.

Aproximando-se do funcionalismo de Radcliffe-Brown e de Malinowski, que se ocupavam da *função* desenvolvida pelos fatos humanos (ritos, mitos, instituições etc.) no interior de uma cultura, Lévi-Strauss pouco a pouco afastar-se-ia dele em virtude do fato de considerar as pesquisas — apesar de tudo, apreciáveis — dos funcionalistas como muito setoriais e circunscritas aos fins conscientes e identificáveis junto a um grupo social, ao invés de orientá-las para o estudo de estruturas inconscientes e gerais encontráveis em qualquer sociedade, coisa que Lévi-Strauss passava a conceber como fundamental.

Decisivo, nessa direção de pensamento, foi o encontro de Lévi-Strauss com o estruturalismo lingüístico da Jakobson e Trubetzkoy. Podemos ler em *Antropologia estrutural* (1958): "O nascimento da fonologia (...) não somente renovou as perspectivas lingüísticas (...); em relação às ciências sociais, a fonologia tem a mesma função

renovadora que a física nuclear, por exemplo, teve para o conjunto das ciências exatas". E a fonologia teria essa função renovadora porque, "em primeiro lugar, passa do estudo dos fenômenos lingüísticos *conscientes* ao estudo de sua infraestrutura *inconsciente,* recusa-se a considerar os *termos* como entidades independentes, tomando como base da análise as *relações* entre os termos, e introduz a noção de *sistema*".

Desse modo, a lingüística se mostra como ciência em condição de oferecer *estudo rigoroso de um fenômeno humano:* com ela, "pela primeira vez, uma ciência social consegue formular relações necessárias". O sucesso da lingüística estrutural não pode, portanto, lembra Lévi-Strauss, deixar de interessar às disciplinas limítrofes, as quais devem ver se a aplicação dos métodos que levaram ao sucesso da lingüística também não as levará ao sucesso.

E Lévi-Strauss verificou essa hipótese em *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Abrindo novas perspectivas, ele abandonou o estudo monográfico e setorial das relações de parentesco nesta ou naquela cultura, estudo que, por mais longe que fosse, não permitia obter leis de validade universal, capazes de dominar a maior variedade dos modos e das relações de parentesco. Utilizando o modelo da lingüística (usando estatísticas, conceitos e técnicas lógico-matemáticas). Lévi-Strauss conseguiu evidenciar relações e estruturas constantes subjacentes à variedade e à complexidade diversa dos sistemas de parentesco.

"No estudo das relações de parentesco (...), o sociólogo se encontra em situação formalmente semelhante à do lingüista fonólogo: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significado; eles também só adquirem tal significado na condição de integrarem-se em sistemas; os 'sistemas de parentesco', assim como os 'sistemas fonológicos', são elaborados pelo intelecto no estágio do pensamento inconsciente; por fim, a ocorrência, em regiões do mundo distantes entre si e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de matrimônio, comportamentos igualmente prescritos entre certos tipos de parentes etc., leva a crer que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis decorrem da existência de leis gerais, mas ocultas".

Existe, portanto, uma *razão oculta* que guia e estrutura o caos (que o é só *aparentemente*) dos fenômenos humanos. Com efeito, partindo da idéia de que "as regras do matrimônio e os sistemas de parentesco devem ser considerados como uma espécie de linguagem, isto é, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, certo tipo de comunicação" e supondo que "a mensagem seja aqui constituída pelas *mulheres do grupo* que *circulam* entre os clãs, as estirpes ou as famílias", Lévi-Strauss conseguiu estabelecer que as regras de matrimônio

observáveis nas sociedades humanas "representam modos de assegurar a circulação das mulheres no seio do grupo social, isto é, substituir um sistema de relações consangüíneas, de origem biológica, por um sistema sociológico de aquisição de parentesco".

Em outros termos, o que Lévi-Strauss demonstra é que "a finalidade profunda das estruturas segundo as quais os 'primitivos' constroem as suas relações de parentesco consiste em impedir que cada clã familiar isoladamente se feche em si mesmo. Consiste em obrigar todos os clãs a instituirem relações matrimoniais tais que cada família seja induzida a intercambiar suas mulheres com outras famílias — e segundo estruturas tais que se possa manter sempre viva e aberta a obrigação de realizar essa troca" (S. Moravia).

É evidente que em uma enconomia pobre como a dos primitivos, essa regra, que amplia progressivamente os laços de parentesco, amplia também as relações de solidariedade e colaboração, salvando cada grupo do isolamento que acabaria por levá-lo a um estado de beligerância com todo outro grupo, em virtude da escassez de meios de subsistência.

2.2. Um "kantismo sem sujeito transcendental"

Essa interpretação das estruturas elementares do parentesco, se de um lado consegue pôr ordem em uma ilimitada série de fenômenos à primeira vista desconexos ou, de qualquer modo, nunca vistos de perspectiva de um *princípio único,* de outra parte explica a *proibição universal do incesto*. Essa proibição não deve ser explicada com argumentações de tipo biológico ou com razões morais. Ela é muito mais conseqüência da estrutura inconsciente e universal que impõe a instauração das relações abertas de parentesco. Escreve Lévi-Strauss: "A proibição do incesto não é tanto uma regra que proíbe casar com a mãe, a irmã ou a filha, e sim, muito mais uma regra que obriga a dar a outros a mãe, a irmã e a filha. É a regra do dom por excelência." Desse modo, o homem passa de uma dimensão natural para uma dimensão cultural. E, "se a proibição do incesto e a exogamia têm função essencialmente positiva, se a sua razão de ser é a de estabelecer entre os homens um laço sem o qual eles não poderiam erguer-se acima da organização biológica, para alcançar a organização social, então é preciso reconhecer que lingüistas e sociólogos não apenas empregam os mesmos métodos, mas se dedicam ao estudo do mesmo objeto. Com efeito, desse ponto de vista, exogamia e linguagem têm a mesma função fundamental: a comunicação com os outros e a integração do grupo". E essa comunicação com os outros se especifica no sentido de que a proibição da união com mulheres mais próximas "entrega" estas últimas a homens sempre mais distantes — e, desse modo, *o*

grupo se amplia sempre mais. Na realidade, toda união matrimonial torna outras impossíveis para a geração posterior.

E, nesse ponto, não devemos rejeitar uma questão relevante para a pesquisa filosófica: trata-se do fato de que Lévi-Strauss considera as formas estruturais do parentesco por ele evidenciadas não tanto e não só como instrumentos heurísticos ou modelos corroborados pela experiência, porém, muito mais como formas dotadas de verdadeira *consistência ontológica.* Elas seriam produtos variados de uma dotação psíquica *comum* e *inata* da humanidade. Conseqüentemente, os fenômenos antropológicos são vistos como material exemplificatório que não pode deixar de atestar as formas invariáveis do "espírito humano".

Como disse Paul Ricoeur, o estruturalismo de Lévi-Strauss se configura desse modo como um *kantismo sem sujeito transcendental:* há um inconsciente (de tipo kantiano e não freudiano) formado de categorias, que constituiria a matriz de todas as outras estruturas. Com base nisso, pode-se compreender também a polêmica anti-historicista de Lévi-Strauss: a história não tem nenhum sentido, nela não existe um fim, nem se desenvolve de modo contínuo e progressivo; o que opera nela são estruturas inconscientes e não homens, com seus fins declarados e seus objetivos claros, os quais são apenas aparências. Tampouco existe uma lei de progresso a guiar a história humana em sua globalidade: cada "zona de história" tem "seqüência própria" e com a "codificação diferencial do antes e do depois".

Não pode haver na história transformação real, progresso verdadeiramente arrebatador e inovador. Ao contrário, diz Lévi-Strauss, existem *sociedades frias,* que não pensam em se desenvolver nem pretendem transformar suas próprias condições de vida. A essas sociedades frias, que ele identifica em algumas populações primitivas, Lévi-Strauss contrapõe as *sociedades quentes,* ou seja, as sociedades civilizadas e evoluídas. E, em *Tristes trópicos* (1955) e também em *Antropologia estrutural*, ele diria que a vida dos primitivos é melhor, mais autêntica e mais harmonizada com a natureza do que a dos povos civilizados.

A ação humana é toda uma ação regulada pelas poucas normas "formais" que o estruturalismo faz emergir. A história humana é como um jogo de xadrez, com peças que se deslocam segundo as indicações das regras. As mais diversas configurações das peças no tabuleiro podem parecer arbitrárias e sempre "novas" para o observador externo que ignore as regras. Mas não é assim para quem conhece as regras. E o estruturalista pretende captar as regras que, "encastoadas no espírito da humanidade", estruturam não apenas as configurações da vida social dos homens, mas também os seus produtos mentais.

2.3. A estrutura dos mitos

Essa tese, vale dizer, a idéia de que existem estruturas "psicológicas" profundas, estruturas elementares do pensamento humano, Lévi-Strauss demonstra-a, de um lado, com o exame do *pensamento selvagem* e, de outro, com a *análise dos mitos.*

Em seus estudos sobre os "primitivos", Lucien Lévy-Bruhl acentuara os aspectos emocionais da mentalidade dos povos primitivos, sustentando que encontramos nela uma quase ausência de funções lógicas. Pois bem, em *O pensamento selvagem* (1962), com base em rica documentação, Lévi-Strauss sustenta a falsidade da posição de Lévy-Bruhl. O pensamento "selvagem", diz ele, não é de modo algum menos lógico do que o pensamento do homem "civilizado", o que pode ser visto na catalogação que os "primitivos" fazem dos fenômenos naturais ou em suas classificações totêmicas.

O pensamento selvagem é ordenação da natureza que revela racionalidade bem clara. Igualmente, uma rígida lógica estrutural revelam-na os *mitos,* analisados por Lévi-Strauss nos quatro volumes das *Mitológicas* (*O cru e o cozido,* 1964; *Do mel às cinzas,* 1966; *A origem dos bons modos à mesa,* 1968; *O homem nu,* 1972). O mito freqüentemente é considerado como o espaço da fantasia e da arbitrariedade. Mas Lévi-Strauss afirma que ele é uma estrutura lógico-formal que dá lugar a produtos (os mitos) com os quais a mente humana ordena, classifica e dá sentido aos fenômenos.

Estudados ao nível de sua organização sintática, desdobrados em seus elementos e considerados em suas relações, geralmente binárias, conjuntivas, opositivas etc. (o herói e a vítima, o amigo e o inimigo, o pai e a mãe, o cru e o cozido etc.), os mitos, aparentemente diversos e sem vinculações, podem ser agrupados e ordenados, provenientes de diversas sociedades. O que Lévi-Strauss faz é "trazer à luz não tanto o que há *nos* mitos (...) porém, muito mais o sistema de axiomas e postulados que definem o melhor código possível, capaz de dar significado comum a elaborações inconscientes, inerentes a espíritos, sociedades e culturas escolhidos entre os mais distantes uns dos outros".

Existe, portanto, a lógica dos mitos, que é imanente à própria mitologia. E "os esquemas míticos apresentam eminentemente o caráter de objetos absolutos". Portanto, escreve Lévi-Strauss em *O cru e o cozido,* "nós não pretendemos (...) mostrar como os homens pensam nos mitos, mas, ao contrário, como os mitos se pensam nos homens, sem que eles se dêem conta. E talvez (...) convenha ir ainda mais longe, abstraindo de todo sujeito para considerar que, de certo modo, os mitos se pensam *entre si*".

Por detrás da "aparente contingência" e da "incoerente diversidade" das regras do matrimônio, Lévi-Strauss, em *As estruturas*

elementares do parentesco, evidenciou "um pequeno número de princípios simples, graças à intervenção dos quais um conjunto muito complexo de usos e costumes, à primeira vista absurdos (e geralmente assim considerados), são reconduzidos a sistema significante". E, na visão do estruturalismo, mais "decisiva" ainda parece a Lévi-Strauss a investigação sobre os mitos, já que eles não têm função prática evidente", de modo que, "se o espírito humano aparece determinado inclusive nos seus mitos, então, com muito maior razão, deve sê-lo em toda parte".

Essencialmente, a intenção que anima tanto *As estruturas elementares do parentesco* como a análise dos mitos é sempre a mesma: "Redigir um inventário dos espaços mentais, reduzir a uma ordem dados aparentemente arbitrários e alcançar um nível em que se revela uma necessidade imanente às ilusões da liberdade".

3. Michel Foucault e o estruturalismo na história

3.1. "Estruturas epistêmicas" e "práticas discursivas"

Embora declare não ser estruturalista (e todos os mais conhecidos estruturalistas declaram que não o são), Michel Foucault (nascido em 1926) é um dos mais significativos estruturalistas contemporâneos. Aliás, como escreveu o filósofo italiano Júlio Preti, ele é "particularmente importante, já que, com plena consciência teórica e polêmica, levou o posicionamento estruturalista precisamente para o 'campo' tradicional reservado à cultura humanista e por ela zelosamente guardado: a história, particularmente a história da cultura e das idéias".

Autor do *Nascimento da clínica* (1963) e, dois anos antes, de *A História da loucura na época clássica* (1961) — obra que foi saudada pelo estruturalista Roland Barthes como a primeira aplicação do estruturalismo à ciência histórica —, Foucault não quis escrever uma história da psiquiatria entendida como história das medidas relativas ao tratamento prático dos doentes mentais, mas como uma reconstrução do modo pouco racional, na verdade, com que os "normais" e "racionais" homens da Europa Ocidental deram expressão ao seu medo da não-razão, estabelecendo de modo repressivo o que é mentalmente "normal" e, ao contrário, o que é mentalmente "patológico".

O período clássico (séculos XVII-XVIII), que vai de Descartes ao iluminismo, passa por ser o "século da Razão", mas esse século da Razão teme a ameaça ao racional e a caricatura do racional, defendendo-se da loucura simplesmente enclausurando os loucos e tratando-os muito pior que os animais. A Razão do período clássico veta "outro" modo de ser e teme uma linguagem diferente da sua: é uma Razão repressiva. Mas o mundo da experiência do Renas-

cimento e o sentido de demência que se tem mais tarde, a partir de 1800, são coisas bem diferentes. A história da loucura, portanto, nos mostra *unidades de significação* que "são limites a partir dos quais os homens de um período histórico pensam, compreendem e avaliam" (C. P. Beterls).

Seja como for, é com *As palavras e as coisas* (1966) que Foucault exemplifica, de modo já considerado clássico, a abordagem estruturalista ao estudo da história. Também ele rejeita o mito do progresso: a continuidade na qual o homem ocidental pretende representar o seu glorioso desenvolvimento é continuidade que não existe. A história não tem sentido, a história não tem fins últimos. *A história é,* antes, *descontínua.*

E, no que se refere à história da cultura, ela é *in-formada* ou governada por típicas *estruturas epistêmicas* (ou *epistemas*), que agem no nível inconsciente, permeando e qualificando os mais diversos campos do saber de um período cultural que se distingue e tipifica precisamente com base em sua estrutura epistêmica, estrutura que o historiógrafo pode buscar naquelas *práticas discursivas* que são "aquilo que foi produzido (...) em termos de conjuntos de sinais", ou seja, os modos como são "repartidas" e "significadas" as áreas do saber (S. Moravia).

Mas o que é, mais precisamente, uma estrutura epistêmica? Diz Foucault: "Quando falo de 'epistemas', entendo todas as relações que existiram em certa época entre os vários campos da ciência. Penso, por exemplo, no fato de que, a certo ponto, a matemática foi utilizada para pesquisas no campo da física, de que a lingüística, ou melhor (...), a semiologia, a ciência dos sinais, foi utilizada pela biologia (para as mensagens genéticas), de que a teoria da evolução pôde ser utilizada ou servir de modelo para os historiadores, os psicólogos e os sociólogos do século XIX. Todos esses são fenômenos de relações entre as ciências ou entre os vários 'discursos' nos vários setores científicos que constituem o que eu chamo 'epistema' de uma época".

E Foucault chamou a ciência que estuda tais discursos e tais *epistemas* de *arqueologia do saber.* E essa ciência "arqueológica" mostra exatamente que não há qualquer progresso na história e que não existe aquela continuidade de que se orgulha todo historicismo. O que a arqueologia do saber mostra é uma sucessão descontínua de *epistemas*, com a afirmação e a decadência de *epistemas* em uma história sem sentido.

3.2. **As estruturas epistêmicas da história do saber ocidental**

"O meu problema", escrevia Foucault, está em "substituir a forma abstrata, geral e monótona da 'mudança', na qual se pensa

de bom-grado a sucessão, pela análise dos *tipos diferenciais de transformação"*. E isso implica duas coisas: 1) "colocar entre parênteses todas as velhas fórmulas de genérica continuidade, através das quais comumente se atenua o fato selvagem da mudança (tradição, influência, hábitos de pensamento, grandes formas mentais, construções do intelecto humano), e, ao contrário, fazer surgir obstinadamente toda a vivacidade da diferença: estabelecer meticulosamente a separação"; 2) "colocar entre parênteses todas as explicações psicológicas da mudança (gênio dos grandes inventores, crise da consciência, aparecimento de nova forma do intelecto) e definir com mais atenção as transformações que não digo tenham provocado, mas sim *constituído* a mudança; em suma, substituir o tema do *devir* (forma geral, elemento abstrato, causa primeira e efeito universal, confusa mistura do idêntico com o novo) pela análise das *transformações* em sua especificidade".

Em *As palavras e as coisas,* Foucault distingue, na história do saber ocidental, *três estruturas epistêmicas* que se sucedem sem continuidade alguma. A primeira é a que se conservou até o Renascimento; a segunda é a que se impôs nos séculos XVII e XVIII; a terceira se afirmou no século XIX. Mas o que tipifica essas diversas *estruturas epistêmicas,* que, por seu turno, qualificariam três diversas épocas culturais?

Na primeira estrutura, "as palavras tinham a mesma realidade do que significavam": o que as coisas são pode-se ler nos sinais do livro da natureza. Assim, por exemplo, pela forma externa pode-se ver o que é um animal ou uma planta. Igualmente, no caso da moeda, "os sinais que indicavam e mediam as riquezas deviam ter, eles próprios, valor real; para (...) os economistas do Renascimento (...), a idoneidade da moeda para medir as mercadorias e o seu poder de troca baseava-se em seu valor intrínseco".

Por volta de fins do século XVI e princípio do século XVII, porém, ocorre profunda transformação, no sentido de que o *discurso* rompe os laços que o uniam às coisas. Os sinais diretamente perceptíveis, quando não são ídolos enganadores, se configuram somente como pequenos auxílios para que o sujeito cognoscente possa chegar a uma representação da realidade. Assim, por exemplo, Lineu não classifica mais, como se fazia antes, com base em sinais que se supunha retratassem a coisa ("este pássaro caça à noite", "este animal vive na água" etc.), mas sim com base na identidade e nas diferenças a analisar e descobrir. Da mesma forma, em economia, não existe mais o valor intrínseco do metal; passa-se muito mais para a representatividade da moeda. A esse respeito, Foucault cita Cipião de Grammont: "A moeda não tira o seu valor da matéria de que é composta, mas sim de sua forma, isto é, da imagem ou marca do príncipe".

Por fim, em fins do século XVIII, o saber assume novo aspecto: ele não se detém nem se reduz à representação do visível, mas busca nova dimensão do real, vale dizer, a da estrutura oculta. O pensamento e o saber se retraem do âmbito da *representação* visível para sondar o das estruturas ocultas. Assim, por exemplo, é a estrutura da linguagem ou o sistema gramatical que dá sentido às palavras; é a função biológica que se torna o princípio da classificação dos seres vivos na anatomia comparada; não é o dinheiro, e sim o trabalho necessário para produzir um bem que se torna a medida do valor desse bem. Essas, portanto, as *estruturas epistêmicas* que, de modo inconsciente, estruturaram as *práticas discursivas* (só aparentemente livres) dos homens em três diversas e descontínuas épocas da história do saber no Ocidente.

4. Jacques Lacan e o estruturalismo na psicanálise

4.1. O inconsciente é estruturado como linguagem

Levantando-se contra a tendência que a psicanálise, especialmente a norte-americana, passou a manifestar depois de Freud, isto é, a tendência a readaptar os indivíduos à ordem existente, Jacques Lacan (1901-1981) pretendeu praticar a via do "retorno a Freud". E esse retorno ao "espírito" dos ensinamentos de Freud (e não à "letra", como faz Otto Fénichel em sua obra *Teoria psicanalítica da neurose),* como mostra Lacan em seus *Escritos,* reunidos em 1966, é "o retorno ao estudo da função da palavra e do significante no sujeito que os oculta" (J. M. Palmier).

Escreve Lacan na *Intervenção sobre a transferência* (1952) que, "contra Esíodo, para quem as doenças mandadas por Zeus avançam sobre os homens em silêncio, Freud assumiu a responsabilidade de nos mostrar que são as doenças que falam e de nos fazer entender a verdade do que dizem". Existem, portanto, doenças que falam — e a análise é a escuta de suas palavras.

Desse modo, o inconsciente não é a sede dos instintos, mas o lugar privilegiado da palavra: "O inconsciente é aquele capítulo de minha história que está marcado por um branco e ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser encontrada: as mais das vezes, já está escrita em outro lugar. Ou seja, nos monumentos. E o monumento é o meu corpo, vale dizer, o núcleo histérico da neurose, no qual o sintoma histérico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez sabida, pode ser destruída sem grave perda. E também nos documentos de arquivo, que são as recordações da minha infância, impenetráveis como eles quando não conheço sua proveniência. E

na evolução semântica, que corresponde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é próprio, assim como ao meu estilo e ao meu caráter. E na tradição, inclusive nas lendas que, de forma exorcizada, veiculam a minha história. Enfim, nos traços que conservam inevitavelmente dessa história as distorções tornadas necessárias pela recordação do capítulo adulterado com os capítulos que o enquadram e cujo sentido será restabelecido por minha exegese".

Existem, portanto, doenças que falam. É o incosciente que fala porque sofre — e, quanto mais sofre, mais fala. E a função da análise não é a de restabelecer uma relação entre o sujeito e a realidade, e sim muito mais fazer com que o sujeito consiga compreender a verdade do inconsciente. O Id ("Ça", diz Lacan) fala. Mas o seu discurso é indecifrável para o sujeito consciente: *"é o discurso do Outro"*. "Seguindo Freud, nós ensinamos que o Outro é o lugar da memória, por ele descoberto sob o nome de inconsciente". O inconsciente fala. E, por isso, "o inconsciente se estrutura como linguagem", ou seja, funciona como linguagem estruturada: "o 'sésamo' do inconsciente está em ter o efeito de palavra, em ser estrutura de linguagem".

Conseqüentemente, se o Id funciona como uma linguagem estruturada, "a lingüística pode nos servir de guia, já que é esse o seu papel no ápice da antropologia contemporânea, ao qual não podemos permanecer indiferentes". Claro, Freud não conhecia a lingüística estrutural. E, no entanto, afirma Lacan, ele se comportou como lingüista. E esse seu modo de trabalhar encontraria a sua expressão mais flagrante na afirmação da estrutura gramatical do sonho. O mecanismo do sonho e os produtos oníricos podem ser comparados a hieróglifos. Lacan compara Freud a Champollion. Antes de Champollion, os hieróglifos eram uma língua presumida e perdida, mas Champollion conseguiu ver as peças e as regras do jogo.

Esse foi o caminho aberto por Freud: o inconsciente fala. E Freud procurou decifrar a sua linguagem no sonho, na neurose, na loucura (que é discurso sem objeto, ou melhor, discurso cujo sujeito, mais do que falar, é falado). Não sou *eu* que falo, mas *id* que fala. No princípio era o Verbo e não a Ação: a lei do homem é a lei da linguagem e do significante que o percorre inteiramente. E o significante cria em torno do homem uma rede tão densa a ponto de constituir a constelação que preside o seu nascimento (J. M. Palmier).

E o sintona neurótico deve ser considerado como o significante de um significado reprimido da consciência do sujeito: "símbolo escrito na areia da carne e no véu de Maia". A repressão, portanto, não é repressão de uma coisa, mas de um discurso estruturado, que funciona fora do sujeito consciente: "Eu penso onde não sou e sou onde não penso". Por isso, a psicanálise ensina o sujeito a reconhe-

cer as folhas em branco de sua história. Escapa ao sujeito a verdade de sua própria história: o ego e o id estão desconectados. O objetivo da análise é o de ensinar ao sujeito a verdade que lhe escapa e que o imobiliza na repetição. E somente reconhecendo a verdade do discurso do inconsciente é que o sujeito "é restituído à plenitude da dimensão histórica de sua existência. Se o psicanalista conduz o sujeito a algum lugar, é para uma decifração que pressupõe uma lógica que já está no inconsciente".

4.2. O estágio do espelho

A problemática aprofundada por Lacan é muito ampla (fundamentação da psicanálise como ciência, confronto da psicanálise com a lingüística, análise dos contatos de inconsciente, desejo etc., a questão da posição do psicanalista na atual sociedade, o problema da formação do psicanalista, a crítica da psicanálise depois de Freud, a crítica do comportamentalismo etc.). E, aqui, não é o caso nem o lugar de passar-lhe revista, em toda a sua amplitude. Entretanto, devemos pelo menos acenar a duas questões: a do "estágio do espelho" e a da análise do "desejo".

Parece que, inicialmente, a criança não tem a experiência do seu corpo como de totalidade unitária. Aliás, parece que a experiência primária constitui muito mais a angústia do corpo desagregado. Ora, com a teoria do estágio do espelho, Lacan mostra que a construção do sujeito não é resultado imediato de uma percepção, e sim um acontecimento que requer a mediação da imagem do corpo. O estágio do espelho pode ser decomposto em três etapas fundamentais. No primeiro momento, a criança percebe a imagem no espelho como algo de real, que tenta pegar. Depois, compreende que se trata de imagem e não de ser real. Por fim, reconhece a imagem no espelho como a sua própria imagem. Desse modo, a criança aprende a forma completa do seu corpo como imagem externa a si mesma, em uma fase anterior àquela em que ele terá a noção de esquema corpóreo.

Em outros termos, com o *estágio do espelho,* Lacan representa um momento genético fundamental da formação do ego, quando a criança se encontra entre o sexto e o décimo-oitavo meses de idade. Nesse estágio, a criança percebe na própria imagem ao espelho ou na imagem do outro uma *forma* na qual antecipa uma unidade corporal que não reconhece e não pode reconhecer por outra via. Ela se identifica com essa sua *imagem.*

Do imaginário, entretanto, não se pode dizer absolutamente nada se ele não for capturado pelas cadeias do simbólico. O imaginário vem antes, mas o simbólico, é primário: somente no simbólico (isto é, com a "linguagem") o homem se humaniza (ou se

desumaniza). O homem se ilude de criar essa ordem simbólica, mas só quando é capturado por ela nasce pela segunda vez.

Como escreve Lacroix, "Lacan é estruturalista enquanto sobrepõe ao mundo real e ao mundo imaginário terceiro mundo, o mundo do símbolo, que baseia um e outro. Aquilo a que, em última análise, Freud nos leva é a enormidade dessa ordem em que entramos e em que nascemos segunda vez, saindo do estágio justamente denominado *infans*, sem palavra. A universalidade dessa linguagem, o fato de poder ser traduzida em todas as línguas, deriva da simplicidade do significado, já que os símbolos psicanalíticos, nascidos do encontro entre desejo e linguagem, quaisquer sejam a multiplicidade e a diversidade de suas formas, se referiam todos às relações do parentesco, à vida e à morte".

4.3. **Necessidade, demanda, desejo**

O conceito de *desejo* é ponto central na teoria de Freud. Mas Lacan considera que ele é ainda muito impreciso. E é por isso que tenta compreendê-lo, colocando-o em contato com a *necessidade* e a *demanda*. A *necessidade* é essencialmente fato fisiológico (necessidade de água, de ar, de açúcar). A necessidade é satisfeita pelo objeto que alcança. É bem verdade que, entrando nas redes da linguagem (simbólica), a necessidade nunca se encontra em estado puro, enquanto a ela podem se misturar a demanda e o desejo.

Mas o que é a *demanda?* Ela "é demanda de presença e de ausência. É antes de mais nada de amor". A demanda é apelo dirigido ao Outro. Entretanto, freqüentemente ela se apresenta mascarada pela necessidade. E quem não sabe reconhecer esse mascaramento pode até responder à necessidade, mas não responde à solicitação de amor. Assim, por exemplo, quando a criança pede um doce, parece estar exprimindo uma necessidade, enquanto, freqüentemente, trata-se de demanda de amor dirigida à mãe: a criança pede o doce, mas o que quer é o amor. A mãe pode recusar-lhe o doce, mas, com um abraço, dar-lhe o amor. Mas também pode dar-lhe o doce, negando-lhe o amor.

Também pode acontecer, porém, que a demanda de amor seja sempre desconhecida, ainda que se satisfaçam as necessidades da criança. Quando isso acontece, a criança não amada rejeita o alimento com que se a empanturra. E o rejeita porque não tem amor, procura-o e não o obtém, recebendo em seu lugar aquela "papa asfixiante". A mãe "confunde os seus cuidados com o dom do seu amor". E, assim, a criança nutrida recusa o alimento. E começa aquilo que se chama "anorexia mental", que não raramente se conclui com o suicídio.

A necessidade, portanto, é fato substancialmente fisiológico. Já a demanda é demanda de amor. E o desejo? Eis o hermético texto de Lacan: "O desejo se produz no além da demanda, porque, articulando a vida do sujeito às suas condições, ela desbasta a necessidade; mas ele também se encontra no seu aquém, porque, demanda incondicionada pela presença e pela ausência, ela evoca a falta de ser sob as três figuras do nada que constitui o fundo da demanda de amor, de ódio que chega a negar o ser do outro e do indizível daquele que se ignora em sua solicitação". O texto, como ademais Lacan, é impenetrável. Contudo, o que se pode dizer é que o desejo não é demanda de amor e que, ademais, ele não se satisfaz com um objeto, como se fosse uma necessidade. Escreve Lacan: "O desejo do homem é desejo do Outro". Ele, comenta Palmier, é desejo de outro desejo, é desejo de fazer o outro reconhecer o seu desejo.

Nos últimos anos de sua vida, Lacan não ocultava o seu lúcido pessimismo. Não há receitas para a vida, repetia ele. "O homem é um ser dilacerado pela sua condição. Não existem receitas que o reconciliem de modo algum com coisa alguma". O que se pode esperar? "Absolutamente nada. Não há nenhuma espécie de esperança. Pelo menos eu não tenho". E não há esperança de se alcançar uma teoria que "atribua lugar preciso e definitivo a cada um dos elementos entre os quais o homem está dilacerado".

Ainda nos últimos anos de sua vida, também é interessante notar que Lacan confessava ter perdido o seu duelo mais importante, com a Igreja católica. "A estabilidade da religião vem do fato de que o *sentido* é sempre religioso". Afirmava ele que a religião "é feita precisamente para curar os homens; ou melhor, feita de propósito para que não percebam o que não vai bem". O "sentido" é sempre religioso. Por isso, a religião vence no confronto com a psicanálise: esta, com a descoberta do inconsciente, ilumina a dispersão do sentido e as dilacerações incomponíveis do ego.

5. Por que, para o estruturalismo, "o homem está morto"?

Se os estruturalistas se houvessem limitado à descoberta e à prova de estruturas, leis ou conjunto de leis que governam fenômenos antropológicos, econômicos, históricos ou psíquicos, como, por outro lado, é também o caso das estruturas semiológicas de Roland Barthes (1915-1980) ou, se também o quisermos, do estruturalismo de Jean Piaget (1896-1980), eles provavelmente não constituiriam, no final das contas, grande problema para a filosofia.

Entretanto, pelo menos os chamados "quatro mosqueteiros" do estruturalismo, isto é, Althusser, Lévi-Strauss, Foucault e

Lacan, não conceberam o estruturalismo *somente* como um princípio heurístico, como um cômodo método para examinar pedaços de realidade ou aspecto da realidade, de modo a evidenciar estruturas latentes, ordenadoras e explicadoras de amplas zonas de fenômenos privados de ordem e, portanto, não compreendidos.

O fato é que os estruturalistas levados em consideração neste capítulo (quanto a Althusser, veja-se o capítulo dedicado a *O marxismo depois de Marx)* foram além; formularam genuínas *teorias filosóficas* sobre a história e sobre o homem e, assim fazendo, não só se ergueram contra todas as filosofias historicistas (idealismo, marxismo etc.), que vêem na história uma continuidade que encarna uma "razão" (além do mais, evolutiva e progressiva), mas também se configuraram como força de choque contra determinada concepção do homem, visto como pessoa ou, de qualquer forma, como sujeito livre, consciente, autodeterminado, responsável, criativo e que, com o seu esforço, a sua inteligência e a sua vontade, cria a história. Pois os estruturalistas procuram precisamente despedaçar a imagem do homem típica tanto da tradição cristã como da tradição consciencialista e idealista que, a partir de Descartes, chega até nossos dias e como da tradição ético-política ocidental (*em parte* também marxista) que sempre viu no esforço, na consciência e na vontade humana o motor da história.

Para Althusser, a defesa do humanismo significa unicamente fechar os olhos diante das descobertas "científicas" fundamentais de Marx. Este, fora de qualquer dúvida, teria mostrado de que modo a estrutura determina os sujeitos humanos. São as relações reais de produção que determinam as relações ilusórias ou ideológicas entre as consciências: escreve Althusser que "os indivíduos são somente os efeitos da estrutura" e que "o sujeito *nada mais é do que o suporte das relações de produção"*. Na opinião de Althusser, a ética da vontade e do esforço é unicamente mais um engano, é ideologia, sentenciando: "A moral está na sua essência ideológica".

Por seu turno, Lacan quis dizer que, depois das humilhações devidas a Copérnico e a Darwin, Freud infligiu ao "homem" a sua terceira grande humilhação, pois é precisamente através de Freud que sabemos que o homem é *agitado, vivido e habitado* por um inconsciente que o percorre, que falha e que o homem não entende. É aqui que Lacan se aproxima de Heidegger. O sujeito e a consciência não estão mais no centro do mundo do homem: a consciência é "deslocada" e o sujeito é "descentrado"; existe *outro centro* que fala e estrutura a consciência. O inconsciente não é a sede de instintos briguentos e brutais que precisam ser amansados pelo domador que é a consciência racional; o inconsciente é a verdadeira voz do ser humano, que é preciso saber escutar. O inconsciente não é afloramento inoportuno ou o grito raivoso de instintos reclusos: ele

é a verdadeira linguagem da humanidade. "Eu penso onde não sou e sou onde não penso".

E eis o que, em uma conversação com P. Caruso, disse Foucault a propósito do pensamento antropológico-humanista tradicional: "Parece-me que esse pensamento se está desfazendo, desagregando-se sob os nossos olhos. Em grande parte, isso se deve à orientação estruturalista. À medida que nos damos conta de que todo conhecimento humano, toda existência humana, toda vida humana e, talvez, até toda herança biológica humana estão presas dentro de estruturas, isto é, dentro de um conjunto formal de elementos que obedecem a relações que são descritíveis por qualquer, o homem, por assim dizer, deixa de ser o sujeito de si mesmo, de ser ao mesmo tempo sujeito e objeto. Descobre-se que o que torna o homem possível, no fundo, é um conjunto de estruturas que, naturalmente, ele pode pensar e descrever, mas do qual não é o sujeito, a consciência soberana. Essa redução do homem às estruturas que o circundam parece-me característica do pensamento contemporâneo".

A história do homem não é escrita (isto é, feita) pelo homem, ela é decidida alhures: "Como pode o homem coincidir com uma vida que, com suas malhas, suas pulsações, sua força oculta, transcende incessantemente a experiência imediata em que ele a capta? Como pode se identificar com um trabalho cujas exigências e leis se lhe impõem com rigor que sente estranho a si? Como pode ser o autor de uma linguagem que há milênios forma-se sem ele, cujo sistema ele não consegue compreender (...) e dentro da qual é obrigado a inserir suas palavras e os seus pensamentos, como se eles não pudessem fazer mais nada senão animar por breve tempo um segmento da trama infinita das possibilidades?"

Para Foucault, *o homem é uma centelha, um fugaz luzeiro no oceano das possibilidades permitidas por aquelas correntes profundas que são as estruturas.* Aliás, segundo Foucault, "antes do fim do século XVIII, o homem não existia, pelo menos não diversamente da força vital, da fecundidade do trabalho, da dimensão histórica da linguagem. Ele é criatura recentíssima, saída das mãos demiúrgicas do saber há menos de duzentos anos". E, para que possam existir as ciências do homem, assim como elas hoje se configuram, a imagem do homem que nos é habitual deve desaparecer. Escreve ainda Foucault em *As palavras e as coisas:* "Hoje, podemos pensar somente no vazio deixado pelo desaparecimento do homem".

E mais: para ele, "a todos os que pretendem falar ainda do homem, do seu reino e de sua verdadeira libertação", só se pode contrapor um "riso filosófico". A realidade, em sua opinião, é que "o homem é uma invenção que a arqueologia do nosso pensamento não tem dificuldade em atribuir a uma época recente. E que talvez

também nem tenha dificuldade em declarar próximo o seu fim. (...) Em nossos dias, mais do que a ausência ou morte de Deus, proclama-se o fim do homem (...). O homem está por desaparecer".

O objetivo da pesquisa de Lévi-Strauss, como sabemos, é o de "transformar as ciências humanas em ciências". Mas a realização desse objetivo implicou na inserção do sujeito (do homem, da consciência ou da pessoa) em *esquemas rígidos.* São esses esquemas, isto é, as estruturas, que nos fazem compreender "o ser como realmente ele é e não como nos aparece", escreve Lévi-Strauss em *Tristes trópicos.* E é assim que "a consciência se torna (...) o inimigo oculto das ciências humanas". Assim, pode-se compreender por que, falando da fenomenologia e do existencialismo, Lévi-Strauss afirma que "aquela promoção de preocupações pessoais à dignidade de categorias filosóficas periga muito levar a uma metafísica de senhoritas (...). Ao invés de abolir a metafísica, a fenomenologia e o existencialismo introduzem dois métodos para a criação de álibis".

Para Lévi-Strauss, existem estruturas e normas (sociais, míticas ou lingüísticas) autônomas da vontade humana. E, se estudamos o homem cientificamente, isto é, se indagamos os produtos da atividade humana com método científico, então o homem não se constitui, ele é "dissolvido". O homem não é senhor de sua própria história. Ele não age, mas é "agido" por forças estruturantes inconscientes. O homem, como disse Foucault, está por desaparecer. E Lévi-Strauss acrescenta: "No início do mundo, o homem não existia — e não existirá também no fim".

6. É "irracional" o "racionalismo" estruturalista?

O anti-humanismo dos estruturalistas foi assim denunciado por Michel Dufrenne: "Entre concepções disparatadas como a ontologia de Heidegger, o estruturalismo de Lévi-Strauss, a psicanálise de Lacan ou o marxismo de Althusser há uma temática comum que, essencialmente, se baseia na abolição do sentido vivido e na dissolução do homem".

Naturalmente, a provocação filosófica estruturalista não passou incólume pela arena do pensamento contemporâneo, tendo sofrido ataques provenientes de várias partes, não apenas dos filósofos que, de um modo ou de outro, queriam reafirmar a centralidade do homem livre e artífice da história. Prescindindo de observações críticas mais pormenorizadas como, por exemplo, as concernentes a questões de determinação precisa de fatos históricos, a principal censura é a de ter metafisicizado (ontologizado) aquilo que pode ser um bom princípio heurístico: com efeito, uma coisa é dizer que "procuramos estruturas latentes em condições de expli-

car cientificamente estes ou aqueles fatos" e outra bem diferente, ao contrário, é sustentar que "estas ou aquelas estruturas são a realidade, são estruturas absolutas".

Um programa científico não deve ser confundido com resultado metafísico. E, "quando não se distinguem as duas atitudes mentais, chega-se ao ponto (depois de tantas polêmicas contra o irracionalismo do 'vivido') de identificar a ciência com a religião. Não por acaso Lévi-Strauss acena várias vezes, com uma ponta de mistério, para "aquele hóspede presente entre nós, embora nenhum de nós tenha sequer sonhado em convidá-lo para as nossas discussões: o *espírito humano*'. Na realidade, esse hóspede ou, como o chama logo em seguida o mesmo Lévi-Strauss, esse 'fantasma imprevisto' sempre se manteve distante das discussões científicas sérias: se ele intervém nas sessões espíritas de antropologia cultural, não é preciso muito para adivinhar quem o evocou. Então, para que serve exaltar o estruturalismo como reação contra o bergsonismo e contra o idealismo subjetivo se tal reação tem por resultado unicamente nos fazer aproximar de um idealismo objetivo, ainda por cima pejado de tons romântico-existencialistas?" (S. Timpanaro).

No que se refere a Lacan, independentemente do fato de ter sido afastado da Sociedade psicanalítica internacional, deve-se dizer que a publicação de seus *Escritos* provocou uma onda de críticas. Assim, somente para exemplificar, o psicólogo francês Didier Anzieu observou que os *Escritos* de Lacan não ensinam nada de novo, que o estágio do espelho é um equívoco, que a ortodoxia freudiana de Lacan é um mito e que ninguém se afastou tanto de Freud quanto Lacan. Embora Lacan tenha sido e continue sendo idolatrado pelos "lacanianos", para Didier Anzieu só se pode sentir melancolia diante do naufrágio intelectual de Lacan.

Com J. Piaget, podemos dizer que as *estruturas epistêmicas* de Foucault não se distinguem, no fundo, dos "paradigmas" de que fala Thomas Kuhn em sua *Estrutura das revoluções científicas*. E as críticas que podem ser feitas a Kuhn também podem ser repetidas para Foucault. Com efeito, escreve Piaget: "As *epistemai* sucessivas não podem ser deduzidas umas das outras formalmente, nem dialeticamente, e não procedem umas das outras por filiação, nem genética nem histórica. Em outros termos, a última palavra de uma 'arqueologia' da razão é de que a razão se transforma sem razão e que as suas estruturas aparecem e desaparecem por mutações fortuitas ou emergências momentâneas, do mesmo modo que raciocinavam os biólogos antes do estruturalismo cibernético contemporâneo". Na opinião de Piaget, no final das contas, Foucault é irracionalista.

E, analogamente a Piaget, o próprio Sartre, contra quem se dirigiram as críticas mais ásperas dos estruturalistas ("Sartre é

prisioneiro do seu Cogito", escreveu Lévi-Strauss), pagou os estruturalistas na mesma moeda, acusando-os de serem prisioneiros de esquemas de modo algum explicativos. Assim, por exemplo, diz Sartre, Foucault não nos revela os aspectos mais interessantes, vale dizer, "o modo como os homens passam de um pensamento a outro".

Foi assim que se procurou desmascarar os resultados irracionalistas de uma filosofia que, em nome de uma "razão oculta", pretendeu condenar a "razão consciente".

Décima quarta parte

O DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA E AS TEORIAS EPISTEMOLÓGICAS NO SÉCULO XX

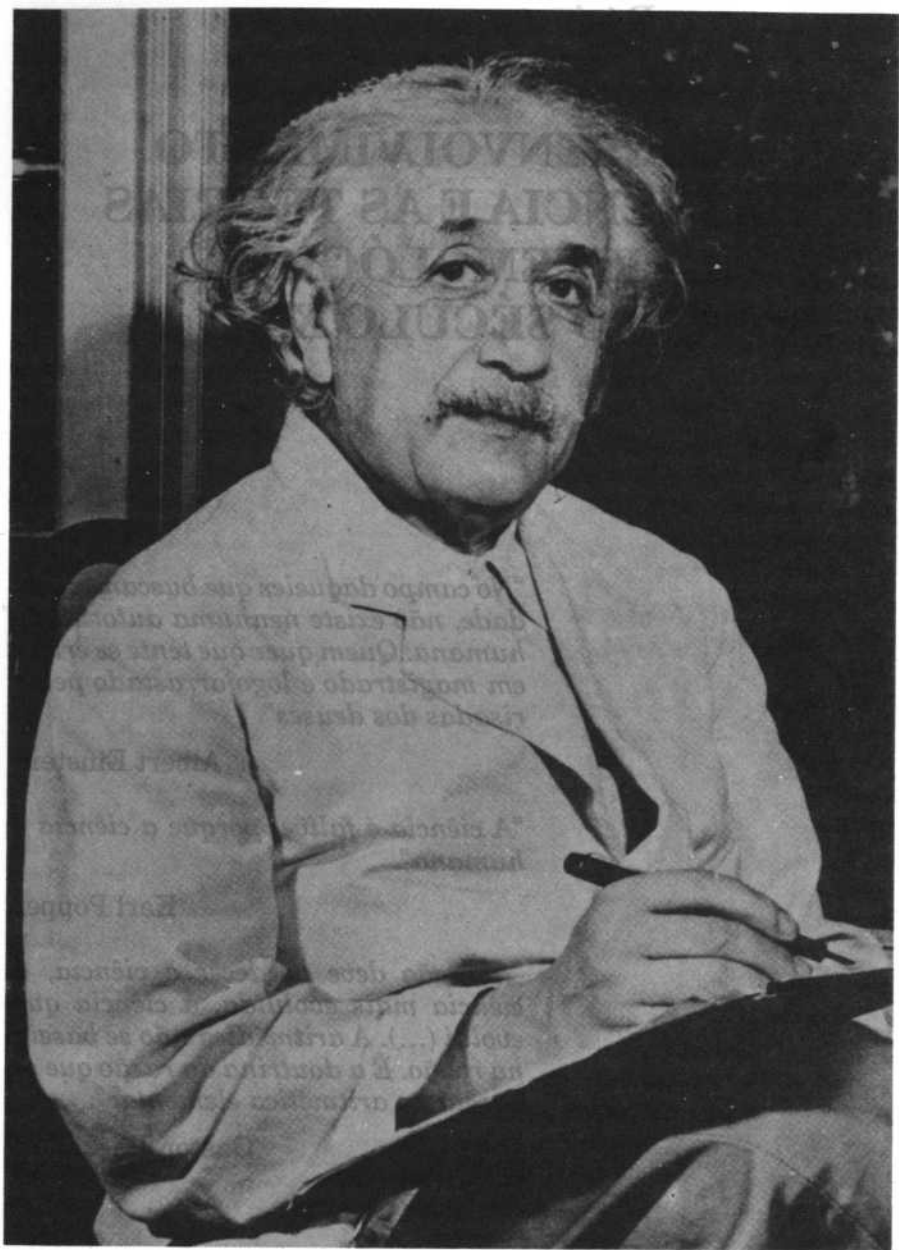
"No campo daqueles que buscam a verdade, não existe nenhuma autoridade humana. Quem quer que tente se erigir em magistrado é logo arrastado pelas risadas dos deuses".

Albert Einstein

"A ciência é falível porque a ciência é humana".

Karl Popper

"A razão deve obedecer à ciência, à ciência mais evoluída, à ciência que evolui (...). A aritmédica não se baseia na razão. É a doutrina da razão que se baseia na aritmética elementar".

Gaston Bachelard

Albert Einstein (1879-1955), um dos maiores cientistas de todos os tempos, criador da "teoria da relatividade".

Capítulo XXXV

LÓGICA, MATEMÁTICA, FÍSICA E BIOLOGIA NO SÉCULO XX

1. O desenvolvimento da lógica e da matemática no século XX

1.1. A "pesquisa sobre os fundamentos" e a descoberta da "antinomia das classes"

Como vimos no capítulo dedicado ao desenvolvimento das ciências no século XIX, um grupo de geniais matemáticos, a partir de Cauchy e chegando até Weierstrass, empenhara-se em programa de *rigorização conceitual* das noções fundamentais do cálculo infinitesimal (limite, infinitésimo, continuidade, infinito matemático etc.). Esse programa, com Weierstrass e sua escola, chegou ao que foi chamado de "aritmetização da análise", isto é, à redução dos conceitos fundamentais da análise (a matemática que tem como ponto cardeal a teoria dos "números reais") aos conceitos da aritmética (a matemática que tem como ponto cardeal a teoria dos números inteiros positivos, isto é, dos números naturais e, por extensão, dos números racionais). Ora, dado que era sabido que a geometria podia ser reconduzida à análise (por meio das operações que constituem a geometria analítica), a aritmética (à qual, precisamente, era reduzida a análise) vinha a se configurar como "base natural" de todo o edifício matemático.

Tal processo de redução de toda a matemática à aritmética encontrou o seu ponto culminante na obra de Peano, que, em 1899, propôs a sua já clássica axiomática da aritmética elementar. O sistema axiomático de Peano consta de cinco axiomas, formulados com a ajuda de três primitivos, que são: *número, zero*, *sucessor*

imediato de. Podemos enunciar os axiomas de Peano do seguinte modo: 1) o zero é um número; 2) o sucessor imediato de um número é um número; 3) o zero não é sucessor imediato de nenhum número; 4) dois números quaisquer têm sucessores imediatos diversos; 5) toda propriedade de que gozem o zero e o sucessor imediato de todo número que goze da propriedade dada pertence a todos os números. (Este último axioma expressa aquilo que é chamado de "princípio de indução matemática").

Ora, como já sabemos pelo que foi dito naquele mesmo capítulo sobre as ciências no século XIX, exatamente no período em que Peano trabalhava em seu projeto, havia estudiosos como Frege e Cantor que, não convencidos da "naturalidade" da base constituída pela aritmética, procuravam conduzir a própria aritmética a base ainda mais profunda, reduzindo o conceito de número natural ao conceito lógico de *classe,* de modo que a lógica das classes apresentava-se como a teoria mais adequada para a investigação sobre os fundamentos da matemática.

Essa idéia, vale dizer, o fato de que a definição de número possa ser dada em termos de classes (Frege e Russell) ou, para recorrer a Cantor, em termos de conjuntos, sem que se seja capaz de "contar" os elementos dessas classes ou conjuntos, pode ser ilustrada muito sumariamente como fazemos a seguir. Dadas duas classes, A e B, tais que a cada elemento de A se possa fazer corresponder um elemento de B e vice-versa, diz-se então que eles têm a mesma "potência" ou o mesmo "número cardeal". Desse modo, através da execução da operação puramente mecânica de pôr em correspondência biunívoca os elementos das duas classes, nós podemos vir a saber, sem saber contar, se as duas classes têm ou não a mesma cardealidade, ou seja, *o mesmo número de elementos.*

Conseqüentemente, parece legítimo definir o número cardeal de uma classe A como a característica possuída em comum por todas e somente as classes cujos elementos possam ser postos em correspondência biunívoca com os elementos de A. E, mais em geral, como escreve Russell nos *Princípios da matemática* (1903), podemos dizer que, "matematicamente, um número nada mais é do que uma classe de classes equipotentes". Essa definição de número, entre outras coisas, permitiu a Cantor trabalhar nas relações existentes entre conjuntos infinitos e estabelecer toda uma hierarquia de sua cardealidade, descobrindo coisas interessantes e contra-intuitivas, como, por exemplo, que o conjunto dos números naturais tem a mesma potência que o conjunto dos números relativos e dos números racionais (e isso é contra-intuitivo pelo fato de que até mesmo entre 0 e 1 estão contidos infinitos números racionais, vale dizer, infinitas frações próprias p/q, onde p é menor que q).

Mas, deixando de lado esses e outros interessantíssimos resultados técnicos obtidos por Cantor, deve-se dizer que, em 1903, Bertrand Russell publicou o seu *Princípios da matemática,* convencido de que "a matemática e a lógica são idênticas" e de que "toda a matemática pura trata exclusivamente de conceitos definíveis em termos de número muito pequeno de conceitos lógicos fundamentais". Através do contato com a obra de Frege e o conhecimento da técnica lógica de Peano, Russell elaborou as teses desse livro empenhando-se no grandioso programa de *efetiva* construção de toda a matemática a partir da lógica, programa que Russell realizou juntamente com Alfred N. Whitehead nos três grandes volumes intitulados *Principia mathematica,* saídos entre 1910 e 1913.

Foi esse o modo pelo qual Russell procurou levar a efeito a intenção de Frege de construir toda a matemática sobre bases lógicas. Nesse meio tempo, ou seja, entre 1901 e 1902, Russell pusera em crise a lógica das classes e, com isso, atingira no coração a fundamentação da aritmética que Frege efetuara, precisamente com base na lógica das classes. Isso ocorreu com a descoberta de uma antinomia que mostrava como uma proposição, legítima nos fundamentos da aritmética de Frege, era, no entanto, autocontraditória.

Eis, em largas pinceladas, a antinomia de Russell. Consideremos um conjunto que não tenha a si mesmo como elemento (o conjunto dos livros sobre a mesa; o conjunto desses livros não é um livro) e chamemos esse conjunto de *normal.* Ainda que os conjuntos mais usuais sejam *normais,* não se pode excluir que exista algum conjunto *não-normal.* Assim, por exemplo, o conjunto de todos os conjuntos é ele próprio conjunto e, no entanto, não é normal. Agora, formemos o conjunto I de todos os conjuntos normais e perguntemo-nos se ele é normal. Pois bem, suponhamos que I contenha a si mesmo como elemento: então, ele é normal (porque os elementos de I são unicamente conjuntos normais) e, como conjunto normal, não pode conter a si mesmo como elemento. Suponhamos, ao contrário, que I não contenha a si mesmo como elemento: então, por definição, ele é normal, mas, junto com todos os conjuntos normais, deve ser elemento de I e, portanto, conter-se a si mesmo como elemento. Assim, tanto na primeira como na segunda hipótese se cai, portanto, em uma contradição.

Russell parafraseou o seu paradoxo, um tanto humoristicamente, com este exemplo: definamos um barbeiro de aldeia como *aquele que faz a barba de todos aqueles que não se barbeiam sozinhos.* Os paradoxos lógicos encontram um protótipo antigo no paradoxo do mentiroso: "Epimênides, o cretense, diz que todos os cretenses são mentirosos". Russell comunicou a Frege por carta a descoberta dessa antinomia. Frege tentou remediar os problemas

por ela causados no próprio cerne do seu sistema, mas, no fundo, não se convenceu com suas próprias tentativas de salvação e viveu os últimos anos de sua vida sem confiança no valor de todo o trabalho que realizou.

Depois da descoberta da antinomia de Russell, foram formuladas outras ainda, levando a não se aceitar de modo ingênuo o conceito de conjuntos e a colocar de modo axiomaticamente rigoroso a teoria dos conjuntos. Esse foi o caso de Zermelo, que, tendo descoberto a antinomia das classes independentemente de Russell, desenvolveu em 1908 uma primeira teoria axiomática dos conjuntos. A ela seguiram-se outras axiomatizações dos conjuntos: a de Skolem, a de Fraenkel, a de Von Neumann e a de Bernays. E, por seu turno, persuadido de que o surgimento das antinomias se devesse a um mau uso da linguagem, Russell (que, como platonista, acreditava na existência objetiva dos entes matemáticos, cujas propriedades e relações o matemático devia descobrir; e, na sua opinião, as contradições não podiam existir no objetivo mundo dos entes matemáticos) propôs que se resolvesse o problema das antinomias através da *teoria dos tipos,* exposta em apêndice aos *Princípios da matemática.* Essa teoria se resume a prescrições de caráter lingüístico. Nós, diz Russell, distinguimos os nossos predicados em vários *tipos:* os predicados de tipo *zero* são nomes de indivíduos; os predicados de tipo *um* são propriedades de indivíduos, ou seja, se referem a classes de indivíduos; os predicados de tipo *dois* se referem às classes de classes de indivíduos e assim por diante. Feita essa distinção, Russell propõe a seguinte regra com o objetivo de evitar as antinomias: pode-se atribuir um predicado de *tipo n* somente a um objeto de *tipo n — 1.* Em outros termos, um conceito não pode nunca aparecer como predicado em uma proposição cujo sujeito seja de *tipo* igual ou maior do que o do próprio conceito. Muito sumariamente, essa a idéia de Russell.

Entretanto, seja as várias axiomatizações da teoria dos conjuntos seja a teoria dos tipos de Russell deixavam grandes problemas em aberto. As primeiras, é verdade, evitam as antinomias conhecidas, mas não garantiam contra outras possíveis antinomias. A segunda, também não garantindo contra o surgimento de outras antinomias (como as "semânticas", a primeira das quais foi formulada por Richard em 1905), não podia impedir que se construíssem proposições não-paradoxais que, no entanto, não observavam em absoluto a teoria dos tipos.

1.2. O "programa" de Hilbert e os "teoremas" de Gödel

Frege, Peano e Russell (ainda que, depois, este último suavizasse um pouco a sua posição) eram, essencialmente, platonistas:

acreditavam em um mundo “objetivo”, existente por si mesmo, de entes e relações matemáticas, que o pesquisador deve *descobrir* e não inventar. Já a escola formalista, ou seja, a que tem à sua frente David Hilbert, sustenta que um ente matemático existe quando for definido de modo não-contraditório. Conseqüentemente, a demonstração de não-contraditoriedade das teorias matemáticas torna-se o problema central da pesquisa matemática.

Um modo de provar a não-contraditoriedade de uma teoria matemática era o de encontrar um “modelo” dos axiomas da teoria dentro de uma teoria já existente e que, por concordância unânime, era considerado como coerente. Esse caminho, praticado pelo próprio Hilbert em seu *Fundamentos da geometria* (1899, obra em que Hilbert axiomatiza de modo rigoroso a geometria euclideana), já fôra trilhado pelo italiano Beltrami quando construiu modelos euclideanos das geometrias não-euclideanas. Todavia, por mais engenhoso e útil pudesse parecer, esse procedimento não ia à raiz da questão: não resolvia o problema, limitando-se a deslocá-lo, já que, ficando sempre no caso do nosso exemplo, ninguém pode garantir que a geometria euclideana (não interpretada com base em um “universo” de objetos físicos) seja não-contraditória.

Devido a tudo isso, ou seja, devido à descoberta das antinomias, devido à agora admitida crise da força de base de evidência intuitiva, devido às dificuldades da orientação logicista (Frege e Russell), devido à diferente concepção da natureza dos entes matemáticos e devido ao fato de que atribuir a prova da não-contraditoriedade de um sistema formal a outra teoria de cuja não-contraditoriedade não estamos certos, devido a tudo isso, portanto, Hilbert, com dois relatórios de 1922-1923, propõe o chamado “programa hilbertiano”, voltado para o oferecimento de uma prova não mais “relativa” (a outro sistema), mas “direta” e “absoluta” de um sistema axiomático. E como, depois de todo o trabalho anterior, a matemática “clássica” se reduzia a três grandes sistemas axiomáticos — o da aritmética, o da análise e o dos conjuntos — e como, ademais, as pesquisas realizadas no século XIX faziam com que se considerasse fundamental a “teoria aritmética”, então era natural que Hilbert partisse da demonstração da coerência da aritmética para depois estender tal coerência ao âmbito da análise e ao âmbito dos conjuntos.

Naturalmente, axiomatizando a aritmética, deve-se reconhecer (o que, depois de Frege, era ineludível) a necessidade de explicitar escrupulosamente todos os ingredientes e mecanismos lingüísticos e lógicos através dos quais se organiza e desenvolve a teoria (quanto mais não seja, para nos garantir contra aquelas contradições que possam brotar do próprio instrumental lógico com que deduzimos os teoremas da teoria). Isso leva à *formalização*

completa da teoria cuja coerência se quer provar. E, aqui, devemos atentar para o fato de que a formalização de uma teoria não deve ser confundida com aquele aspecto dos sistemas formais — ademais, não essencial — que é a simbolização.

Formalizar uma teoria significa explicitar as peças da linguagem admitida, bem como as normas de formação das formas expressivas admissíveis e as normas de manipulação dessas fórmulas admissíveis. Desse modo, a teoria assume a forma de *puro cálculo,* que prescinde dos significados associáveis aos seus símbolos e às suas expressões. Sendo assim, a não-contraditoriedade de uma teoria se identifica com a impossibilidade de, aplicando as normas de manipulação admitidas, se obter uma cadeia demonstrativa em que apareça uma proposição e a sua negação, isto é, uma contradição.

Assim, a axiomatização completa de uma teoria comporta a formalização também da lógica utilizada para construí-la. Mas, assim fazendo, com que meios a *metamatemática* de Hilbert poderia submeter a lógica a uma análise crítica, a não ser com a própria lógica? Não haverá talvez o perigo de círculo vicioso? Ou então, para demonstrar a não-contraditoriedade de uma teoria, será talvez necessário recorrer à evidência, àquela intuição que tantas suspeitas havia atraído?

A idéia de Hilbert é de que com nada não se faz nada, razão por que certa circularidade é quase inevitável. Entretanto, Hilbert procurava se valer de procedimentos — os chamados *métodos finitísticos* — que, embora pertencendo àquela aritmética que se pretende fundamentar, seriam de tal forma seguros a ponto de não comprometer o resultado das demonstrações. Tais métodos finitísticos se reduzem a elementares e intuitivos procedimentos de tipo combinatório, que são usados, por exemplo, para manipular sempre um número finito de objetos e funções bem determináveis. Assim, a intuição pertence à tentativa de Hilbert de fundamentar a matemática, mas não para estabelecer — por intuição, precisamente — as propriedades de determinados entes matemáticos, mas sim concernindo unicamente à efetuação de operações muito simples, tão seguras e elementares a ponto de serem aceitas na base de qualquer pesquisa teórica.

As idéias de Hilbert foram acolhidas por geniais matemáticos, dentre os quais podem-se mencionar Paul Bernays (1888-1977), Jacques Herbrandt (1908-1931), Wilhelm Ackermann (1898-1962) e Johann von Neumann (1903-1957). Durante a década de 20, depois de alguns êxitos iniciais, pensava-se que o programa de Hilbert pudesse verdadeiramente ser levado a bom termo. Em 1928, Hilbert propusera, nesse meio tempo, o problema da abrangência da teoria dos números, ou seja, perguntara-se se os

axiomas de Peano a respeito da teoria elementar dos números eram ou não capazes de demonstrar ou rejeitar toda proposição daquela teoria.

Em 1931, Kurt Gödel (1906-1978) demonstrou, em seu escrito *Proposições formalmente indecidíveis dos "Principia Mathematica" e de sistemas afins,* que *não é possível* construir uma teoria axiomática dos números que goze do caráter completo pretendido por Hilbert. Mas as coisas foram além disso, pois, desse primeiro resultado, Gödel extraiu o corolário: um cálculo lógico, com potência suficiente para formalizar a aritmética elementar, se for coerente, é tal que, nele, é indemonstrável a fórmula que expressa a sua coerência. Assim, não se pode obter a coerência da aritmética usando os instrumentos pertencentes ao sistema formal com que se expressa a aritmética.

Esse resultado determinava claramente a falência do programa hilbertiano (já que os métodos finitísticos usados por Hilbert para a demonstração da não-contraditoriedade da aritmética também são formalizáveis no interior do sistema axiomático da aritmética). Em suma, Gödel, mostrou que era impossível uma prova puramente sintática da não-contraditoriedade de um sistema formal, pelo menos tão rico a ponto de expressar a aritmética elementar. Desde então, a garantia da coerência dos sistemas formais ou cálculos passa a ser buscada em interpretações que sejam "modelos" de tais cálculos.

1.3. A semântica de Tarski e o intuicionismo de Brouwer

Devemos mencionar aqui o ensaio de Alfred Tarski (nascido em 1902) *O conceito de verdade nas linguagens formalizadas* (1934), sobre a *semântica dos sistemas formais* (que, em seguida, se desenvolveria a ponto de se tornar aquele importante ramo da lógica-matemática constituída pela "teoria dos modelos"). Precisando o conceito de "verdade" (verdade como consonância com os fatos: "a afirmação 'a neve é branca' só é verdade se a neve for branca"; entre outras coisas, Tarski nos diz que, se tivermos uma definição de verdade como consonância de afirmações com fatos, não temos um critério de verdade e sempre podemos nos enganar ao dizer que uma teoria é verdadeira) e o conceito de "conseqüência lógica" (que é uma noção semântica e não sintática, como a de "derivabilidade"), Tarski investiga as relações que podem se estabelecer entre as linguagens formalizadas e os conjuntos de objetos sobre os quais tais linguagens podem ser interpretadas de modo a dar origem a proposições verdadeiras sobre aqueles objetos. Depois dos resultados alcançados por Gödel, a semântica lógica adquiriu importância sempre mais central, já que é possível demonstrar

que, se um cálculo admite um modelo, então esse cálculo é coerente. E assim consegue-se ter prova de coerência de tipo semântico.

Mas não é possível encerrar estas notas sobre a matemática em nosso século sem uma menção ao intuicionismo. Se os platonistas como Frege vêem os entes matemáticos como entes existentes em si mesmos e a serem descobertos e se os formalistas como Hilbert pensam que um ente pode ser considerado como matematicamente existente se definido sem contradições, o holandês Jan Luitzen Egbertus Brouwer (1881-1966) e seus seguidores, entre os quais Arend Heyting (nascido em 1898), sustenta que um ente deve ser considerado como matematicamente existente só quando se consegue construí-lo, isto é, somente sob a condição de que sejamos capazes de dar um exemplo dele ou de indicar o procedimento que, através de um número infinito de passagens, nos permite chegar a semelhante exemplo.

Essa concepção, a concepção *intuicionista,* veta o recurso ao *infinito atual.* Quando se fala de infinito, não se fala do modo como dele se fala na teoria dos conjuntos, mas sim unicamente no sentido de que, por exemplo, todo ponto que tenha sido eventualmente alcançado pode ser superado. O infinito é potencial e nunca atual. O infinito atual não é construtível. Por outro lado, se a existência de um ente matemático significa a sua efetiva construção, ou seja, a ocorrência da sua constituição, então aquele tipo de demonstração conhecida como "lei do terceiro excluído" ("para toda proposição p, ou p ou não p") não pode ser aceito.

É óbvio que, trabalhando-se a partir da aceitação das regras dos intuicionistas, isto é, construindo um a um os entes matemáticos, então se evitam os perigos das antinomias. Mas, no início, por volta da década de 20, o intuicionismo não foi compreendido e, com sua carga polêmica, parecia querer jogar ao mar muito da matemática clássica. Hoje, as coisas já mudaram: o intuicionismo mostrou toda a sua fecundidade, constituindo uma das correntes mais interessantes da matemática contemporânea.

2. O desenvolvimento da física no século XX

2.1. Questões gerais

Já sabemos que o desenvolvimento da física no século XIX se presta a esquematização bastante simples, em termos de sucesso e posterior queda do programa de pesquisa mecanicista. No que se refere à física do século XX, porém, evidentemente não são possíveis avaliações de conjunto tão claras assim. Entretanto, pelo que se pode ver, não parece que a pesquisa física atual esteja seguindo

um caminho de desenvolvimento descritível com tanta linearidade. Quando muito, podemos dizer que, até agora, a pesquisa se caracterizou por dualismo fundamental de programas.

O primeiro desses programas se desenvolveu nas primeiras décadas do século, a partir da crise da mecânica, no seu impacto com o eletromagnetismo e em torno do paradigma relativista einsteiniano. No fim do século XIX, a partir do estudo dos fenômenos de interação entre a matéria e as radiações, desenvolvia-se o outro programa, de caráter quantista. Os dois programas, embora convergindo por vezes (com efeito, existe também uma quantística relativista), essencialmente se referem a dois níveis bem diversos de observação: efetivamente, ambas as teorias admitem a física clássica como a melhor aproximação para os valores das grandezas, dentro dos limites de nossa experiência cotidiana, mas a quantística torna-se necessária para fenômenos a níveis microscópicos (por exemplo, fenômenos atômicos, nucleares ou subnucleares) e a relatividade para velocidades e distâncias muito grandes, como, por exemplo, em escala astronômica.

Conseqüentemente, os dois programas devem ser estudados separadamente, já que uma unificação entre eles ainda não parece próxima, embora não tenha sido observado e sequer hipotizado algum motivo de incompatibilidade entre eles. Ademais, juntamente com a teoria dos *quanta,* desenvolveu-se também a pesquisa sobre o núcleo e suas partes, que é extremamente difícil de descrever em termos elementares, mas à qual também não podemos deixar de acenar. Finalmente, descreveremos sumariamente também as novas relações que se instituíram entre a física e as outras ciências da natureza nos últimos anos e, assim, falaremos da gênese e da constituição de algumas disciplinas de "fronteira".

2.2. Einstein e as teorias da relatividade

Na passagem entre os dois séculos, muitas tentativas haviam sido feitas para recompor o contraste entre as teorias de Maxwell e Newton. A última tentativa realizou-a H. Poincaré, que, como já vimos, aceita a teoria de Lorentz e o princípio da relatividade clássica, segundo o qual os fenômenos físicos devem respeitar as mesmas leis se observados de sistemas de referência que se movem um em relação ao outro com movimento retilíneo e uniforme, mas conserva a idéia do éter como realidade física. As obras de Lorentz e de Poincaré apareceram entre o fim do século XIX e o início do século XX.

Em 1905, porém, Albert Einstein (1879-1955) publica os fundamentos da nova teoria resolutiva, conhecida como *teoria da relatividade estrita,* no histórico artigo *Sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento.* Eis o núcleo central da teoria: "Os fenômenos

da eletrodinâmica, bem como da mecânica, não possuem propriedades correspondentes à idéia de repouso absoluto. Eles sugerem muito mais que (...) as próprias leis da eletrodinâmica e da ótica sejam válidas para todos os sistemas de referência para os quais valem as equações da mecânica. Erigiremos essa conjectura (...) ao estado de postulado e, ademais, introduziremos outro postulado, que é apenas aparentemente inconciliável com o primeiro, isto é, que a luz se propaga sempre no espaço com velocidade definida, que é independente do estado de movimento do corpo emitente". O primeiro postulado elimina a exigência do éter. Ademais, ele seria incompatível com o segundo se fossem mantidas as transformações de Galileu: então, Einstein substituiu estas pelas de Lorentz, formulando-as independentemente a partir dos dois postulados.

Essa teoria comporta numa reformulação dos tradicionais conceitos de espaço e tempo. Com efeito, com base nisso podem-se demonstrar teoremas que se mostram em contraste com a "experiência comum", como, por exemplo:

— a duração de um fenômeno sobre um corpo em movimento é maior do que a duração do mesmo fenômeno sobre um corpo em repouso;

— dois fenômenos simultâneos em relação a um observador podem não sê-lo em relação a outro e vice-versa;

— o comprimento de uma régua se reduz na direção do seu movimento;

— a massa de um corpo aumenta com a sua velocidade;

e, sobretudo, aquela famosa lei que está na base de tantos fenômenos nucleares, segundo a qual:

— a massa equivale a uma quantidade de energia dada pela fórmula $E = mc^2$ (E é energia; m é a massa; c é a velocidade da luz).

Tudo isso permitiu numerosos e acuradíssimos controles, que possibilitaram fortes corroborações à teoria. A passagem da mecânica clássica à relatividade estrita foi dada por Kuhn como um dos melhores exemplos de "revolução científica" entendida como transição de um paradigma a outro, não cumulativa, mas com nova fundamentação teórica global.

A relatividade estrita afirmou-se em curto espaço de tempo, superando obstáculos e oposições. Mas, apenas onze anos depois, o próprio Einstein propõe nova teoria que, generalizando-a, supera a anterior. Com efeito, removendo a limitação a movimentos retilíneos uniformes, ele afirma que as leis da física são as mesmas se observadas de qualquer sistema de referência, ainda que acelerado, desde que se leve em conta também os efeitos do campo gravitacional eventual: é o núcleo da "teoria da relatividade geral".

Para chegar a esse resultado, Einstein parte da constatação de que a massa de um corpo é a mesma se medida segundo a lei da

gravitação universal ou a segunda lei da dinâmica (a massa inercial é igual à massa gravitacional): daí deriva a possibilidade de referir todo efeito aceleratório a oportunos campos gravitacionais, eventualmente aparentes, que modificam a estrutura geométrica do espaço. Por essa razão, em última análise, todo problema físico deve ser resolvido através do estudo das propriedades geométricas do espaço.

Essa teoria contém a teoria "estrita" como caso-limite: conserva, portanto, todas as conseqüências da anterior e lhe acrescenta outras, que a expõem a controles experimentais ulteriores. Dentre eles, além das trajetórias exatas de vários planetas, recordamos a deflexão de um raio de luz por ação de um campo gravitacional (A. S. Eddington, 1919) e o deslocamento das linhas espectrais da luz emitidas por estrelas de grande massa (W. S. Adams, 1924). Abriu-se aí um caminho de desenvolvimento de "ciência normal", que, por um lado, consiste na elaboração da sempre mais árdua parte matemática e, por outro, na submissão da construção teórica a verificações experimentais sempre mais acuradas e, até agora, sempre com resultado positivo. Dentre os numerosos experimentos atualmente em estudo, grande interesse se concentra na eventualidade de detectar as ondas gravitacionais de origem cósmica, assim como se detectam hoje as ondas eletromagnéticas.

2.3. A teoria dos *"quanta"*

Outro caminho de pesquisa, diferente, nasce também, como já dissemos do estudo dos fenômenos de interação entre a matéria e as radiações. *Quanto* foi o termo cunhado por Max Planck (1858-1947) para a solução de um problema de emissão eletromagnética: o problema do "corpo negro" (conceito abstrato, matemático, que indica um objeto que absorve toda a energia radiante incidente, transformando-a em calor). A função que expressa a energia emitida por um corpo negro na variação da temperatura (J. Stefan, 1879) se mostrara incompatível com a termodinâmica e, portanto, com a mecânica clássica.

A solução de Planck (1900) consistiu em hipotizar que a energia não é emitida ou absorvida sob forma de radiação da matéria com continuidade, isto é, por valores quaisquer, mas somente por múltiplos inteiros de certa quantidade, iguais ao produto entre a freqüência υ da radiação e certa constante h, a constante de Planck: a quantidade h υ é precisamente chamada "quanto de energia" e a constante h "quanto de ação". O que nos interessa do ponto de vista conceitual é que Planck chega à sua descoberta recusando-se a tentar adaptar as teorias existentes à evidência experimental contrária: nesse sentido, ele é comparável à Einstein.

E foi exatamente Einstein quem realizou a primeira comprovação da teoria de Planck. Ele hipotizou que qualquer radiação é quantizada e chamou de "fóton" a partícula correspondente a uma radiação de freqüência ν , tendo a energia $h\nu$ e a quantidade de movimento $\frac{h\nu}{c}$: isso lhe permitiu enquadrar o efeito fotoelétrico na teoria, fornecendo-lhe assim a corroboração. Em 1923, teria êxito em uma análoga operação em relação à difusão dos raios x ou ν, por parte de elétrons (efeito Compton).

Logo, fundiu-se com os estudos sobre a quantística o estudo da estrutura do átomo, iniciado por J. J. Thomson (1856-1940) em 1897, com a descoberta do elétron, cuja carga foi determinada por R. A. Millikan (1868-1953) entre 1908 e 1911. Logo, foram propostos dois modelos diferentes para o átomo: segundo J. B. Perrin (1870-1942), ele é formado por um núcleo central em torno do qual giram os elétrons (1901); segundo Lord Kelvin (1824-1907), há nele uma distribuição uniforme de carga positiva, no interior da qual se encontram os elétrons em condições de equilíbrio (1902). Tratava-se de dois programas diferentes de pesquisa científica em competição: um "nuclear" e o outro "não nuclear". Foi E. Rutherford (1871-1937), com a histórica experiência do feixe de partículas α (núcleos de hélio) contra uma finíssima chapa de ouro, quem fez prevalecer o primeiro programa (1911).

Surgia então a questão de saber qual era a situação dos elétrons em torno do núcleo. A primeira resposta veio em 1913 de N. H. Bohr (1885-1962): ele hipotizou que os elétrons girassem segundo órbitas circulares bem precisas, calculáveis segundo as leis da quantização energética e que os átomos absorvessem e emitissem energia através de saltos dos elétrons de uma órbita para outra, respectivamente mais alta ou mais baixa. Esse modelo foi logo aperfeiçoado (1916) por A. J. W. Sommerfeld (1868-1951).

As primeiras corroborações, mas também parciais desmentidos, provieram de experimentos de espectroscopia. Entretanto, a histórica experiência (1921-1922) de O. Stern (1888-1969) e de W. Gerlach (nascido em 1889) deu à teoria de Bohr e a toda a quantística uma de suas mais substanciais confirmações. É claro que essas idéias para os níveis microscópicos contrastam com as de Maxwell para os níveis macroscópicos. Mas foi o próprio Bohr a superar a contradição potencial, propondo (1916) que se interpretasse a teoria de Maxwell como uma descrição estatística do que acontece com grande número de componentes elementares.

Essa foi a primeira enunciação daquele "princípio de correspondência" que representa uma das chaves para compreender e aplicar a teoria dos quanta. A idéia não é muito diferente daquela

que, no século anterior, permitira superar o contraste potencial que se evidenciara entre a termodinâmica macroscópica e a mecânica clássica aplicada microscopicamente.

Em 1924, a teoria se enriqueceu ainda mais, graças a L. V. de Broglie (nascido em 1892): ele hipotizou que, como a cada onda eletromagnética corresponde um corpúsculo, também a qualquer partícula, com massa em repouso de m_0 e velocidade v, corresponde uma onda de comprimento $\lambda = \frac{h}{m_0 \upsilon}$ construindo assim a base para um novo filão de estudo teórico, a chamada *mecânica ondulatória.*

Com base experimental sempre mais ampla, constatava-se que, no estudo dos fenômenos mecânicos e eletromagnéticos, não é possível renunciar nem ao modelo corpuscular nem ao modelo ondulatório. A partir disso, foi ainda Bohr quem teorizou que todo fenômeno, na realidade, apresenta dois aspectos, ambos verdadeiros e reciprocamente complementares e excludentes. Essencialmente, esse é o *princípio de complementaridade,* base da lei quantitativa de indeterminação formulada por W. Heisenberg (1901-1976), que estabelece limites precisos na possível *determinação simultânea* de grandezas que se referem aos dois aspectos complementares. Para exemplificar, é impossível determinar, em dado instante, a posição e o momento (isto é, o produto entre velocidade e massa) de uma partícula com precisão máxima ao mesmo tempo: quanto mais se determina uma grandeza, só com menor precisão é possível precisar a outra e vice-versa. A mecânica ondulatória encontrou sua sistematização teórica com E. Schrödinger (1887-1961), que determina a equação à qual deve obedecer a onda de De Bloglie (1926). E M. Born (1882-1960) interpretou tal equação de onda como um dado de significado probabilístico.

Chegamos assim às bases da interpretação de toda a teoria dos quanta em sentido indeterminista, ou seja, uma visão bem diversa daquela que havia prevalecido para a mecânica clássica no século anterior. Não que houvesse faltado alguma concepção oposta, como, por exemplo, a chamada das "variáveis ocultas", que tendia a referir a indeterminação observada à existência de algumas variáveis não conhecidas.

A interpretação vencedora, todavia, foi a "interpretação de Copenhaga", que se difundiu talvez também graças ao papel desempenhado pela figura de Bohr, tanto no centro de pesquisa de Copenhaga (fundado e dirigido pelo próprio Bohr e no qual trabalharam Heisenberg, Born, P. A. M. Dirac [nascido em 1902], W. Pauli [1900-1958] e muitos outros dentre os mais prestigiados estudiosos da época) como nos congressos organizados a partir de 1911 por E. Solvay (1838-1922) e continuados depois de sua morte.

Na *Lógica da descoberta científica,* Popper estigmatiza esse tipo de concepção, porque põe limites de princípio ao conhecimento possível e, portanto, à própria pesquisa científica de base. Ele assume posição análoga em relação à insuperabilidade da velocidade da luz formulada por Einstein. E observa que só se pode fazer progredir o conhecimento procurando ir além dos limites atuais e não impondo-se a permanecer aquém deles.

A teoria dos *quanta* encontrou sua primeira axiomatização em 1927 graças a Dirac e P. Jordan (nascido em 1902) e uma segunda, mais geral, elaborada por volta de 1930 por J. Von Neumann (1903-1957). A partir daí, o estudo da quantística consistiria, mais do que em qualquer outra coisa, na extensão de suas aplicações e na revisão de sua formulação de modo mais acurado, sem qualquer crítica aos princípios fundamentais. Como no caso da relatividade, portanto, abre-se um período de "ciência normal", pelo menos nos limites dentro dos quais tal termo é aplicável a uma ciência em período em que ela é dominada por dois paradigmas ao invés de apenas um.

Entre 1925 e 1940, foram desenvolvidas e estudadas as primeiras equações que aplicam juntas as duas teorias fundamentais, através de, entre os autores mais conhecidos, Schrödinger, Pauli, Dirac, O. Klein, W. Gordon e E. Majorana (1906-1938). As pesquisas nesse setor ainda estão em curso, mas as numerosas e contínuas tentativas de construir uma teoria unificada da natureza não desembocaram até hoje em algum resultado significativo, embora nelas se tenham empenhado estudiosos como Einstein e Heisenberg.

Entretanto, podemos encontrar posteriores inovações de fundo no setor no qual o único limite que os pesquisadores encontraram foi o da instrumentação técnica, ademais em rápida evolução. Estamos falando do setor da estrutura interna do núcleo.

2.4. Física atômica, nuclear e subnuclear

Depois da descoberta do elétron e da estrutura nuclear do átomo, a atenção dos físicos concentrou-se neste último. Com efeito, em 1925, Pauli formulou o *princípio de exclusão* que permite posicionar os elétrons em torno do núcleo de modo coerente com as descobertas da química. E, a partir desse momento, o estudo das estruturas eletrônicas se tornaria da competência dos químicos. E foi ainda Bohr quem chamou de "prótons" as partículas de carga positiva presentes no núcleo.

As experiências de F. W. Aston (1887-1945) nos anos de 1919/1920 sobre os isótopos (descobertos em 1913 por F. Soddy, 1877-1956) fizeram surgir a exigência de terceiro tipo de partículas,

pesadas e eletricamente neutras: os "nêutrons", cuja existência foi demonstrada experimentalmente por J. Chadwick (1891-1974) em 1932. Foram então propostos os primeiros modelos do núcleo (H. A. Bethe, nascido em 1906; G. C. Wick, nascido em 1909; mas, sobretudo, Bohr com J. A. Wheeler, nascido em 1911).

Entretanto, esse quadro complicou-se rapidamente com a descoberta de grande número de novas partículas elementares, a começar pela família dos "mésons", cujo primeiro componente fora teorizado por Heisenberg e Majorana e que foi detectado experimentalmente por H. Yukawa (nascido em 1907), em 1935.

É notável a história de outra partícula elementar: o "neutrino". Ela fora cogitada por Pauli em 1930, para fazer dar certas as contas relativas a certos fenômenos radiativos, mas a teoria foi formulada de tal modo a não permitir de modo algum a sua detecção com o instrumental disponível na época. Tratava-se, portanto, de teoria que tinha todo o aspecto de "hipótese ad hoc" para salvar a teoria dos *quanta* de evidências aparentemente contraditórias. Somente cerca de trinta anos depois se pôde ter a prova experimental da existência do neutrino e, portanto, o ingresso efetivo da teoria no âmbito da ciência.

A descoberta do nêutron implicou a introdução de terceiro tipo de força, além da força gravitacional e da força eletromagnética: a "interação forte". E o estudo do neutrino evidenciou a quarta: a "interação fraca". Durante décadas, sucederam-se as tentativas de unificar as teorias das quatro forças fundamentais da natureza; até agora, porém, só foram alcançados resultados parciais.

Entretanto, encontra-se mais avançado o processo de simplificação dos componentes elementares da natureza: as mais de cem partículas que foram teorizadas e experimentadas da década de 30 até hoje parecem poder ser reconduzidas a combinações de poucas partículas subelementares (3,4,5,6...), chamadas "quarks", hipotizadas em primeiro lugar por M. Gell-Mann (nascido em 1924). A primeira teoria nesse sentido foi formulada recentemente e ainda mais recentes são os primeiros dados experimentais significativos a respeito. O conjunto da questão, porém, ainda não está muito claro, esperando-se resposta mais precisa em futuro que se almeja não esteja muito distante.

Rápida, porém, foi a contribuição dos estudos nucleares às aplicações técnicas. O caminho aberto por Rutherford, experimentando o bombardeamento dos núcleos com partículas menores, revelou-se muito fértil, especialmente a partir da década de 30, com a disponibilidade de aparelhos em condições de dar aos projéteis velocidades elevadas (R. J. van der Graaf, 1901-1967; E. O. Lawrence, 1901-1958).

Dentre os experimentadores desse período, destacam-se o casal Irene (1897-1956) e Frédéric (1900-1958) Joliot-Curie e o grupo de Roma, dirigido por E. Fermi (1901-1954) e composto por E. Amaldi (nascido em 1908), E. Segré (nascido em 1905), B. Pontecorvo (nascido em 1913), F. Rasetti (nascido em 1901). Majorana e Wick. Nessas pesquisas, descobriu-se logo que um átomo de urânio atingido por prótons pode se romper em duas partes, libertando alguns nêutrons e enorme quantidade de energia (a fissão nuclear, 1938: O. Hahn, 1879-1968, e F. Strassmann, nascido em 1902) e que, em determinadas condições, os nêutrons liberados podem romper outros núcleos de urânio em sucessão contínua (reação em cadeia, teoria de 1939, sobretudo de H. von Halban e J. B. Perrin). Essas duas descobertas levariam Fermi à pilha atômica (1942) e outros à bomba atômica (1945). A teoria para as duas diversas aplicações é a mesma: no primeiro caso, a reação em cadeia torna-se lenta com a colocação de determinadas substâncias entre os vários blocos de urânio, as quais diminuem a velocidade de difusão dos nêutrons, ao passo que, no segundo caso, ela ocorre com enorme velocidade, desenvolvendo a energia em brevíssimo tempo. A primeira está na base do funcionamento das centrais eletronucleares, dos motores a propulsão nuclear e de tantas outras aplicações pacíficas; a segunda, ao contrário, de mortíferos engenhos bélicos.

Mas a bomba a fissão nuclear não é o mais poderoso engenho destrutivo até agora construído: na década de 50, foi experimentada e logo reproduzida em numerosos exemplares uma bomba que se baseia na agregação de diversos núcleos de hidrogênio para obter hélio e muita energia (a fusão nuclear). Felizmente, essa bomba nunca foi experimentada no homem. Entretanto, ainda não se conseguiu controlar essa reação nuclear, fazendo-a desenvolver-se lentamente: se isso fosse possível, o problema energético estaria resolvido por séculos. As pesquisas nesse campo ainda continuam.

2.5. A interdisciplinaridade e as disciplinas "de fronteira"

A partir do começo do século XIX, assistimos a um processo de progressiva especialização dos cientistas. E hoje assistimos aos efeitos exasperados disso. Entretanto, seria erro ver nisso um caráter distintivo da ciência avançada: a divisão dos conhecimentos em disciplinas é freqüentemente pura convenção e a especialização foi preço caro que se pagou pela vertiginosa rapidez do processo. Como demonstrou Popper, a ciência se origina dos problemas e os problemas geralmente não se enquadram nos esquematismos disciplinares. Assim, devem ser entendidas como oportunas correções da anômala situação na qual se encontra a pesquisa científica

atual duas realidades metolodógicas que emergiram neste século e hoje caracterizam as pesquisas atuais.

A primeira é a instituição de equipes formadas por estudiosos de culturas e formações diversas. Ótimos exemplos da validade e da proficuidade desse modo de atuar podem ser encontrados nos recentes progressos da pesquisa biomédica, particularmente os que levaram à biologia molecular. Entre os físicos que se arriscaram no setor, juntamente com médicos, químicos e biólogos, recordamos M. Delbrück (nascido em 1906), F. H. C. Crick (nascido em 1916) e os já citados Bohr, Schrödinger e Jordan. Outra figura simbólica, pela mutiplicidade de seus campos de interesse, é a do químico, físico e biólogo Linus Pauling (nascido em 1901).

A segunda realidade é constituída pelo nascimento e desenvolvimento das disciplinas "de fronteira", ou seja, a cavaleiro entre os setores disciplinares tradicionais: dentre elas, recordamos a química-física, a astrofísica, a bioquímica, a biofísica, a geofísica e outras. Essas disciplinas, verdadeiramente novas, ao invés de contribuírem para maior setorialização, constituem, juntamente com as equipes interdisciplinares, canais através dos quais as disciplinas e os pesquisadores voltam a se comunicar depois de cerca de um século e meio de separação. E, assim, encontramos uma nova tendência na direção daquela unicidade da pesquisa científica, que estava se perdendo no século passado.

3. A biologia depois de Darwin

3.1. O "neodarwinismo": A. Weismann e H. de Vries

Em essência, Darwin afirmara duas coisas: 1) que as espécies evoluem, que elas não são imutáveis, que elas se desenvolvem gradualmente, dando assim origem às diferentes espécies; 2) que o mecanismo essencial da evolução das espécies é dado pela seleção natural: o "ambiente" pressiona as "variações" dos indivíduos, descarta os indivíduos com variações desfavoráveis e preserva os indivíduos que, na "luta pela existência", possuem as condições mais adequadas para se adaptarem ao ambiente.

Ora, está claro que a seleção *só pode agir se existirem diferenças individuais transmissíveis aos descendentes,* já que, se os indivíduos de uma espécie fossem todos iguais ou as características pelas quais diferem não fossem transmissíveis por hereditariedade, então a teoria de Darwin não poderia existir. Ora é um dado de fato que os indivíduos de uma espécie são diversos uns dos outros. Mas, nesse ponto, erguem-se duas grandes questões: a) Quais são as causas das diferenças individuais? b) Se essas diferenças são hereditárias, então de que modo elas se transmitem aos descendentes?

Como se pode ver pelas últimas edições de *A origem das espécies,* Darwin se pronunciara pela hereditariedade das características adquiridas pelos organismos sob a ação do ambiente. Com isso, aproximava-se de Lamarck, ainda que negasse a idéia do lamarckismo de que uma tendência interna dos organismos os impele ao aperfeiçoamento. (Essa idéia, de certa forma, veio a ser defendida pelo suíço Karl Wilhelm von Nagëli (1817-1891): com sua teoria da "ortogênese", que fala de uma força psicoquímica análoga à força de inércia da mecânica.)

O zoólogo alemão August Weismann (1834-1914), um dos mais combativos representantes do "neodarwinismo", lançou-se contra a proposta neolamarckista, rejeitando totalmente a influência do ambiente e relançando a idéia da hereditariedade das características adquiridas. Confirmando sua concepção, ele cortou o rabo de ratinhos recém-nascidos de inúmeras gerações sucessivas vendo que todos os ratinhos continuavam nascendo com o rabo normal, sem transmitir essa característica adquirida.

Esses experimentos de Weismann e outros experimentos ainda mais acurados corroboraram a teoria de que as variações (cor, altura etc.) sobre as quais atua depois a seleção não provêm do ambiente (que instruiria o organismo), mas sim de dentro do próprio organismo. No *Ensaio sobre a hereditariedade e suas questões biológicas conexas* (1892), Weismann distinguia entre o *germoplasma,* responsável pela transmissão das características hereditárias, e o *soma,* o plasma do corpo.

O germoplasma, dizia Weismann, é a parte mais importante do organismo: com efeito, é o germoplasma que determina as formas e as características assumidas pelo plasma do corpo. O corpo serve apenas para nutrir o germoplasma de modo a tornar possível a sua reprodução. Aí, na opinião de Weismann, se encontra a razão por que as modificações do soma (como o rabo cortado dos ratinhos) não são hereditárias. Embora movendo-se entre questões difíceis e novas, Weismann (tentou explicar a origem da variabilidade, atribuindo a responsabilidade por ela à reprodução sexual: a reprodução sexual une dois patrimônios hereditários em uma mistura (que Weismann chamou de "anfimissos") que seria fonte de variabilidade. (Mais tarde, embora limitando o seu alcance, a genética confirmaria a teoria de Weismann, no sentido de que cada fecundação recombina os genes existentes em uma população.) Essa foi a contribuição de Weismann.

Nesse meio tempo, o botânico holandês Hugo de Vries (1848-1935), observando uma planta ornamental, a *Oenothera lamarchiana,* que se tornara silvestre nos campos da Holanda, deu-se conta de que, além do tipo "normal" da espécie, existiam, na população de planta, indivíduos fortemente diferentes do tipo

normal, por características como a estatura (havia espécimes anões e espécimes gigantes), pela forma das folhas e assim por diante. De Vries fez com que esses indivíduos "estranhos" se reproduzissem e constatou que suas características aberrantes se retransmitiam às gerações posteriores.

De Vries captara a evolução em curso: além dos indivíduos normais, uma espécie produz também indivíduos *vistosamente* não-normais (um percentual de 1 ou 2%). A essas variações vistosas (que se retransmitem hereditariamente), De Vries dá o nome de "mutações". Darwin observara algumas dessas variações de grande porte; delas já lhe haviam falado também os cultivadores, que as chamavam *sports*. Entretanto, ele não lhes havia dado grande importância, pois sua idéia era de que a seleção atua em pequenas variações, de volumes mínimos.

De Vries corrigiu então essa concepção, propondo, com base em suas observações, a idéia da "evolução por saltos": toda espécie, em certa época de sua existência, produz mutações, isto é, indivíduos que se afastam bastante da norma. E a seleção atua sobre esse material fortemente variado ("mudado"), com a conseqüência de que, a partir de uma espécie originária, podem se desenvolver várias espécies, talvez até, encontrando condições favoráveis, em ambientes bem díspares.

Embora sustentando que as mutações são essencialmente independentes do ambiente, De Vries ignorava contudo, as causas dessas mutações. Eis, portanto, as duas contribuições mais relevantes do "neodarwinismo": a variabilidade é independente do ambiente: a seleção opera sobre variações vistosas, isto é, sobre "mutações", sobre características recentemente aparecidas.

Todavia, ainda restavam problemas. E tratava-se de grandes problemas. Com efeito, a teoria da evolução encontra um de seus pontos cardeais nas dessemelhanças ou variações que, no interior de uma espécie, distinguem os vários indivíduos. Conseqüentemente, ela não podia evitar as interrogações levantadas anteriormente e, apesar das contribuições de pesquisadores como Weismann e De Vries, precisava voltar a tais interrogações: por que razões surgem as variações e de que modo elas se transmitem na reprodução? São esses os problemas que no início do século XX dariam início àquela nova disciplina que, em 1906, recebeu o nome de genética.

3.2. A descoberta dos cromossomos e a "redescoberta" das leis de Mendel

A genética se enquadra na teoria evolutiva enquanto essa teoria se encontrava na necessidade de explicar os mecanismos da herança biológica. Como sabemos, pelo capítulo sobre o desenvol-

vimento do pensamento científico no século XIX, já em 1866 Mendel descobrira as leis que constituem o fundamento da genética. Ele chegou a enviar os resultados de suas pesquisas a Nägeli, que, no entanto, não percebeu sua importância.

Mendel cruzou e fertilizou artificialmente uma variedade alta e uma baixa de ervilhas doces, obtendo sementes que produziam plantas altas e baixas na proporção de 3 por 1. De 1/4 das plantas assim obtidas se reproduziam somente plantas baixas, ao passo que, dos 3/4 de plantas altas, uma parte (25% do total da segunda geração) produzia somente plantas altas, ao passo que os 50% restantes, reproduzindo-se, davam lugar a 75% de plantas altas e 25% de plantas baixas. Essa é a primeira lei de Mendel: *a lei da segregação.*

Ademais, cruzando-se plantas ou animais que diferem em mais de uma dupla de características, então estas se recombinam de todos os modos possíveis. Essa é a segunda lei de Mendel: *a lei da independência.* Assim, por exemplo, se cruzamos ervilhas de sementes amarelas e lisas com ervilhas de sementes verdes e ásperas, obteremos, na primeira geração, plantas com sementes que apresentam as duas *características dominantes,* por exemplo, amarelas e lisas; na segunda geração, obteremos quatro tipos de indivíduos, que expressam as quatro combinações possíveis, duas já introduzidas no cruzamento e duas *novas:* amarelo-lisa, amarelo-áspera, verde-lisa e verde–áspera.

Descobertas talvez em antecipação no tempo, as leis de Mendel foram redescobertas no começo do século XX. E os tempos já estavam maduros para se perceber a sua importância e captar a sua fecundidade. Com efeito, entre 1870 e 1880, o alemão Walther Flemming (1843-1905), usando uma substância colorante (a "cromatina"), descobriu que, no interior do núcleo da célula, havia objetos filiformes, os *cromossomos.* E viu que, no momento crucial da divisão da célula (a mitose), cada cromossomo produzia uma cópia de si mesmo.

Flemming publicou essas suas descobertas em 1882. Continuando as pesquisas do citólogo alemão, o belga Edward van Beneden (1846-1910) demonstrou que os cromossomos são em número fixo e constante para cada espécie animal ou vegetal: as células do homem contêm 46, isto é, 23 pares; o milho tem 20, isto é, 10 pares; a mosca 12, ou seja, 6 pares; a drosófila (o mosquitinho do vinagre, que depois se tornaria o herói da genética) 8, ou seja, 4 pares. (Cada um dos dois cromossomos que constituem um par provém respectivamente do pai e da mãe.) Ademais, Van Beneden descobriu que, na formação das células sexuais (o óvulo e o espermatozóide), a divisão dos cromossomos (para formar a nova célula) não era precedida pela duplicação. Se não se verificasse esse

processo, a meiose, ocorreria que, a cada nova geração, o indivíduo que se origina da união de duas células teria bagagem dupla de cromossomos.

Nesse ponto, são redescobertas as leis de Mendel. Então, todos esses estudos sobre os cromossomos subitamente se iluminam e toda uma série de descobertas anteriores se inserem em um quadro racional e consistente. Foi assim que, em 1902, o citólogo norte-americano Walter S. Sutton (1876-1916) observou que os cromossomos se comportam como os fatores hereditários de Mendel: toda célula possui um número fixo de pares de cromossomos e cada um deles transfere a capacidade de determinar características físicas de uma célula para outra. De cada par de cromossomos do novo organismo, um cromossomo provém da mãe, através do óvulo, ao passo que o outro cromossomo provém do pai, através do espermatozóide. E essa mistura de cromossomos que se tem a cada geração tende a trazer novamente à luz as características recessivas postas anteriormente em silêncio por uma característica dominante. E combinações sempre novas produzem as variações de características que serão depois exploradas pela seleção natural.

3.3. **Dentro dos cromossomos: os genes**

Mas as coisas não ficaram por aí, pois, no período situado entre 1910 e 1920, o zoólogo norte-americano Thomas Hunt Morgan (1866-1945) mostrou que, nos cromossomos (que, como sabemos, estão no interior do núcleo da célula), estão localizados de modo ordenado os *genes*. Estes, concebíveis como partículas materiais, do tamanho de grande molécula de proteína, constituem o patrimônio hereditário do indivíduo. Eles "são capazes de se reproduzir conservando sua própria individualidade, sua independência em relação aos outros genes e, portanto, a capacidade de se recombinar de todos os modos possíveis, bem como a capacidade de dar origem às características de que são representantes" (G. Montalenti).

Morgan trabalhou com a *Drosophila melanogaster,* inseto que tem somente quatro pares de cromossomos e que se desenvolve, do ovo ao estado adulto, em apenas doze dias. As pesquisas com a drosófila revelaram que as características que habitualmente são herdadas juntas, por vezes, no entanto, se separam. Esse fato foi interpretado por Morgan no sentido de que o cromossomo que contém os genes se dividiu entre as posições determinantes daquelas características e, depois, se uniu a fragmento semelhante proveniente de outro cromossomo dividido.

Em 1927, no entanto, Hermann Joseph Muller, discípulo de Morgan, publicou descoberta sensacional: bombardeando com raios X os gametas (vale dizer, espermatozóides e óvulos nos animais,

grânulos de pólen e óvulos nas plantas), obtém-se altíssimo percentual de mutações. Essa foi uma descoberta de grande alcance, pois abriu caminho para pesquisas relativas ao processo de mutação e à natureza e estrutura do gene.

Antes da Segunda Guerra Mundial, a genética estabelecera, portanto, que: 1) os genes representam as características hereditárias; 2) os genes se localizam nos cromossomos em ordenamento linear; 3) os cromossos são constantes em cada espécie, por número e qualidade; 4) tais estruturas são constantes e, no entanto, suscetíveis de variações; 5) "tais variações, isto é, as *mutações,* se distinguem em três categorias: *gênicas,* constituídas pela passagem de um gene isolado a um estado alélico; *cromossômicas,* isto é, variações estruturais de um cromossomo isolado, com variações conseqüentes na ordem linear dos genes; *genômicas,* isto é, variações no número dos cromossomos, que são possíveis em certas condições e com determinadas limitações" (G. Montalenti).

Nesse meio tempo, crescera a biologia molecular. O próximo grande salto adiante seria constituído pela descoberta do código genético, que leva a análise ao interior do gene. Tudo isso testemunha o grande esforço humano para prender na malha da razão a vida e o seu desenvolvimento. A esse respeito, deve-se dizer que, se a teoria da evolução é uma tentativa de compreender a história da vida, outro problema inevitável — também este com fortes implicações filosóficas — era e é o da origem da vida. Em suma, continua a velha controvérsia sobre a geração espontânea: a vida provém da matéria ou "omne vivum e vivo"?

Hoje, já se sabe que, a partir das bactérias, nenhum organismo nasce por geração espontânea. É bem verdade que a descoberta dos vírus filtráveis (ultravírus) parece constituir um passo sério na direção da abiogênese. Entretanto, sendo esses vírus parasitas, não é possível ver neles a origem da vida, enquanto pressupõem a existência de organismos mais complexos, como as células, das quais são parasitas.

Mais interessante foi a proposta feita recentemente por H. C. Urey em 1952-1953 e experimentada por S. Miller em 1953-1957, relativa à formação de compostos orgânicos complexos, como os aminoácidos, que são as moléculas fundamentais das proteínas, que, por seu turno, constituem os elementos basilares do protoplasma. Durante vários dias, Miller submeteu uma mistura de água, hidrogênio, metano e amoníaco a uma centelha elétrica proveniente de corrente de alta freqüência e obteve moléculas complexas como aminoácidos, uréia etc. Obviamente, essa experiência não é suficiente para decidir a questão da origem da vida. O problema continua aberto. Aqui, é suficiente apenas propô-lo.

3.4. O código genético

Durante longo tempo, os geneticistas estudaram as características hereditárias, preocupando-se em esclarecer o mecanismo de sua transmissão de um indivíduo para outro, mas deixando de investigar a natureza das moléculas que funcionam como "vetores" dessa transmissão. Conheciam-se macromoléculas como as proteínas e os ácidos nucléicos e hipotizava-se que esses elementos exerciam papel fundamental do fenômeno, mas uma aproximação experimental ao problema das bases moleculares da hereditariedade não se deu antes da década de 40.

Por volta de 1944, O. T. Avery (1877-1955), do Instituto Rockfeller de Nova Iorque, obtivera boas provas de que os traços hereditários seriam transmitidos por uma célula bactérica a outra através do ácido dexossirebonuclêico (DNA). Por outro lado, há bastante tempo já se sabia que o núcleo das células animais, que contém os cromossomos e, portanto, os genes, era o elemento subcelular mais rico em ácidos nuclêicos e, sobretudo, em DNA. Mas macromoléculas de DNA são polímeros constituídos de resíduos de ácido fosfórico, um açúcar (ou seja, dexossirebosio) e bases azotadas (ou seja, adenina, guanina, citosina e timina).

No início da década de 50, nas pegadas do trabalho de Linus Pauling, que esclarecera a estrutura das proteínas, macromoléculas helicoidais constituídas de combinações diversas de uma vintena de *aminoácidos,* foi enfrentado o problema da macromolécula de DNA, que se supunha devesse ser uma estrutura helicoidal constituída de combinações diversas de quatro *nucleotídeos* diferentes. Cada nucleotídeo é composto por um resíduo de ácido fosfórico, uma molécula de dexossirebosio e uma das quatro bases azotadas.

Tais pesquisas eram realizadas com métodos químicos e cristalográficos. Foram importantes para a solução do problema os dados recolhidos por E. Chargaff (nascido em 1905), que demonstrara, em exemplares diversos de DNA, a igualdade dos resíduos de timina e adenina e a dos resíduos de citosina e guanina. A idéia de dispor os componentes moleculares do DNA em forma de *dupla hélice,* estabilizada pelas interações entre bases azotadas "complementares", como adenina-timina e citosina-guanina, foi elaborada em Cambridge, por F. Crick e J. Watson (nascido em 1928), enquanto os dados de difração dos raios X necessários para comprovar esse modelo foram fornecidos por M. Wilkins (nascido em 1916).

O modelo da dupla hélice consta de duas cadeias polinucleotídeas, que se envolvem de modo necessariamente helicoidal, por causa dos requisitos estruturais das bases azotadas e das ligações de hidrogênio que elas formam de modo complementar. A natureza

complementar das seqüências de bases justifica o processo de duplicação, isto é, a formação de duas hélices duplas a partir de uma hélice dupla nas quais os filamentos se separem. O DNA dá lugar a um tipo de réplica chamado "semi-conservativo". E o fato de que cada filamento isolado de DNA dá origem a uma nova hélice dupla foi reconhecido em 1958 por Meselson e Stahl em Caltec.

Além do DNA, existe outro tipo de ácido nuclêico, chamado ribonuclêico, contido principalmente no citoplasma celular e diferente do DNA pelo tipo de açúcar (que, para o RNA, é rebosio) e pelas bases azotadas (que são adenina, guanina, citosina, e urácil). A estrutura do RNA parece principalmente de filamento isolado. E, juntamente com a do DNA, a atividade do RNA é crucial como base molecular do mecanismo de transmissão genética. O material genético da vida e tudo o que no passado se identificava com o nome de gene são constituídos pelo DNA, ao passo que o ramo da biologia que, a partir do comportamento de moléculas como o DNA e o RNA, procura extrair as leis que regem a transmissão da hereditariedade se define como *biologia molecular*.

Desde 1941, já se sabia que cada gene controla a formação de uma enzima, como foi demonstrado por G. W. Beadle (nascido em 1903) e E. L. Tatum (nascido em 1909). E como as enzimas são proteínas, isto é, filamentos constituídos por aminoácidos, e os genes são DNA, isto é, duplos filamentos constituídos por bases azotadas, logo ficou claro que a *seqüência* de bases do DNA podia determinar de algum modo a seqüência de aminoácidos das proteínas. O problema estava em compreender como é que um alfabeto composto de *quatro* letras podia representar um grupo de cerca de *vinte* letras. Já que, combinando as quatro bases duas a duas, se obtém somente 16 combinações, ficou claro que era preciso combinar as bases três a três para obter 64 combinações, que eram amplamente suficientes para representar os vinte e um aminoácidos presentes nas proteínas. Assim, cada *trio* de bases azotadas representa um aminoácido.

Em 1955, S. Ochoa conseguiu sintetizar o RNA *in vitro* e, em 1956, A. Kornberg, também *in vitro,* obteve o DNA. Em 1961, F. Jacob e J. Monod demonstraram a existência de um RNA mensageiro, isto é, de uma macromolécula de RNA, que se sintetiza pela matriz do DNA (processo de transcrição) e se vincula aos *ribossomos,* partículas subcelulares do citoplasma, onde ocorre a síntese protéica. O RNA mensageiro é uma espécie de fita que contém, escrita em código de trios, a seqüência protéica: tal fita é "lida" pelo ribossomo, que assim pode construir a proteína de seqüência especificada na molécula do RNA mensageiro.

Na década de 60, M. W. Nirenberg e J. N. Matthei, incubando com camadas de *Escherichia coli* moléculas de RNA sintético

constituídas de seqüências de uma só base, isto é, urácil, obtiveram a formação de um polipeptídeo constituído de uma seqüência de um único aminoácido, isto é, uma polifenilalanina. O trio urácil-urácil-urácil desginava assim o aminoácido fenilalanina. Essa descoberta permitiu decifrar a chave do código genético assim como a estela de Rosetta permitiu decifrar os hieróglifos egípcios. Então, todo o código foi esclarecido por Nirenberg, Crick, Khorana e outros, que reconheceram o significado de todos os 64 trios que constituíam o próprio código.

Os tipos de RNA reconhecidos na célula são o RNA ribossomial, de alto peso molecular, o RNA mensageiro e um RNA solúvel, chamado RNA de transferência ou tRNA. O processo pelo qual a informação genética é transmitida pelo DNA ao RNA se chama *transcrição* e uma enzima, chamada RNA-polimerose, catalisa a síntese do RNA mensageiro com base na matriz constituída pelo DNA. A síntese de cadeia polipeptídea que concretiza na seqüência protéica a informação proveniente do DNA ocorre no chamado processo de *tradução*. A seqüência de todo o processo de biossíntese protéica pode portanto ser representada abreviadamente do seguinte modo:

DNA → RNA → Proteínas
transcrição tradução

A replicação do DNA e a transcrição do RNA mensageiro se explicam por causa das possibilidades de acoplamento estereoespecífico de bases azotadas complementares, a adenina "reconhece" a timina e a citosina "reconhece" a guanina. O processo de tradução ocorre graças a vetores intermediários, que são moléculas de RNA capazes de ligar tanto aminoácidos como bases azotadas. Desse modo, existe uma vintena de tRNAs, cada qual capaz de ligar um aminoácido e provido de um local que "reconhece" um trio do RNA mensageiro. O tRNA se vincula ao ribossomo e aqui "lê" a fita do mensageiro, transportando o aminoácido especificado na mensagem. A seqüência dos aminoácidos é assim construída ao nível do ribossomo, que possui a maquinaria enzimática necessária para iniciar e completar a leitura da seqüência escrita no RNA mensageiro.

A descoberta do código genético permitiu interpretar de modo "mecanicista" fenômenos como a reprodução, a hereditariedade, as variações e mutações. Esse código é universal, ou seja, representa uma linguagem comum a todos os organismos, dos vírus às bactérias, das plantas aos animais. Trata-se de importante etapa na realização do programa que visa levar o fenômeno da "vida" para o interior da razão.

Capítulo XXXVI

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA ENTRE AS DUAS GUERRAS. O NEOPOSITIVISMO, O OPERACIONALISMO E A EPISTEMOLOGIA DE GASTON BACHELARD

1. Linhas gerais

A reflexão sobre o método científico conheceu impulso decisivo no período compreendido entre as duas grandes guerras mundiais. Naquele período, o principal centro da filosofia da ciência foi a Universidade de Viena, onde um grupo de cientistas-filósofos, reunidos em torno de Moritz Schlick, deu vida ao *Círculo de Viena (Wiener Kreis)*. O pensamento desse grupo adquiriu a denominação de *neopositivismo* ou *positivismo lógico* e se caracterizou pela firme atitude antimetafísica e por toda uma série de aprofundadas análises de grande relevância sobre a linguagem, a estrutura e os métodos das ciências naturais e sobre os fundamentos da matemática.

O núcleo básico da filosofia vienense é o princípio de verificação, segundo o qual só têm sentido as proposições que podem ser verificadas empiricamente, através do recurso aos fatos da experiência. Foi com base nesse princípio que os neopositivistas decretaram a insensatez de toda afirmativa metafísica e teológica, sustentando, ademais, a redução das normas éticas a um conjunto de emoções.

A subida de Hitler ao poder acarretou também o fim do *Wiener Kreis*. Alguns membros do grupo (como Carnap, Feigl, e outros) emigraram para os Estados Unidos, onde o seu pensamento entrou em simbiose com as correntes empírico-pragmáticas da filosofia norte-americana. Esse contato ampliou as perspectivas do neopositivismo na direção semântico-pragmática, fazendo com que, através de Carnap, ele se encaminhasse para maior *liberalização*.

Enquanto isso acontecia nos Estados Unidos, Wittgenstein imprimia à filosofia inglesa profunda reviravolta, rechaçando as pretensões metafísicas e absolutistas do princípio de verificação e orientando a filosofia para a análise dos diversos *jogos-de-língua* que tecem a linguagem humana, que é mais rica, mais articulada e mais sensata em suas manifestações não-científicas do quanto haviam imaginado os neopositivistas. E, nesse meio tempo, Karl Popper repropunha em outras bases os problemas dos neopositivistas, apresentando para eles soluções diferentes e mais consistentes, sem negar de modo algum a sensatez das linguagens não-científicas, como é o caso das proposições metafísicas.

Ainda no período entre as duas guerras, o *operacionalismo* do físico norte-americano Percy William Bridgman, embora não distante de alguns núcleos centrais do neopositivismo, sustenta a redução do significado dos conceitos científicos a um conjunto de operações. Mas, naquele mesmo período, uma filosofia não-positivista da ciência vinha sendo elaborada pelo francês Gaston Bachelard, cuja influência se fez observar com o passar dos anos e cujas idéias, como as de "ruptura epistemológica" e de "obstáculo epistemológico", mas sobretudo a sua consideração da história da ciência como instrumento primário na análise da racionalidade, revelaram-se sempre mais importantes nos dias de hoje.

2. O neopositivismo vienense

2.1. As origens e a formação do Círculo de Viena

O neopositivismo é a filosofia do Círculo de Viena, que teve seu início quando o físico e filósofo Moritz Schlick (1882-1936) foi chamado por Kiel para a Universidade de Viena, a fim de ocupar a cátedra de *filosofia das ciências indutivas*, cátedra que já havia sido de Ernst Mach, ao qual haviam se seguido posteriormente Ludwig Boltzmann e Adolf Stöhr (pensador de tendência antimetafísica).

Viena constituía terreno particularmente adequado para o desenvolvimento das idéias neopositivistas, em virtude do fato de que, durante a segunda metade do século XIX, o liberalismo (com o seu patrimônio de idéias originado do iluminismo, do empirismo e do utilitarismo) representava a orientação política predominante. Ademais, diferentemente da maioria das universidades alemãs, a Universidade de Viena se mantivera, graças à influência da Igreja católica, substancialmente imune ao idealismo. Desse modo, foi a *mentalidade escolástica*, como recorda um dos membros mais ativos do Círculo de Viena, isto é, Beurath, que preparou a base para a *abordagem lógica* das questões filosóficas.

Assim, em 1922 Schlick foi chamado a Viena. Entretanto, como conta Herbert Feigl, antes ainda da guerra de 14/18, "um grupo de jovens doutores em filosofia, que haviam estudado sobretudo física, matemática ou ciência sociais — dentre os quais se destacavam Philipp Frank, Hans Hahn, Richard von Mises e Otto Neurath —, encontravam-se toda sexta-feira à noite, em um café da velha Viena, para discutir especialmente questões de filosofia da ciência. Naqueles dias, era principalmente o positivismo de Ernst Mach que inspirava esse pequeno grupo de estudiosos".

Mais tarde, no interior do Círculo de Viena, essas reuniões antes da Primeira Guerra Mundial seriam recordadas com simpatia e respeito como a época "pré-histórica" do neopositivismo, cuja história propriamente dita inicia-se em 1924, quando Herbert Feigl e Friedrich Waismann foram conversar com Schlick sobre a idéia de formar um grupo de discussão. Schlick concordou e, como resultado, tiveram início os colóquios das sextas-feiras à noite.

Isso marcou o início do Círculo de Viena, que contou entre seus primeiros membros com o matemático Hans Hahn, o sociólogo e economista Otto Neurath e sua mulher Olga (irmã de Hahn, ela própria matemática e lógica), Felix Kaufmann (então docente de filosofia do direito), Victor Kraft (filósofo versado em história e interessado em metodologia científica) e o matemático Kurt Reidemeister, que, em 1924 (ou, talvez, em 1925), propôs a leitura e discussão do *Tractatus logico-philosophicus,* de L. Wittgenstein.

Em 1926, R. Carnap também foi chamado à Universidade de Viena. Hahn e Schlick o preferiram a Hans Reichenbach, que, por seu turno, em Berlim, formara a *Sociedade pela filosofia científica,* entre cujos membros de destaque devem se recordar Richard von Mises (de origem vienense), Kurt Grelling, Walter Dubislav, Alexander Herzberg e, mais tarde, os discípulos de Reichembach, Carl G. Hempel e Olaf Helmar. Os objetivos e as atividades da *Sociedade berlinense* eram análogos aos do *Círculo vienense.* E desde o início se estabeleceram estreitas relações entre os dois grupos, inclusive com base nas relações pessoais existentes entre Carnap e Reichenbach e entre Von Mises e Philipp Frank, na época professor de física em Praga.

Frank, que não foi membro efetivo do *Círculo,* mas que o visitava freqüentemente (sendo, entre outras coisas, amigo de Hahn e de Schlick), tornou-se, juntamente com Schlick, diretor da coleção "Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung" (Escritos por uma concepção científica do mundo), na qual, entre outros, apareceram textos importantes como *A lei da causalidade e seus limites,* de Philipp Frank (1932), *Compêndio de lógica,* de Carnap (1929), *Sintaxe lógica da linguagem,* ainda de Carnap (1934), e *Lógica da descoberta científica,* de Karl Popper (1935).

2.2. O manifesto programático do Wiener Kreis

Em 1929, sob a responsabilidade de Neurath, Hahn e Carnap, era publicado o "manifesto" do círculo vienense, *A concepção científica do mundo*. É assim que um dos protagonistas da filosofia neopositivista, ou seja, Frank, relembra a sua gênese, juntamente com as iniciativas do grupo: "Por volta de 1929, sentimos que emergia uma nova filosofia da colaboração que se dava em Viena. Todos os pais gostam de mostrar as fotografias de seus filhos. Por isso, nós também procurávamos meios de comunicação para apresentar ao mundo o parto do nosso cérebro, descobrir suas reações e dele receber novos estímulos. Assim, antes de mais nada, decidimos publicar uma monografia sobre o nosso movimento; depois, proceder à organização de um debate; por fim, fundar uma revista filosófica para difundir os trabalhos do grupo. Quando preparávamos a monografia, nos demos conta de que o nosso movimento e a nossa filosofia não tinham nomes: muitos de nós hostilizavam os termos 'filosofia' e 'positivismo'; a outros, porém, não agradavam os 'ismos', nossos ou estrangeiros. Finalmente, escolhemos a denominação '*Wissenschaftliche Weltauffassung*' (isto é, 'concepção científica do mundo'). (...) Colaborando estreitamente entre si, Carnap, Hahn e Neurath cuidaram da redação do texto monográfico".

As três iniciativas concretizaram-se logo. Em setembro de 1929, em Praga, realizou-se um encontro, promovido pelos grupos vienense e berlinense, sobre a "Gnosiologia das ciências exatas". (A esse encontro, sempre organizado pelos epistemologistas vienenses e berlinenses, seguiram-se outros congressos: em Königsberg, em 1930; em Praga, em 1934; em Paris, em 1935; em Copenhaga, em 1936; em Paris, em 1937; em Cambridge, em 1938, na Universidade de Havard, Estados Unidos, em 1939). No ano seguinte, em 1930, sob o título *"Erkenntnis"* (*Conhecimento*), começou a aparecer a prestigiosa revista filosófica do movimento, dirigida por Carnap e Reichenbach.

As linhas essenciais do programa neopositivista, formuladas no escrito programático do grupo, eram as seguintes: 1) a formação de uma *Einheitswissenschaft*, isto é, de uma ciência unificada, abrangendo todos os conhecimentos fornecidos pela física, as ciências naturais, a psicologia etc.; 2) o meio para esse fim devia consistir no uso do método lógico de análise elaborado por Peano, Frege, Whitehead e Russell; 3) os resultados da aplicação desse método ao material das ciências empíricas seriam: a) a eliminação da metafísica; b) uma contribuição para a clarificação dos conceitos e das teorias da ciência empírica e para a clarificação dos fundamentos da matemática.

Ainda nesse escrito programático, eram assim classificados, por assunto, os *antecessores* do círculo: a) *positivismo e empirismo:* Hume, os iluministas, Comte, Mill, Avenarius, Mach; b) *bases e métodos das ciências empíricas:* Helmholtz, Riemann, Mach, Poincaré, Enrique, Duhen, Boltzmann, Einstein; c) *logística:* Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein; d) *axiomática:* Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert; e) *eudemonismo e sociologia positivista:* Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Mueller-Lyer, Popper-Linkeus, Carl Menger (o economista). Essa longa série de nomes é extremamente importante, pois nos indica claramente a *tradição,* ou melhor, as *tradições* em que se situa o neopositivismo.

2.3. As teorias fundamentais do neopositivismo

No que se refere às teses de fundo da filosofia dos neopositivistas, deve-se dizer que, embora com discordâncias, por vezes até profundas (como no caso da polêmica sobre os protocolos ou afirmativas de observação), eles afirmaram: 1) que o *princípio de verificação* constitui o critério de distinção entre *proposições sensatas* e *proposições insensatas,* de modo que tal princípio se configura como *critério de significância* que delimita a esfera da linguagem sensata da linguagem sem sentido que leva à expressão o mundo das nossas emoções e dos nossos medos; 2) que, com base nesse princípio, só têm sentido as proposições possíveis de verificação empírica ou factual, vale dizer, as afirmações das ciências empíricas; 3) que a matemática e a lógica constituem somente conjuntos de tautologias, convencionalmente estipuladas e incapazes de dizer algo sobre o mundo; 4) que a metafísica, juntamente com a ética e a religião, não sendo constituídas por conceitos e proposições factualmente verificáveis, são um conjunto de questões aparentes (*Scheinfragen)* que se baseiam em pseudoconceitos *(Scheinbegriffe);* 5) que o trabalho que resta ao filósofo sério é o da análise da semântica (relação entre linguagem e realidade à qual a linguagem se refere) e da sintática (relações dos sinais de uma linguagem entre si) do único discurso significante, isto é, do discurso científico; 6) por isso, a filosofia não é doutrina, mas sim atividade: *atividade clarificadora da linguagem.*

Devido a essa concepção do trabalho filosófico e devido também à competência dos neopositivistas nas diversas ciências, é fácil imaginar as grandes contribuições que os vienenses deram à análise das ciências empíricas (causalidade, indução, estatuto das leis científicas, relações entre termos teóricos e termos de observação, probabilidade etc.) e dos fundamentos da lógica e da matemática (basta recordar aqui o trabalho de Kurt Gödel, obra que determi-

nou reviravolta decisiva nos estudos de lógica matemática). A realidade é que, em Viena, com a obra desse grupo, assumiu firme consistência *a filosofia da ciência,* estendida ao modo moderno, como disciplina autônoma que visa à explicitação consciente e sistemática do método e das condições de validade das afirmações assumidas pelos cientistas.

2.4. **A antimetafísica do Wiener Kreis**

A atitude antimetafísica é uma constante da filosofia neopositivista. No *Tractatus logico-philosophicus,* Wittgenstein sustenta que "a maioria das proposições e das questões escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas desprovidas de sentido". Nas pegadas de Wittgenstein, Schlick compararia os metafísicos a atores que continuam a representar seu insosso papel até depois que a platéia se esvaziou. No entanto em *Positivismo e realismo* (1932), escreveria que "afirmações como 'realidade absoluta' ou 'ser transcendente' ou outras do mesmo gênero nada mais significam do que determinados estados do espírito".

Rudolf Carnap também assestou ataque análogo ao de Schlick contra a metafísica, sempre com base no princípio da verificação. Escreve ele em *A superação da metafísica através da análise lógica da linguagem* (1932): "Nem Deus nem diabo algum poderão jamais nos dar uma metafísica". As proposições da metafísica servem somente "para expressar sentimentos vitais". O metafísico, afirma Carnap, talvez possa se expressar otimamente na música de Mozart: "Os metafísicos são músicos sem talento musical". Em suma, para Carnap, a metafísica surge quando se aceita como significantes termos que não têm referência na experiência e, com tais termos (como "absoluto", "coisa em si", "incondicionado" etc.), se constroem frases que pretendem, sem podê-lo, nos falar da realidade.

Para Neurath, por seu turno, a tarefa de "elaborar uma linguagem o mais livre possível da metafísica" constituía tarefa improrrogável. Fautor de uma sociologia empírica, Neurath era contrário à idéia de Wittgenstein segundo a qual um fato deveria *refletir-se* na estrutura de uma proposição, hostilizou também as conclusões místicas do *Tractatus* e mostrou-se constantemente vigilante em relação às infiltrações metafísicas nas discussões do Círculo de Viena.

A propósito disso, a segunda mulher de Neurath, Marie, e R. S. Cohen recordam o seguinte episódio: "Neurath interrompia freqüentemente, exclamando 'Metafísica!', durante a leitura e discussão do *Tractatus* de Wittgenstein nas reuniões do círculo, irritando M. Schlick, que, por fim, disse-lhe que estava interrom-

pendo muito amiúde os trabalhos. Como bom conciliador, Hans Hahn propõe a Neurath que dissesse só 'M'. Como contou mais tarde Hempel, depois de um longo murmúrio, Neurath, fez outra proposta a Schlick: 'Acho que economizaremos tempo e esforço se eu disser 'Não-M' toda vez que o grupo *não* estiver falando de metafísica' ".

Para Neurath, o conhecimento científico não pode ser outra coisa senão o sistema das proposições aceitas na época pelos cientistas. A rejeição da metafísica constituía para ele uma batalha, exatamente como se se tratasse de lutar contra inimigo político. Assim era a antimetafísica de Neurath.

E Hans Reichenbach, na *Introdução* ao primeiro número da revista do Círculo, "Erkenntnis" (Conhecimento), diria tratar-se de fato decididamente progressista o abandono de qualquer metafísica ou poesia em matéria de conceitos *(Begriffsdicgtung),* abandono posterior àquele que o próprio Reichenbach chamou de "desdivinização" *(Entgötterung)* da natureza.

2.5. M. Schlick e o princípio de verificação

Como já dissemos, os primeiros membros do Círculo de Viena leram e comentaram o *Tractatus logico-philosophicus,* de Ludwig Wittgenstein. Ele escrevera que "compreender uma proposição significa saber como estão as coisas no caso de ela ser verdadeira" (proposição 4.024). Para Schlick, como se pode ver em seu ensaio *Significado e verificação,* isso queria dizer que "o significado de uma proposição é o método de sua verificação". Em *Positivismo e realismo,* diz Schlick: "A função específica da filosofia é a de procurar e clarificar o sentido das afirmações e das questões". E "o sentido de uma proposição consiste unicamente no fato de que a proposição expressa determinado estado de coisas", que é necessário mostrar, portanto, se quisermos indicar o sentido de uma proposição.

Portanto, "quando quisermos encontrar o sentido de uma proposição, devemos transformá-la através da introdução de definições sucessivas, até que, por fim, nos encontremos diante de palavras que não possam ser ulteriormente definidas com palavras, isto é, cujo significado só poderá ser demonstrado diretamente. O critério para a veracidade ou falsidade de uma proposição, portanto, consiste no fato de que, sob determinadas condições, alguns acontecimentos se dão ou não. Quando se estabeleceu isso, estabeleceu-se tudo aquilo de que se fala na proposição — e, com isso, se conhece o seu sentido".

É óbvio que a verificabilidade em questão não é verificabilidade de fato, e sim *de princípio,* "já que o sentido de uma proposição não depende naturalmente do fato de que as circunstâncias em que nós

nos encontramos diretamente em dado tempo permitem ou impedem a sua verificação factual. A proposição 'sobre a outra face da lua existem montanhas com altura de três mil metros' é, sem dúvida, absolutamente sensata, ainda que nos faltem os meios técnicos para verificá-la".

Essa também era a linha de Carnap, do Carnap da *Construção lógica do mundo* (1928), na qual a redução de todas as proposições das ciências, realizadas por meio do "sistema de constituição" *(Konstitutionssystem),* fazia com que todo o edifício da linguagem sensata, para ser significante, tivesse que se apoiar nos *Elementarerlebnisse,* vale dizer, nos dados da experiência imediata. Escreve Carnap em *Problemas aparentes em filosofia* (1928): "O sentido de uma proposição consiste em expressar um estado de fato (pensável e não necessariamente existente). Se uma (pretensa) proposição não expressa algum (pensável) estado de fato, não tem sentido e, por isso, é só aparentemente uma assertiva. Se uma proposição expressa um estado de fato, tem sempre significado e é verdadeira quando esse estado de fato existe e falsa quando ele não existe".

Carnap é extremamente claro: fora das expressões de lógica e matemática, que são somente transformações tautológicas, não há fonte de conhecimento além da experiência: não existe nenhum juízo sintético a priori, nenhuma intuição, nenhuma visão eidética. As palavras só têm significado quando indicam algo de factual e as afirmações só tem sentido quando expressam possível estado de coisas; caso contrário, no primeiro caso temos um *Scheinbegriff* (pseudoconceito) e no segundo uma *Scheinsatz* (pseudoproposição). E somente se estivermos em condições de decidir com base nos dados da experiência é que será possível escapar "daquele inextricável novelo de problemas conhecido sob o nome de filosofia", escreve Carnap na *Sintaxe lógica da linguagem.*

2.6. Neurath e o fisicalismo

O princípio de verificação logo se tornou objeto de severas críticas. Ele imediatamente parece para muitos um princípio metafísico (ou, para ser mais exato, criptometafísico), que, em nome da ciência, condenava aprioristicamente o *sentido* de qualquer outro discurso. Mas, à parte isso, a ciência, não parecia encontrar, com o princípio de verificação, uma sistematização capaz de salvá-la, visto que a ciência via-se baseada em experiências inteiramente subjetivas e prenhes de solipsismo, como os *Erlebnisse.*

Como observou Kraft, as proposições elementares ou protocolos eram algo psicológico, ao invés de lógico. Ademais, formulado o princípio de verificação, encontravamo-nos imediatamente diante

do seguinte dilema: ou critério é uma assertiva factual e então não é mais uma norma absoluta com a qual julgar a linguagem como significante ou insignificante ou então se afirma como norma e aí se cai no impasse, enquanto por tal princípio, a norma não tem sentido.

Na tentativa de superar essa situação difícil da primeira fase do Círculo (a chamada fase "semântica"), Neurath, seguido por Carnap, subverteu a sua orientação semântica em *sentido sintático* ou, como se diz, *fisicalista.* Para afastar perplexidade, Neurath, em *Ciência unificada e psicologia* (1933), afirma a necessidade de se propor as proposições em linguagem na qual todas *desde o início* se mostrem intersubjetivas. Para tanto, não é necessário partir da concepção irremediavelmente viciada de metafísica de que se assume a linguagem em sua função de *representação projetiva dos fatos.* A linguagem deve ser tomada como fato físico, como conjunto de sons e de sinais. A ciência é a totalidade das afirmações empíricas pronunciadas e escritas — e estas, traços de tinta ou sistemas de ondas aéreas, são ao mesmo tempo aquilo de que a ciência fala e o com que ela se expressa. Escreve Neurath em *Fisicalismo* (1931): "A teoria da linguagem pode ser inteiramente integrada à teoria dos processos físicos: estamos sempre no mesmo âmbito".

Em suma, nós não podemos sair da linguagem e ser ao mesmo tempo acusadores, acusados e juízes; nós aumentamos a ciência aumentando a quantidade de suas proposições, confrontando as novas proposições com as já em uso e criando um sistema privado de contradições, capaz de fazer previsões com êxito. Precisa Neurath em *Sociologia no fisicalismo* (1931-1932): "Nós podemos afirmar apenas que operamos hoje com o sistema espaço-tempo que corresponde à física".

A adoção da linguagem como fato físico e a eliminação de sua função de representação projetiva dos fatos levam a mudança radical no critério de *aceitabilidade.* A teoria da verdade como *correspondência* entre uma proposição e um fato é substituída pela teoria da verdade como *coerência entre proposições.* Afirma Neurath: "As proposições devem ser confrontadas com proposições e não com 'experiência', nem com um 'mundo', nem com 'outra coisa' qualquer. Todas essas duplicações sem sentido pertencem a uma metafísica mais ou menos refinada e, por isso, devem ser eliminadas. Toda nova proposição deve ser confrontada com a totalidade das proposições presentes, já harmonizadas umas com as outras. Por conseguinte, deve-se dizer que uma proposição é correta somente se ela puder ser inserida em tal sistema. O que não pode ser inserido nele deve ser rejeitado como incorreto. Ao invés de rejeitar as novas proposições, pode-se alterar todo o sistema — coisa a que

muito dificilmente nos decidimos —, até que as nossas proposições possam ser inseridas nele (...). A definição de 'correto' e 'não-correto' dada aqui está muito distante das habitualmente dadas no Círculo de Viena, que recorrem ao 'significado' e à 'verificação'. Na presente teoria, nós permanecemos sempre no âmbito do pensamento falado".

Uma proposição, pois, é "não-correta" se não se harmoniza com as outras proposições reconhecidas e aceitas no *corpus* das ciências, caso contrário é "correta". Esse é o único critério com o qual se pode projetar uma *enciclopédia da ciência unificada,* utilizando a única linguagem sensata, a das ciências físicas. No escrito *Sociologia empírica,* de 1931, Neurath fala de enciclopédia e não de sistema, pela abertura e o caráter incompleto que distinguem a primeira, onde é possível fazer confluir os resultados anônimos das diversas ciências positivas ou, para falar com Nietzsche, "as verdades sem pretensão", que, ao contrário dos fascinantes erros das épocas metafísicas, evitam se transformar em mausoléu e permanecem força intelectual viva e útil para a humanidade.

2.7. Carnap e a linguagem fisicalista como linguagem universal da ciência

As idéias radicais sobre o fisicalismo propostas por Neurath levaram ao Círculo de Viena poderosíssimos germes de discussão. Carnap foi que, mais do que qualquer outro, sofreu as influências neurathianas. Como, porém, as formulações de Neurath, na opinião de Carnap, eram "absolutamente discutíveis", foi precisamente Carnap quem tentou o seu repensamento, para a fundamentação mais adequada do fisicalismo. Como já dissemos, dois eram os núcleos do fisicalismo em Neurath, isto é, a concepção da linguagem como fato físico (concepção que prescindia da questão da linguagem como "projeção" do mundo) e a exigência da ciência unificada em bases fisicalistas.

Carnap aceitou, sem dúvida, a tese da universalidade da língua fisicalista, sem, porém, insistir na redução da linguagem a fato físico e, portanto, sem rejeitar a função simbólica dos sinais. Com efeito, os ensaios *A linguagem fisicalista como linguagem universal da ciência* (1931) e *A psicologia na linguagem fisicalista* (1932), escritos em defesa do fisicalismo, concernem quase que exclusivamente ao tema da universalidade da língua fisicalista.

Escreve Carnap em *Filosofia e sintaxe lógica* (1935): "Nós, nas discussões do Círculo de Viena, chegamos à concepção de que a linguagem física é a linguagem-básica de toda a ciência, uma linguagem universal que abrange os conteúdos de qualquer outra

Rudolf Carnap (1891-1970), lógico e filósofo do "Círculo de Viena", um dos representantes mais eminentes do neo-empirismo contemporâneo.

linguagem científica". E, segundo ele, a *linguagem física* deve ser adotada como linguagem da ciência unificada (na qual entram também a psicologia e a sociologia, vale dizer, as chamadas "ciências do espírito"), porque possui as três características da *intersensualidade,* da *intersubjetividade* e da *universalidade.*

Naturalmente, podemos admitir facilmente, com Carnap, que o fisicalismo é tese lógica, que não fala de coisas, mas de palavras. Mas de que coisa falam essas palavras? Como podemos determinar a relação linguagem-realidade? Foi sobre essa relação que explodiu a polêmica Schlick-Neurath. No fundo, essa questão não interessava muito a Carnap, que, nesse período, estava dedicado à *Sintaxe lógica da linguagem* e, portanto, à determinação das estruturas formais — da sintaxe lógica — das linguagens. Mas, se não interessava a Carnap, o problema era candente para Schlick, que não podia se conformar com a proposta dos "convencionalistas" de considerar válida toda linguagem não-contraditória. Com efeito, uma linguagem não-contraditória *não é suficiente* para explicar a ciência: até uma fábula bem elaborada pode ser não-contraditória sem que por isso possa ser considerada científica.

Como quer que seja, embora não encontrando formulações adequadas para o seu critério ("o nosso princípio é de uma trivialidade sobre a qual não se pode sequer discutir"), Schlick desempenhou no Círculo de Viena a função dialética da nua referência contínua aos fatos, referência que, como diz Russell, faz verdadeira toda afirmação. E isso contra os convencionalistas (Neurath e, em parte, também Carnap e outros), que, preocupados com uma suposta e temida infiltração da metafísica no pensamento de Schlick, acabavam quase que por abandonar o empirismo.

Os convencionalistas pareciam se esquecer de que o objetivo das palavras é o de se ocupar de coisas diferentes das palavras. Para eles, é como se a ciência fosse mais ou menos como uma fábula bem estruturada: tratar-se-ia sempre de jogos de palavras. Schlick, porém, insiste no fato de que a ciência é um jogo de sinais, sim, mas um jogo que é jogado no tabuleiro da natureza. Os convencionalistas, diz ainda Russell, parecem dizer "no princípio era o verbo", enquanto Schlick queria afirmar que "no princípio era aquilo que o verbo significa".

2.8. O transplante do neopositivismo para os Estados Unidos

De 1930 até 1938, ano em que se realiza a anexação da Áustria pelos nazistas, assiste-se à fase da *decolagem internacional* do Círculo de Viena. Esse fato é marcado por abalizados reconhecimentos e por relevantes aquisições doutrinárias, bem como pelo desaparecimento de Schlick — que foi assassinado por um seu ex-

aluno em 1936, dois anos depois da morte de Hans Hahn — e pela progressiva diáspora do grupo originário, com o conseqüente “transplante” do movimento de pensamento, agora já conhecido como “neopositivismo”, “positivismo lógico” ou “empirismo lógico”, sobretudo para além-Atlântico, ou seja, para os Estados Unidos.

É assim que, em sua *Autobiografia intelectual,* Carnap relembra o grande crédito dado nos Estados Unidos ao neopositivismo por alguns jovens estudiosos, tanto filósofos como cientistas: “Em 1934, conheci dois filósofos norte-americanos que, depois de terem visitado meus amigos em Viena, vieram me visitar em Praga: Ch. W. Morris, da Universidade de Chicago, e W. V. O. Quine, da Universidade de Harvard. Já atraídos por nosso modo de filosofar, contribuíram depois para torná-lo conhecido nos Estados Unidos, esforçando-se também para que eu próprio fosse para lá. Fui então convidado pela Universidade de Harvard a participar das celebrações do seu terceiro centenário, em setembro de 1936, ao passo que a Universidade de Chicago ofereceu-me uma cadeira a partir desse mesmo ano, cadeira que ocuparia ininterruptamente, até 1952 (...). Assim, fiquei feliz não só por escapar da sufocante atmosfera político-cultural européia e do íncubo da guerra, mas também por verificar que nos Estados Unidos, especialmente entre os pensadores mais jovens, havia vivo interesse, acentuado a cada ano, pelo desenvolvimento da filosofia com base no método científico e na lógica moderna”.

O balanço relativo à acolhida do neopositivismo nos Estados Unidos que Herbert Feigl esboçou pouco depois de 1940 é muito sugestivo, porque inclui os nomes de não poucos protagonistas da cultura norte-americana, tanto de “filósofos, lógicos e metodólogos” como A. Cornelius Benjamin, Nelson Goodman, Sidney Hook, Henry Margenau, Charles W. Morris e Ernst Nagel, como de “cientistas” como L. Bloomfield, Percy W. Bridgman, Haskell B. Curry, Stefen C. Kleene, Carrol C. Pratt, Burrhus F. Skinner e Stalney S. Stevens.

A entrada do neopositivismo nos Estados Unidos, por um lado, permitiu aos filósofos norte-americanos aguçarem analiticamente a sua orientação científica, concentrando-se em problemas metodológicos bem circunscritos, e, por outro lado, induziu os pensadores de origem européia a enriquecerem com considerações de caráter semântico-pragmático a sua perspectiva filosófica, atenuando-lhes a ênfase formalista inicial em matéria de linguagem.

Para concluir, uma observação sobre aquele empreendimento que, do ponto de vista da colaboração orgânica entre tais estudiosos, representa o documento mais significativo: a *International Encyclopedia of Unified Science* (*Enciclopédia internacional da ciência unificada*). A idéia de uma coletânea enciclopédica das

ciências fôra de Otto Neurath, que a cultivou com tenacidade a partir de 1920. O encontro de alguns expoentes do Círculo de Viena com pensadores norte-americanos como Morris, Nagel, Lenzen e Bloomfield permitiu a Neurath preparar um programa válido de trabalho e, a partir de 1938, encaminhá-lo para a concretização, sob a sua direção, de Carnap e de Morris. O desencadeamento da guerra e, sobretudo depois da morte do próprio Neurath em 1945, a atenuação do impulso unitário de vários colaboradores prejudicaram o pleno desenvolvimento da iniciativa.

2.9. **Liberalização e superação das teses neopositivistas**

As dificuldades com que se haviam defrontado as teses neopositivistas, sobretudo o princípio de verificação não foram de modo algum escamoteadas. Pelo contrário, foram formuladas com toda clareza. E o esforço para superá-las levou, por um lado, à nova filosofia de Wittgenstein (à filosofia do chamado "segundo" Wittgenstein) e, por outro a epistemologia falsificacionista de Karl Popper por outro ainda, à liberalização do neopositivismo realizada por Rudolf Carnap.

Em janeiro de 1929, Wittgenstein voltou a Cambridge, retomou seu trabalho filosófico e escreveu grande quantidade de observações. Depois, reuniu as notas escritas de janeiro de 1929 a setembro de 1930 em um manuscrito intitulado *Observações filosóficas,* que constitui documento do qual é possível extrair os pontos em que se afastou de suas concepções filosóficas do *Tractatus,* que inspirara o Círculo de Viena, e ver sua abertura para perspectivas mais liberais. Se, para o "primeiro" Wittgenstein, "o sentido de uma proposição é o método de sua verificação", agora, nas *Observações filosóficas,* ele diz que "o que uma palavra significa apreende-se quando se vê como ela é usada; se alguém conheceu o seu uso, então aprendeu também o que ela significa". Se a filosofia do primeiro Wittgenstein levara os membros do Círculo de Viena a construírem uma linguagem perfeita, agora a introdução, pelo próprio Wittgenstein, do *princípio de uso* (segundo o qual o significado de uma palavra é seu uso na língua) impele os seguidores do neopositivismo a reexaminarem sua atitude intransigente e, sobretudo, seu programa de construção de linguagem privilegiada.

A passagem de Wittgenstein da fase rígida do *Tractatus* à fase liberal das *Observações filosóficas* devem-se acrescentar as críticas que, a partir da *Lógica da descoberta científica,* de 1934, Karl Popper passou a fazer ao princípio de verificação, que lhe parecia autocontraditório, criptometafísico e incapaz de explicar as leis universais das ciências empíricas. Em sua autobiografia *A busca que não tem fim,* ele se pergunta, a propósito da dissolução do

Círculo de Viena: "Quem é o responsável?" E responde: "Creio que tenho de admitir minha responsabilidade".

Entretanto, quem, antes e mais do que os outros membros do Círculo de Viena, encaminhou a liberalização do empirismo foi R. Carnap, a partir da década de 30, quando ainda ensinava em Praga. Em sua *Autobiografia,* ele próprio reconstrói as etapas desse processo: "A simplicidade e a coerência do sistema do conhecimento, como a maioria de nós o concebia no Círculo de Viena, davam-lhe certa atratividade e força diante das críticas. Por outro lado, essas características causavam certa rigidez, de modo que fomos forçados a realizar algumas mudanças radicais para fazer justiça ao caráter aberto e à falta inevitável de certeza de todo conhecimento factual".

Segundo a concepção original do Wiener Kreis, embora tornando-se constantemente mais abrangente, o sistema de conhecimento era considerado sistema fechado no seguinte sentido: segundo os seus membros, pelo menos no início de seu trabalho, havia um mínimo de conhecimento, o conhecimento do imediatamente dado, que era indubitável; eles supunham que todo outro tipo de conhecimento se apoiasse solidamente nessa base e, por isso, se pudesse identificar com a mesma certeza.

Era essa a imagem que o próprio Carnap apresentara na *Construção lógica do mundo,* sob a influência da doutrina machiana das sensações como elementos de todo o conhecimento, do atomismo lógico de Russell e, por fim, das teses de Wittgenstein segundo as quais todas as proposições são funções de veracidade das proposições elementares. Essa concepção, estreitamente ligada ao princípio wittgensteiniano da verificabilidade, implicava simultaneamente uma (não muito defensável) imagem justificacionista da ciência.

Com efeito, o princípio de verificação (pelo menos como havia sido formulado nos primeiros tempos pelo Círculo de Viena) é incapaz de explicar a ciência por duas razões fundamentais: em primeiro lugar, as assertivas protocolares (de base ou de observação) não são absolutamente incontrovertíveis; ademais (e esta é uma questão central), até uma série numerosa de observações análogas reiteradas não basta para fundamentar logicamente as leis universais da ciência.

Por tudo isso, em *Controlabilidade e significado* (1936), ao invés de verificabilidade, Carnap falaria de *controlabilidade* e de *confirmabilidade:* "Podemos dizer que uma proposição é controlável se, de fato, conhecemos um método para proceder à sua eventual confirmação, ao passo que podemos dizer que é confirmável se sabemos sob que condições, em princípio, ela seria confirmada".

Ademais, Carnap distingue entre confirmabilidade completa e confirmabilidade incompleta: temos a primeira quando a propo-

sição é redutível a uma classe finita de proposições que contenham predicados observáveis (exemplo: "todas as maçãs deste cesto são vermelhas"); por outro lado, uma proposição é incompletamente confirmável se houver uma classe infinita de proposições que contenham predicados observáveis e sejam conseqüências da proposição dada (assim, por exemplo, a proposição universal "todos os metais, quando quentes, se dilatam" é incompletamente confirmável). E, para Carnap, a exigência de confirmabilidade incompleta constitui uma formulação suficiente do princípio do empirismo: é uma formulação capaz de explicar o conhecimento científico, que está em condições de distingui-lo das afirmações metafísicas e que está desprovida dos defeitos de que estava carregado o princípio de verificação.

3. O operacionalismo de P. W. Bridgman

3.1. Os conceitos reduzidos a operações

A teoria ou imagem da ciência que passou a ser chamada de operacionismo (ou operacionalismo ou operativismo) deve-se ao físico (e prêmio Nobel) norte-americano Percy William Bridgman (1882-1961), que a elaborou em duas obras (*A lógica da física moderna,* 1927, e *A natureza da teoria física,* 1936) e, depois, especificou-a pouco a pouco em uma série de ensaios escritos de 1934 a 1959.

Diante das reviravoltas revolucionárias da física contemporânea, Bridgman, em *A lógica da física moderna,* sustenta que "a primeira lição de nossa experiência recente com a relatividade consiste simplesmente na acentuação de tudo o que o conjunto das experiências anteriores também nos ensinara, ou seja, que quando a investigação experimental toca em campos novos, devemos esperar fatos novos, de caráter totalmente diverso dos fatos já conhecidos por nós. Isso pode ser visto não somente na descoberta daquelas propriedades insuspeitadas da matéria em movimento em elevadas velocidades, que inspiraram a teoria da relatividade, mas também e de modo mais evidente ainda nos novos fenômenos do domínio dos *quanta*".

E continua ele: "Até certo ponto, naturalmente, o reconhecimento de tudo isso não implica mudança de atitude: para o físico, o *fato* sempre foi o argumento decisivo, contra o qual não há recurso e diante do qual a única atitude possível é uma humildade quase religiosa. A nova característica da situação atual é uma convição mais profunda na existência real de novos gêneros de experiências e na possibilidade de encontrar outras continua-

mente". E nesse reconhecimento está implícito que "nenhum elemento de uma situação física, ainda que irrelevante ou banal, pode ser desprezado como desprovido de efeitos sobre o resultado final, enquanto os experimentos não provarem efetivamente essa falta de efeitos".

Por tudo isso, "a atitude do físico deve (...) ser atitude de puro empirismo. Ele não deve admitir nenhum princípio que determine ou limite a possibilidade de novas experiências. A experiência só é determinada pela experiência. Isso significa praticamente que devemos renunciar à pretensão de abranger toda a natureza em uma fórmula, simples ou complicada". O reconhecimento da "impossibilidade essencial de extrapolar o significado dos experimentos para além de seus limites atuais" fará com que "a nossa experiência do momento não hipoteque o futuro", coisa que aconteceu, por exemplo, com a física newtoniana, que forçou Einstein a rever um posicionamento de fundo.

Assim, a experiência é determinada somente pela experiência. E, para que só a experiência seja guia de si mesma, Bridgman sustenta que é necessário fazer aquilo que, em sua opinião, teria feito Einstein (e que Einstein o tenha realmente feito isso é coisa que tem sido objeto de discussão), ou seja, *reduzir o significado dos conceitos científicos a uma operação empírica ou a um conjunto de operações.* Diz Bridgman que podemos ilustrar essa nova atitude diante dos conceitos considerando o conceito de comprimento.

Vejamos como: "O que entendemos por comprimento de um objeto? Evidentemente, sabemos o que entendemos por comprimento se pudermos dizer qual é o comprimento de qualquer objeto. E para o físico não é preciso mais nada. Para encontrar o comprimento de um objeto, devemos realizar certas operações físicas. O conceito de comprimento, portanto, é fixado quando são fixadas as operações através das quais se mede o comprimento. Vale dizer, o conceito de comprimento implica nada mais nada menos que o grupo de operações com que o comprimento é determinado. Em geral, por *conceito,* nós não entendemos nada mais do que um *grupo de operações: o conceito é sinônimo do correspondente grupo de operações.* Se o conceito é físico, como no caso do comprimento, as operações são operações físicas efetivas, isto é, as operações mediante as quais se mede o comprimento; se o conceito é mental, como no caso da continuidade matemática, as operações são operações mentais, isto é, as operações por meio da quais determinamos se dado conjunto de grandezas é contínuo ou não. Com isso, não entendemos que exista uma divisão clara e fixa entre conceitos mentais e conceitos físicos ou que uma espécie de conceitos não contenha sempre algum conceito da outra: essa classificação não tem importância para efeitos de nossas futuras considerações".

3.2. Ver o que faz a teoria

Para Bridgman, a crítica epistemológica é atividade que, como podemos ler em *A natureza da teoria física,* ele sentiu-se quase forçado a praticar, impelido "pelos muitos insucessos que as teorias formuladas encontram no confronto com situações reais". E o método proposto por Bridgman, de traduzir os conceitos em operações, "baseia-se na convicção de que o aspecto mais importante de uma teoria é o que essa teoria efetivamente faz, não o que diz fazer nem o que seu autor considera que ela faça, coisas que freqüentemente são muito diferentes. Do ponto de vista crítico, a técnica mais importante consiste em compreender claramente e em relatar também claramente aquilo que alguém efetivamente faz e o que efetivamente acontece em determinada situação. Trata-se de técnica que não se adquire com tanta facilidade e da qual nos tornamos especialistas só quando a praticamos continuamente".

Com base nessa premissa, escreve Bridgman em *A lógica da física moderna,* é evidente que, se nós definimos um conceito não em termos de propriedade, e sim em termos de operações efetivas, então evitamos o perigo de ter que rever a nossa atitude em relação à natureza. Com efeito, se a experiência é sempre descrita em termos de experiência, haverá sempre correspondência entre a experiência e a nossa descrição dela e, assim, jamais nos veremos embaraçados, como nos aconteceu procurando encontrar na natureza o protótipo do tempo absoluto de Newton (...) Einstein submeteu o conceito de simultaneidade a uma crítica consistente, em essência, ao mostrar que as operações graças às quais dois acontecimentos podem ser descritos como simultâneos implicam medidas sobre os dois acontecimentos realizadas por um observador, de modo que ser 'simultâneo' não é uma propriedade absoluta relativa só aos dois acontecimentos, mas, ao contrário, implica a relação dos acontecimentos com o observador (...). Deixando de lado as relações quantitativas precisas da teoria de Einstein, o ponto importante para nós é que, se houvéssemos adotado o ponto de vista operativo, teríamos visto, antes ainda da descoberta dos fenômenos físicos efetivos, que a simultaneidade é essencialmente um conceito relativo e teríamos aberto espaço em nosso pensamento para a possibilidade de se descobrir aqueles efeitos que depois foram descobertos".

Esses, basicamente, são os núcleos teóricos fundamentais da concepção operativista da ciência. Uma conseqüência primeira e imediata dessa concepção é que, uma vez adotado o ponto de vista operativo, toda uma série de problemas e conceitos se veriam desprovidos de significado. "Se uma questão específica tem sentido, deve ser possível encontrar operações através das quais ela pode

ter uma resposta. Em muitos casos, ver-se-á que tais operações não podem existir e que, portanto, a questão não tem sentido. Por exemplo, não significa nada perguntar se uma estrela está em repouso ou não. Outro exemplo é uma questão proposta por Clifford, isto é, se não é possível que, com o movimento do sistema solar de uma parte do espaço para outra, mude também a escala absoluta das grandezas, de tal modo a influenciar igualmente todos os objetos, de forma que a mudança de escala nunca se poderia revelar".

Da mesma forma, na perspectiva operacionalista, "muitas das questões propostas a respeito de objetos sociais e filosóficos mostrar-se-ão desprovidas de significado quando examinadas do ponto de vista das operações". Bridgman acreditava que o pensamento operativo (por um lado, mais fácil, pela inutilizabilidade de antigas generalizações e idealizações nesse tipo de pensamento; por outro lado, mais difícil, dado que freqüentemente as implicações operativas de um conceito são bastante ocultas) reformaria "a arte social da conversação" e que o seu efeito final seria "economia de energias individuais em favor de intercâmbios de idéias mais estimulantes e interessantes".

3.3. A discussão sobre o operacionalismo

Na *Lógica da física moderna*, Bridgman analisou operativistamente conceitos como comprimento, tempo, energia e campo, conceitos que estão na base das modernas teorias relativistas e quânticas. Em *Natureza da teoria física,* ele investiga o próprio conceito de operação, os princípios elementares da lógica e as relações entre pensamento e linguagem e entre matemática e experiência, investigações que permitem estabelecer suas reflexões ulteriores sobre a relatividade e a mecânica ondulatória.

Nos ensaios incluídos no volume *A crítica operacional da ciência,* Bridgam volta a pontos precisos de natureza geral e específica, procurando responder às várias críticas que sua perspectiva suscitara nesse meio tempo, antes de mais nada a acusação de *solipsismo.* Diz Bridgman: "Eu não conheço o significado de um termo se não estiver em condições de dar-lhe explicação 'operacional'." Mas quais serão as operações de um sujeito e, então, como se escapa do solipsismo? Bridgman não parece ter medo da objeção: "Muitos (...) referiram-se à ciência como algo de essencialmente e indiscutivelmente 'público'; eu, ao contrário, acredito que o simples exame daquilo que se faz em toda investigação científica demonstra que a parte mais importante da ciência tem caráter 'privado'."

Para Bridgman, o ponto de vista solipsista "nada mais é do que reconhecer francamente o que me é dado pela experiência direta;

nós nada mais podemos fazer do que procurar adequar nossa mentalidade de modo que esse ponto de vista não nos pareça repugnante". "A ciência é somente a minha ciência privada", ainda que, "ao decidir o que deve ser a minha ciência privada, acho útil considerar somente aqueles aspectos da minha experiência em que meus semelhantes agem de modo particular", embora "toda a história lingüística da raça humana seja uma história da supressão deliberada das diferenças operacionais evidentes entre as minhas sensações e as tuas sensações, entre o meu pensamento e o teu pensamento".

Outro ponto muito discutido da epistemologia operacionalista é o que expomos a seguir. Quando se afirma que um conceito é equivalente a um grupo correspondente de operações, então é preciso ser conseqüente, no sentido de que, "se temos mais de um grupo de operações, temos mais de um conceito e, a rigor, devemos dar nome diferente a cada diferente grupo de operações". Por essa razão, se medimos uma distância primeiro com hastes rígidas e depois com triangulações óticas, teremos então dois conceitos; da mesma forma, teremos dois conceitos se medirmos uma temperatura primeiro com termômetro a mercúrio e depois com termômetro a álcool.

Desse modo, observa C. G. Hempel em *Filosofia das ciências naturais,* "a máxima operativa (...) nos obrigaria a favorecer uma proliferação de conceitos de comprimento, de temperatura e de todos os outros conceitos científicos, o que não seria somente pouco utilizável na prática, mas também, teoricamente, não teria termo, o que destruiria um dos objetivos principais da ciência, ou seja, a consecução de explicação simples e sistematicamente unificada dos fenômenos empíricos". Na realidade, "na teorização científica, não encontramos a distinção entre numerosos conceitos diversos de comprimento (por exemplo), cada qual caracterizado por sua própria definição operativa. Ao contrário, a teoria física considera um só conceito de comprimento e vários modos mais ou menos acurados de medir os comprimentos em circunstâncias diversas".

Ademais, deve-se observar que, freqüentemente, a análise teórica e o desenvolvimento do sistema de leis é que introduzem mudanças nos critérios operativos adotados *originalmente;* que, como escreve V. Mathieu, as operações são instrumentos de prova das teorias e não as teorias instrumentos de operações; que, como fala Popper, os operacionalistas "não podem eliminar o fato de que, em suas definições ou descrições operacionais, necessitam de termos universais que devem ser tomados como indefinidos"; que não se deve ser expedito demais em relação às questões e aos conceitos supostamente desprovidos de sentido, já que não parece haver sinonímia entre "âmbito do verdadeiro" e "âmbito do

determinável operativamente", pois uma teoria pode ser verdadeira ainda que não o possamos determinar, de modo que "não determinável operativamente" não equivale a "desprovido de sentido". Por fim, não se deve esquecer a influência que, sobretudo nos Estados Unidos, o operacionalismo exerceu sobre a metologia das ciências sociais e psicológicas.

4. A epistemologia de Gaston Bachelard

4.1. A ciência não tem a filosofia que merece

Gaston Bachelard nasceu em Bar-sur-Aube, na França meridional, em 1884. Em 1928, formou-se em matemática: em 1936, formou-se em filosofia; mobilizado em agosto de 1914, foi desmobilizado em 1919. De 1919 a 1928, ensinou física e ciências naturais no Colégio de Bar-sur-Aube. Em 1928, foi encarregado de um curso complementar de filosofia na Universidade de Dijon, onde ensinou até 1940, ano em que sucedeu a Abel Rey na cátedra de história e filosofia da ciência na Sorbonne. Ensinou na Sorbonne até 1954. Morreu em Paris em 1962.

As obras epistemológicas de Bachelard (*O pluralismo coerente da química moderna,* 1932; *As intuições atomistas, ensaio de classificação,* 1933; *O novo espírito científico,* 1934; *A dialética da duração,* 1936; *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento objetivo,* 1938; *A filosofia do não,* 1940) apareceram em momento em que a filosofia da ciência (pensamos precisamente no neopositivismo vienense ou também no operacionalismo norte-americano) se apresenta como concepção antimetafísica, por um lado, e substancialmente a-histórica, por outro.

É bem verdade que Bachelard continuaria seu trabalho de epistemólogo e historiador da ciência também depois da Segunda Guerra Mundial (*O racionalismo aplicado,* 1949; *A atividade, racionalista da física contemporânea,* 1951; *O materialismo nacional,* 1953), mas deve-se dizer que ainda nesse momento, enquanto ainda não se havia difundido o pensamento de Popper e de sua escola, a filosofia científica (isto é, a filosofia ligada à ciência e que pretendia dar conta da ciência) ainda era o neopositivismo.

A epistemologia de Bachelard (seguida depois da vários modos por Canguilhem, Foucault e Althusser), devido à época em que surgiu e se desenvolveu, representa o pensamento, prenhe de novidade, de filósofo solitário (ainda que não isolado), que, dentro da tradição francesa de reflexão sobre a ciência (Meyerson, Poincaré, Duhem), ultrapassa a filosofia "oficial" da ciência de sua época (o

neopositivismo) e propõe, como escreveu Althusser, um *não-positivismo radical e deliberado.*

Com base nisso, devemos registrar logo (prescindindo aqui de todos os estudos que Bachelard dedicou à atividade fantástica, ou seja, à *rêverie: A psicanálise do fogo,* 1938; *A poética do espaço,* 1957; *A poética da rêverie*, 1960) que os pontos fundamentias do seu pensamento podem ser reduzidos a quatro: 1) o filósofo deve ser "contemporâneo" à ciência de sua própria época; 2) tanto o empirismo de tradição baconiana como o racionalismo idealista são incapazes de dar conta da prática científica real e efetiva; 3) a ciência é fato essencialmente histórico; 4) a ciência possui "inelutável caráter social".

Em *O materialismo racional,* Bachelard constata amargamente que "a ciência não tem a filosofia que merece". A filosofia está sempre atrasada em relação às mudanças do saber científico. E Bachelard procura opor à "filosofia dos filósofos" a "filosofia produzida pela ciência": o que caracteriza a filosofia dos filósofos são atributos como a unidade, o fechamento e a imobilidade, ao passo que os traços marcantes da "filosofia científica" (ou filosofia criada pela ciência) são a falta de unidade ou centro, a abertura e a historicidade.

Diz Bachelard em *A filosofia do não:* "Pediremos aos filósofos que rompam (...) com a ambição de encontrar um só ponto de vista para julgar uma ciência tão vasta e tão mutável como a física". Para Bachelard, a filosofia das ciências é filosofia dispersiva, *distribuída*: dever-se-ia fundar uma filosofia do pormenor epistemológico, uma filosofia *diferencial*, para contrapor à filosofia *integral* dos filósofos. Essa filosofia diferencial seria encarregada de mensurar o devir de um pensamento". Esse tipo de filosofia diferencial "é a única *filosofia aberta*. Toda outra filosofia estabelece os seus princípios como intangíveis, as suas verdades primeiras como totais e adquiridas. Toda outra filosofia se orgulha do seu *fechamento*".

4.2. **É a ciência que instrui a razão**

Em *O racionalismo aplicado*, Bachelard afirma que "a epistemologia deve ser tão móvel quanto a ciência". É óbvio, porém, para haver uma filosofia dispersiva, distribuída, aberta, diferencial e móvel, é necessário penetrar nas práticas científicas, em vez de julgá-las do exterior — em suma, é preciso que o filósofo tenha confiança no cientista, que ele próprio seja cientista (*savant*) antes de ser *philosophe.* Na opinião de Bachelard, existem poucos pensamentos filosoficamente mais variados do que o pensamento científico. E "o papel da filosofia da ciência é o de recensear essa variedade e mostrar como os filósofos aprenderiam se quisessem meditar sobre o pensamento científico contemporâneo".

Enquanto os neopositivistas procuravam um princípio rígido (o princípio da verificação) capaz de separar claramente a ciência da não-ciência, Bachelard não aceita um critério a priori que tenha a presunção de captar a essência da cientificidade. Não é a razão filosófica que domestica a ciência, e sim muito mais *"a ciência que instrui a razão"*. Por isso, podemos ler em *A filosofia do não: "A razão deve obedecer à ciência, à ciência mais evoluída, à ciência que evolui (...). A aritmética não se fundamenta na razão. É a doutrina da razão que se fundamenta na aritmética elementar.* Antes de saber contar, eu não sabia de modo algum o que era a razão. Geralmente, o espírito deve se dobrar às condições do saber (...). *Mais uma vez, a razão deve obedecer à ciência. A geometria, a física e a aritmética são ciências; a doutrina tradicional de uma razão absoluta e imutável nada mais é senão uma filosofia. É uma filosofia que já teve a sua época".*

Por tudo isso, escreve o autor em *O novo espírito científico: "O espírito tem estrutura variável posto que o conhecimento tem história"*. E, se o conhecimento tem história, então o instrumento privilegiado para as investigações de filosofia da ciência não é a lógica, como acontece no caso dos neopositivistas, e sim a história da ciência, concebida como a identificação das fases efetivas atravessadas pelo desenvolvimento do saber científico.

Assim, contrariamente aos nepositivistas, Bachelard não aceita um princípio que estabeleça a priori a cientificidade das ciências, nem a rejeição da história feita pelos próprios neopositivistas. Por outro lado, combate a filosofia dos filósofos, porém não considera a metafísica como insensata ou indiferente para a ciência, como fizeram os filósofos do Círculo de Viena. Escreve ele: "O espírito pode mudar a metafísica, mas não pode prescindir da metafísica". E, se é verdade que "um pouco de metafísica nos afasta da natureza, muita metafísica nos aproxima dela".

Por aí pode-se ver que Bachelard não nutre preconceitos antifilosóficos ou antimetafísicos em nome da ciência. Ele é avesso à filosofia não contemporânea da ciência e arremete contra os filósofos que "pensam antes de estudar" e sob cuja pena"a relatividade degenera em relativismo, a hipótese em suposição, o axioma em verdade primeira". E esses juízos depreciativos em relação à filosofia dos filósofos" brotam da "firme vontade" de Bachelard "de dar à filosofia uma oportunidade para que se torne contemporânea da ciência", como escreveu Canguilhem a esse respeito.

4.3. **As "rupturas epistemológicas"**

Segundo Bachelard, nem o empirismo tradicional nem o racionalismo idealista estão em condições de dar conta da prática

científica efetiva. Na prática de pesquisa científica e na história da ciência, não se pode de modo algum encontrar aquele absoluto constituído pelo dado imediato, de que fala o empirismo. E Bachelard também não aceita o não menos grave preconceito racionalista, que pretende "impor ao cientista um quadro *a priori* do que existe de essencial na função científica". Afirma Bachelard: "Razão absoluta e real absoluto são dois conceitos filosoficamente inúteis".

A realidade, para Bachelard, é que não podemos considerar a ciência independentemente do seu devir. E o "real científico" não é imediato e primário: *"Ele precisa receber um valor convencional. É preciso que ele seja retomado em um sistema teórico.* Aqui, como em toda parte, é a objetivação que domina a objetividade". O "dado científico", portanto, é sempre relativo a sistemas teóricos. O cientista nunca parte da experiência pura.

No tocante a isso, escreve Bachelard em *A formação do espírito científico:* "Conhece-se *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal feitos e superando o que, dentro do próprio espírito, constitui obstáculo à espiritualização (...). A idéia de partir do zero para fundamentar e enriquecer o patrimônio cultural é própria das culturas de simples justaposição, nas quais um fato conhecido constitui imediatamente uma riqueza. Mas, diante do mistério do real, o espírito não pode fazer-se ingênuo por decreto. Então, é impossível anular de um só golpe os conhecimentos habituais. Diante do real, aquilo que se acredita saber claramente ofusca aquilo que se deveria saber. O espírito nunca é jovem quando se apresenta à cultura científica. Pelo contrário, é muito velho, porque tem a idade dos seus preconceitos. Ter acesso à ciência significa rejuvenescer espiritualmente, quer dizer aceitar uma brusca mudança que deve contradizer um passado".

Segundo Bachelard, essas *sucessivas* contradições do "passado" são autênticas *rupturas (coupures)* epistemológicas, que, de quando em vez, comportam a negação de algo fundamental (pressupostos, categorias centrais, métodos) que sustentava a pesquisa na fase anterior. A teoria da relatividade e a teoria quântica, pondo em discussão os conceitos de espaço, tempo e causalidade, representariam algumas das mais flagrantes confirmações da idéia de ruptura epistemológica. A história da ciência, portanto, avança com base em sucessivas rupturas epistemológicas.

Mas, contrariamente a muitos outros, entre os quais Popper, Bachelard sustenta que também existe ruptura entre saber comum e conhecimento científico: "O conhecimento vulgar tem sempre mais respostas do que perguntas. Tem respostas para tudo". No entanto, o espírito científico "nos proíbe de ter opiniões sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular claramente. Antes de mais nada, é preciso saber propor

os problemas". Para o espírito científico, toda teoria *é* a resposta a uma pergunta. E o sentido e a *construção* do problema são as características primeiras do espírito científico: o conhecimento vulgar é feito de respostas, o conhecimento científico vive na agitação dos problemas. "O eu científico é *programa de experiências,* ao passo que o não-científico é *problemática já constituída".*

4.4. Não há verdade sem erro retificado

Mas não é só isso: diferentemente das rotinas incorrigíveis da experiência comum, o conhecimento científico avança através de sucessivas *retificações* das teorias anteriores. "Uma verdade só alcança seu sentido pleno ao término de uma polêmica. Não existe verdade primeira. Existem apenas primeiros erros". Para avançar, é preciso ter a coragem de errar. Psicologicamente, *"não há verdade sem erro retificado".* Mas, afirma Bachelard em *O novo espírito científico,* para além do sentimento psicológico, "o espírito científico é essencialmente retificação do saber, ampliação dos esquemas do conhecimento. Ele julga o seu passado histórico condenando-o. A sua estrutura é a consciência dos seus erros históricos. Do ponto de vista científico, o verdadeiro é pensado como retificação histórica de longo erro e a experiência como retificação da ilusão comum e primitiva".

Uma verdade sobre o fundo de um erro: essa é a forma do pensamento científico, cujo método "é método que busca o risco (...). A dúvida está na frente do método e não atrás, como em Descartes. E esse é o motivo por que posso dizer sem grandiloqüência que o pensamento científico é pensamento empenhado. Ele põe continuamente em jogo a sua própria organização. Há mais: paradoxalmente, parece que o espírito científico vive na estranha esperança de que o próprio método se choque com xeque-mate vital. E isso porque um xeque-mate tem por conseqüência o fato novo e a idéia nova". As hipóteses científicas podem sofrer xeques-mates; o espírito não-científico, ao contrário, é aquele que se torna "impermeável aos desmentidos da experiência". Essa é a razão por que as rotinas incorrigíveis e as idéias vagas são sempre verificáveis. E essa é a razão por que é antiscientífica a atitude de quem sempre encontra forma de comprovar sua teoria, ao contrário de mostrá-la errada e, portanto, retificá-la.

Existe, portanto, ruptura entre o "conhecimento sensível" e o "conhecimento científico". Conseqüentemente, Bachelard mostra-se avesso às pretensões e à prática da divulgação científica. Essas pretensões e essa prática se fundamentam na incompreensão da ruptura epistemológica existente entre a experiência comum e a experiência científica ("toda nova experiência nasce malgrado a

experiência imediata") e suas respectivas linguagens (*genérica* a do conhecimento comum, *especializada* a do conhecimento científico).

Por outro lado, a ruptura epistemológica entre conhecimento científico e conhecimento vulgar propõe grandes problemas para a didática das ciências, cujo ensino implica noções que não podem ser reportadas aos conceitos e às noções espontâneas e intuitivas da experiência comum. Pelo contrário, as noções e os conceitos da ciência só existem como tais enquanto se opõem aos conceitos e noções do conhecimento vulgar. O conhecimento científico não é imediato: todo *dado* científico e toda *idéia* científica são resultado de longo trabalho (de construção e de retificação) racional. Como diz Bachelard em *A formação do espírito científico,* na ciência *"nada vale por si só, nada é dado, tudo é construído.*

4.5. **O "obstáculo epistemológico"**

O conhecimento científico avança por meio de rupturas epistemológicas sucessivas. É desse modo que ele se aproxima da verdade: "não encontramos nenhuma solução possível para o problema da verdade senão a de ir descartando erros cada vez mais sutis". Entretanto, o progresso da ciência, essa contínua retificação dos erros anteriores, especialmente as retificações que constituem autênticas *coupures,* não são passos que se efetuem com facilidade, em virtude do seu choque com o que Bachelard chama de "obstáculos epistemológicos".

Diz ele: "Quando procuramos as condições psicológicas do progresso científico, chegamos logo à convicção de que *o problema do conhecimento científico precisa ser posto em termos de obstáculos.* E não se trata de considerar obstáculos externos, como a complexidade e a fugacidade dos fenômenos, nem de incriminar a fraqueza dos sentidos e do espírito humano: a lentidão e as disfunções, por uma espécie de necessidade funcional, aparecem no próprio interior do ato cognoscitivo. É aqui que podemos mostrar causas de estagnação e até de repressão, é aqui que podemos descobrir aquelas causas de inércia que chamaremos de obstáculos epistemológicos. O conhecimento do real é uma luz que sempre projeta sombras para alguma parte".

Podemos dizer que o obstáculo epistemológico é uma idéia que impede e bloqueia outras idéias: hábitos intelectuais cristalizados, a inércia que faz estagnar as culturas, teorias científicas ensinadas como dogmas, os dogmas ideológicos que dominam as diversas ciências — eis alguns obstáculos epistemológicos. O primeiro obstáculo a superar é o de derrubar a opinião: "A opinião, por direito, está sempre errada. A opinião *pensa* mal, não *pensa, traduz* necessidades por conhecimentos. Decifrando os objetos segundo a

sua utilidade, impede-se de conhecê-los. Não se pode basear nada na opinião: antes de mais nada, é preciso destruí-la".

Outro obstáculo é a falta de genuíno sentido dos problemas, sentido que se perde quando a pesquisa se encerra na crosta dos conhecimentos dados como adquiridos e não mais problematizados. Mediante o uso, diz Bachelard, as idéias se *valorizam* indevidamente. E esse é verdadeiro fator de inércia para o espírito. Por vezes, ocorre que uma idéia dominante polariza o espírito em sua totalidade. "Há cerca de vinte anos, dizia um epistemólogo irreverente que os grandes homens são úteis para a ciência na primeira metade de sua vida e nocivos na segunda metade".

Bachelard considera como obstáculos relevantes e difíceis de remover o obstáculo da *experiência primeira,* ou seja, da experiência que pretende se situar além da crítica, aquele que pode ser chamado *obstáculo realista* e que consiste na sedução da idéia de substância e aquele que constitui o *obstáculo animista* ("a palavra *vida* é palavra mágica; é palavra valorizada").

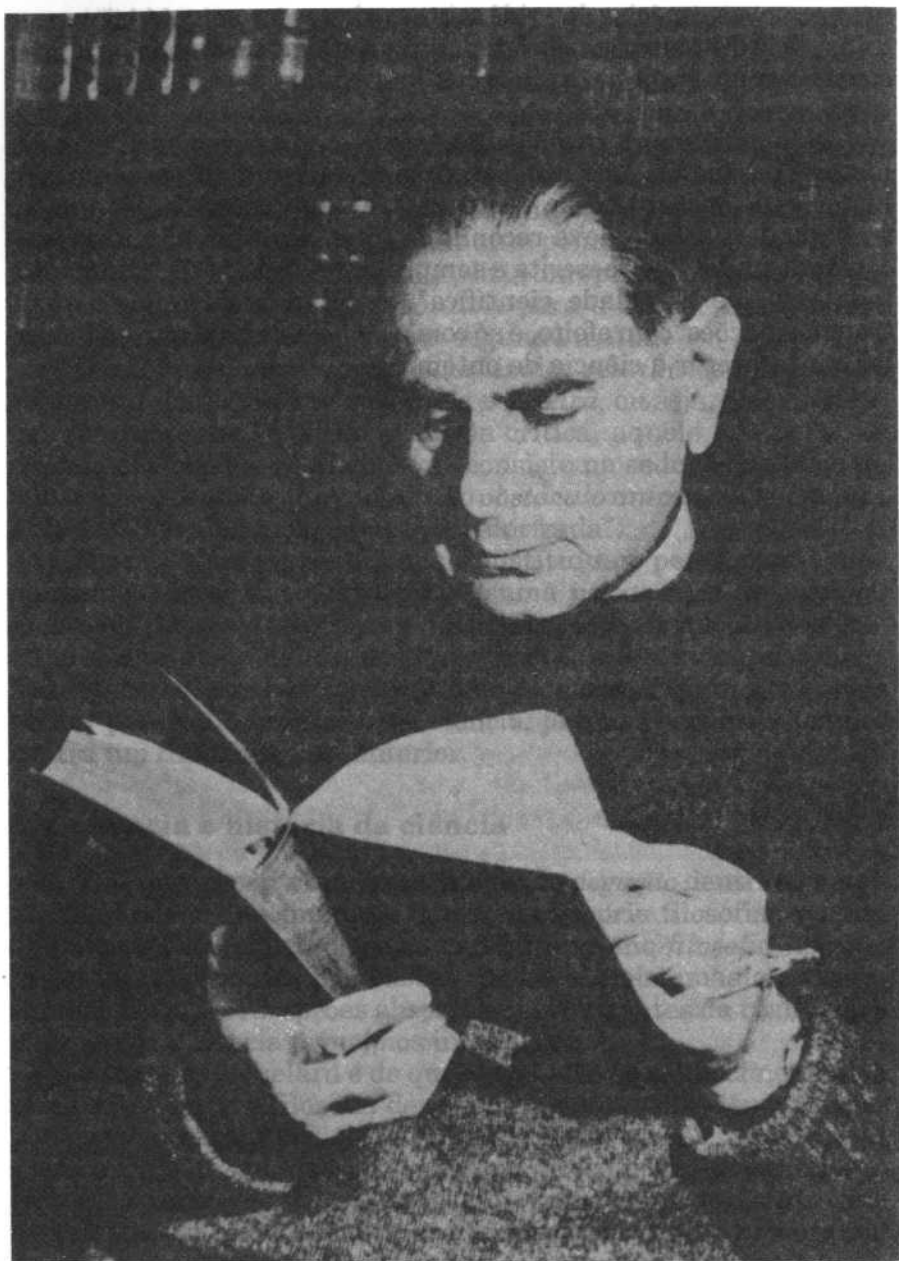
Diante dessas realidades constituídas pelos obstáculos epistemológicos, Bachelard propõe uma *psicanálise do conhecimento objetivo,* voltada para a identificação e a remoção dos obstáculos que bloqueiam o desenvolvimento do espírito científico. Essa catarse torna-se absolutamente necessária se quisermos tornar possível o progresso da ciência, já que se conhece sempre contra um conhecimento anterior.

4.6. **Ciência e história da ciência**

Tudo isso mostra também a função da *negação* dentro de nossa atividade de conhecimento e dentro da própria filosofia, que, na opinião de Bachelard, deve se configurar como *filosofia do não,* firme na rejeição das pretensões dos velhos sistemas a se apresentarem como concepções absolutas e totalizantes da realidade e a imporem à ciência princípios intangíveis.

A tese de Bachelard é de que a evolução do conhecimento não tem fim e de que a filosofia deve ser instruída pela ciência, o que pode até perturbar o filósofo. "No entanto, é necessário chegar a essa conclusão se quisermos definir a filosofia do conhecimento científico como *filosofia aberta,* como a consciência de espírito que se fundamenta trabalhando sobre o desconhecimento e procurando no real o que contradiz conhecimentos anteriores. Antes de qualquer outra coisa, é preciso tomar consciência do fato segundo o qual a experiência nova diz *não* à experiência velha, caso contrário é interiramente evidente que não se trata propriamente de experiência nova. Entretanto, esse *não* nunca é definitivo para o espírito que sabe dialetizar os seus próprios princípios, constituir em si

mesmo novas espécies de evidência e enriquecer o seu próprio corpo de explicações sem conceder nenhum privilégio ao que poderíamos considerar um corpo de explicações naturais que serve para explicar tudo".

Não existe uma razão acima e fora da prática científica e da história da ciência. A ciência encontra os seus fundamentos em sua história. E essa história, fruto de trabalho coletivo (já que "o trabalhador isolado deve reconhecer 'que, sozinho, não teria encontrado nada' "), é reescrita e sempre aprofundada diversamente toda vez que a "cidade científica" se submete a uma de suas transformações: com efeito, é só com a ciência de hoje que podemos ler e interpretar a ciência de ontem.

Karl R. Popper (nascido em 1902) é o teórico do falibilismo na teoria da ciência e da sociedade aberta na política.

Capítulo XXXVII

O RACIONALISMO CRÍTICO DE KARL POPPER

1. Vida e obras

Karl Raimund Popper nasceu em Viena em 1902, aí estudando filosofia, matemática e física (com estudiosos como os físicos Wirtinger e Furtwängler e o matemático Hans Hahn). Durante certo período, trabalhou na clínica de consulta infantil de Alfred Adler. Interessou-se por música e por história da música. Em 1928, formou-se em filosofia discutindo a sua tese de bacharelato *(Sobre a questão do método da psicologia do pensamento)* com o psicólogo Karl Bühler. Em 1929, habilitou-se para o ensino de matemática e da física na escola secundária (séries inferiores); para esse exame, escreveu uma tese sobre os problemas da axiomática em geometria, tese que abrangia inclusive um capítulo sobre a geometria não-euclidiana.

Em 1934 (mas com data de 1935), saiu publicada sua obra fundamental *Lógica da descoberta científica.* Sendo de origem judaica, emigrou em 1937 para a Nova Zelândia, onde ensinou no Canterbury University College de Christchurch. Aí, como "esforço de guerra", escreveu *A miséria do historicismo* e os dois volumes de *A sociedade aberta e seus inimigos,* publicados em 1945.

No início de 1946, Popper foi chamado para ensinar na London School of Economics, transferindo-se então para a Inglaterra, onde prosseguiu seu trabalho de filosofia e filosofia da ciência. Os resultados desse trabalho estão reunidos essencialmente em duas obras: *Conjecturas e refutações,* de 1963, e *Conhecimento objetivo,* de 1972. Tanto sua *Autobiografia (A busca não tem fim)* como as *Réplicas aos meus críticos* são de 1974. Em colaboração com J. C. Eccles, Popper publicou em 1977 o livro *O eu e seu cérebro.* São

notáveis e sempre perspicazes as suas contribuições em múltiplos anais de seminários e simpósios.

Atualmente, Popper é professor emérito da London School of Economics. Membro da Royal Society, foi feito Sir em 1965. Professor visitante em muitas universidades estrangeiras, suas obras estão traduzidas em mais de vinte línguas.

2. Popper, o neopositivismo e a filosofia analítica

Durante muito tempo, na literatura filosófica, Popper apareceu associado ao neopositivismo. Chegou-se a dizer até que foi membro do Círculo de Viena. Entretanto, a exemplo de Wittgenstein, Popper nunca foi membro desse círculo. Em suas *Réplicas aos meus críticos,* o próprio Popper afirma que essa história (ou seja, de que ele fôra membro do Círculo de Viena) é apenas lenda. E, em sua *Autobiografia,* admite a responsabilidade pela morte do neopositivismo. Com efeito, Popper não é neopositivista. E, com toda razão, Otto Neurath chamou Popper de "a oposição oficial" do Círculo de Viena.

Com efeito, Popper embaralhou todas as cartas com as quais os neopositivistas estavam jogando o seu jogo: substituiu o princípio de verificação (que é princípio de significância) pelo critério de falseabilidade (que é critério de demarcação entre ciência e não-ciência); substituiu a velha e venerável, mas, em sua opinião, impotente teoria da indução pelo método dedutivo da prova; deu interpretação diferente da interpretação de alguns membros do *Kreis* a respeito dos fundamentos empíricos da ciência, afirmando que os protocolos não são de natureza absoluta e definitiva; reinterpretou a probabilidade, sustentando que as melhores teorias científicas (enquanto implicam mais e podem ser mais bem verificadas) são as menos prováveis; rejeitou a antimetafísica dos vienenses, considerando-a simples exclamação, e, entre outras coisas, defendeu a metafísica como progenitora de teorias científicas; rejeitou também o desinteresse de muitos circulistas em relação à tradição e releu em novas bases filósofos como Kant, Hegel, Stuart Mill, Berkeley, Bacon, Aristóteles, Platão e Sócrates para chegar a uma estimulante releitura, em bases epistemológicas, dos pré-socráticos, vistos como os criadores da tradição de discussão crítica; enfrentou seriamente problemas clássicos, como o das relações corpo-mente ou como o do sentido ou não da história humana; interessou-se pelo sempre emergente drama da violência e é um dos mais aguerridos adversários teóricos do totalitarismo; rejeitou a diferença entre termos teóricos e termos observativos; contra o convencionalismo de Carnap e Neurath, ou seja, a chamada "fase sintática" do *Kreis,* fez valer, na linha de Tarski, a idéia

reguladora da verdade. Em suma, não há questão ventilada pelos vienenses em torno da qual Popper não pense diferente. Por tudo isso, Neurath estava certo ao chamar Popper de "a oposição oficial do Círculo de Viena".

Crítico em relação aos vienenses, mais recentemente, em 1961, Popper também atacou, em nome da unidade do método, as pretensões da Escola de Francoforte em relação a uma "razão" diferente e superior à da ciência. E também não se mostrou mais suave em relação à *Cambridge-Oxford-Philosophy*. E, omitindo alguns acenos esparsos aqui e ali em seus escritos, Popper precisou a sua posição essencialmente contrária ao movimento analítico no prefácio à primeira edição inglesa (1959) da *Lógica da descoberta científica.*

Escreve Popper a esse propósito: "Hoje como então (isto é, nos tempos do *Kreis),* os analistas da linguagem são importantes para mim e não apenas como opositores, mas também como aliados, porque parecem os únicos filósofos que continuaram a manter vivas algumas tradições da filosofia racional. Os analistas da linguagem acreditam que não existem problemas filosóficos genuínos ou que os problemas da filosofia — admitindo-se que existam — são problemas concernentes ao uso lingüístico ou ao significado das palavras". Mas Popper não concorda com esse programa, tanto que, no prefácio à edição italiana (1970) da mesma obra, ele afirma peremptoriamente que "devemos deixar de nos preocupar com as palavras e seus significados para passar a nos preocupar com as teorias criticáveis, com os raciocínios e com sua validade".

3. A indução não existe

Escrevia Popper: "Penso ter resolvido um problema filosófico fundamental: o problema da indução (...). Essa solução tem sido extremamente fecunda e tem-me permitido resolver grande número de outros problemas filosóficos". E ele resolveu o problema da indução dissolvendo-o: "A indução não existe. E a concepção oposta é grande erro".

No passado, o termo "indução" era usado sobretudo em dois sentidos: a) *indução repetitiva ou por enumeração;* b) *indução por eliminação.* A idéia de Popper é que ambos os tipos de indução caem por terra. Escreve ele: "A primeira é a indução repetitiva (ou indução por enumeração), que consiste em observações freqüentemente repetidas, observações que deveriam fundamentar algumas generalizações da teoria. É óbvia a falta de validade desse gênero de raciocínio: nenhum número de observações de cisnes brancos é capaz de estabelecer que todos os cisnes são brancos (ou que é pequena a probabilidade de se encontrar um cisne que não

seja branco). Do mesmo modo, por maior que seja o número de espectros de átomos de hidrogênio que observemos, nunca poderemos estabelecer que todos os átomos de hidrogênio emitem espectros do mesmo tipo (...). Portanto, a indução por enumeração está *fora de questão:* não pode fundamentar nada".

Por outro lado, a indução eliminatória baseia-se no método da eliminação ou rejeição das falsas teorias. Diz Popper: "À primeira vista, esse tipo de indução pode parecer muito semelhante ao método da discussão crítica que eu defendo, mas, na realidade, é muito diferente. Com efeito, Bacon, Mill e os outros difusores desse método de indução acreditavam que, eliminando todas as teorias falsas, pode-se fazer valer a verdadeira teoria. Em outras palavras, não se davam conta de que o número de teorias rivais é sempre infinito, ainda que, via de regra, em cada momento particular possamos tomar em consideração número finito de teorias (...). O fato de, para cada problema, existir sempre infinidade de soluções logicamente possíveis constitui um dos fatos decisivos de toda a ciência, e é uma das coisas que fazem da ciência aventura tão excitante. Com efeito, ele torna ineficazes todos os métodos baseados nas meras rotinas, o que significa que, na ciência, devemos usar a imaginação e idéias ousadas, ainda que uma e outras devam ser sempre temperadas pela crítica e pelos controles mais severos".

Assim, a indução não existe. Portanto, não pode fundamentar nada, e, conseqüentemente, não existem métodos baseados em meras rotinas. É erro pensar que a ciência empírica proceda com métodos indutivos. Normalmente, afirma-se que uma inferência é indutiva quando procede a partir de *assertivas singulares,* como os relatórios dos resultados de observações ou de experimentos, para chegar a *assertivas universais,* como hipóteses ou teorias.

No entanto, escrevia Popper já em 1934, "do ponto de vista lógico, não é nada óbvio que se justifique inferir assertivas universais a partir de assertivas singulares, por mais numerosas sejam estas últimas. Com efeito, qualquer conclusão tirada desse modo sempre pode se revelar falsa: por mais numerosos sejam os casos de cisnes brancos que possamos ter observado, isso não justifica a conclusão de que *todos* os cisnes são brancos".

A inferência indutiva, portanto, não se justifica logicamente. E isso pode ser ilustrado pela teoria do "peru indutivista", de que falou Bertrand Russell. Desde o primeiro dia, o tal peru observou que, na criação para onde fora levado, era-lhe dado alimento às nove horas da manhã. E, como bom indutivista, não se precipitou em tirar conclusões de suas observações, realizando outras ainda, em vasta gama de circunstâncias: às quartas e sextas-feiras, nos dias quentes e frios, chovendo e fazendo sol. Assim, a cada dia enriquecia a sua relação com uma proposição observativa nas

condições mais díspares. Até que a sua consciência indutivista viu-se satisfeita e ele elaborou uma inferência indutiva como esta: "Dão-me sempre o alimento às novas da manhã". Infelizmente, porém, essa conclusão revelou-se incontestavelmente falsa na véspera de Natal, quando, ao invés de ser alimentado, foi esgoelado.

Também poder-se-ia atacar a questão da indução a partir de outra perspectiva. O princípio de indução é uma proposição analítica (isto é, tautológica) ou uma assertiva sintética (isto é, empírica). Entretanto, "se existisse algo como um princípio de indução puramente lógico, não existiria nenhum problema de indução, porque nesse caso todas as inferências indutivas deveriam ser consideradas como transformações puramente lógicas ou tautológicas, precisamente como as inferências da lógica dedutiva".

Portanto, o princípio de indução deve ser uma assertiva universal sintética. Mas, "se tentamos considerar a sua veracidade como conhecida pela experiência, então ressurgem exatamente os mesmos problemas que deram origem à sua introdução. Para justificá-la, devemos empregar inferências indutivas. E, para justificar estas últimas, devemos adotar um princípio indutivo de ordem superior e assim por diante. Desse modo, a tentativa de basear o princípio de indução na experiência acaba falindo, porque leva necessariamente ao regresso infinito".

4. A mente não é "tabula rasa"

Há outra idéia ligada à teoria da indução: a de que a mente do pesquisador deveria ser mente desprovida de pressupostos, de hipóteses, de suspeitas e de problemas, em suma, uma tabula rasa, na qual refletir-se-ia depois o livro da natureza. Essa idéia é o que Popper chama de *observativismo* e que ele considera mito. O observativismo é mito filosófico, já que a realidade é que nós somos uma *tabula plena*, um quadro-negro cheio dos sinais que a tradição ou a evolução cultural deixaram escritos.

A observação sempre se orienta por expectativas teóricas. Esse fato, diz Popper, "pode ser ilustrado com um simples experimento, que eu gostaria de realizar, com vossa permissão, tomando a vós mesmos como cobaias. O meu experimento consiste em pedir-vos para observar, aqui e agora. Espero que todos vós estejais cooperando: observai! Temo, porém, que algum de vós, ao invés de observar, experimente a forte vontade de perguntar-me: 'O que queres que eu observe?' Se essa é a vossa resposta, então o meu experimento teve êxito. Com efeito, aquilo que estou tentando evidenciar é que, tendo em vista a observação, devemos ter em mente uma questão bem definida, que podemos estar em condi-

ções de decidir através da observação. Charles Darwin sabia disso quando escreveu: 'Como é estranho que ninguém veja que cada observação não pode deixar de ser pró ou contra alguma teoria' (...)".

Um experimento ou prova pressupõe sempre *alguma coisa* a experimentar ou a comprovar. E esse algo são as hipóteses (ou conjecturas, idéias e teorias) que inventamos para resolver os problemas. Nós não observamos por acaso, mas também não podemos observar tudo. Ninguém pesa, descreve a forma ou calcula a distância em relação ao centro da lua de todos os grãos de areia de todos os desertos e de todas as praias. E ninguém realiza essas e infinitas outras observações possíveis porque elas não são importantes, porque são irrelevantes. Irrelevantes para os nossos interesses e problemas, ou melhor, para aquelas hipóteses ou conjecturas inventadas precisamente para resolver os problemas em que cai incessantemente, devido à nossa "memória" cultural.

Purgada dos pré-juízos, a mente não será mente pura, afirma Popper, mas apenas mente vazia. Nós operamos sempre com teorias, ainda que freqüentemente não tenhamos consciência disso: "A observação pura — isto é, a observação desprovida de um componente teórico — não existe. Todas as observações — especialmente todas as observações experimentais — são observações de fatos realizadas à luz desta ou daquela teoria".

Desse modo, Popper põe por terra a posição de todos os que sustentavam e sustentam que a observação deve preceder às expectativas (ou hipóteses) e os problemas. E afirma: "Todo animal nasce com muitas expectativas, naturalmente inconscientes, ou, em outras palavras, é dotado desde o nascimento de algo que corresponde de perto às hipóteses e, assim, ao conhecimento hipotético. E assevero que temos sempre um conhecimento inato — inato nesse sentido — do qual partir, ainda que possa muito bem ocorrer que não possamos confiar em absoluto nesse conhecimento inato. Se desiludidos, esse conhecimento inato e essas expectativas inatas criarão os nossos primeiros problemas e o acréscimo de conhecimento que a isso se segue pode ser descrito como acréscimo que consiste inteiramente nas correções e modificações do nosso conhecimento anterior".

5. Problemas e criatividade; gênese e comprovação das idéias

Portanto, segundo Popper, não existe procedimento indutivo e a idéia da mente como *tabula rasa* é mito. Para Popper, a pesquisa

não parte de observações, mas sempre de problemas, "de problemas práticos ou de uma teoria que se chocou com dificuldades, ou seja, que despertou *expectativas* e depois as desiludiu". Um problema é uma expectativa desiludida. Em sua natureza lógica, um problema é uma contradição entre afirmações estabelecidas; o maravilhamento e o interesse são as vestimentas psicológicas daquele fato lógico que é a contradição entre duas teorias ou, pelo menos, entre uma conseqüência de uma teoria e uma proposição que, presumivelmente, descreve um fato.

E os problemas explodem justamente porque nós somos "memória" biológico-cultural, fruto de evolução, primeiramente biológica e depois eminentemente cultural. Com efeito, quando um pedaço de "memória", ou seja, uma expectativa (hipótese ou préjuízo), choca-se com outra expectativa ou com algum pedaço de realidade (ou fatos), então temos um problema. É assim que Popper descreve a correlação entre aquele conjunto de expectativas que é a nossa "memória" cultural e os problemas: "Por vezes, enquanto descemos por uma escada, acontece-nos de descobrir de repente que esperávamos outro degrau (que não existe) ou, ao contrário, que não esperávamos nenhum outro degrau, quando na verdade ainda existe um. A desagradável descoberta de nos termos enganado faz com que nos demos conta de ter alimentado certas expectativas inconscientes. E mostra que existem milhares de tais expectativas inconscientes".

A pesquisa, portanto, inicia-se com os problemas: o que nós pesquisamos é precisamente a solução dos problemas. E, para resolver os problemas, é necessário a imaginação criadora de hipóteses ou conjecturas: precisamos de criatividade, da criação de idéias "novas e boas", boas para a solução dos problemas. E, aqui, é necessário traçar uma distinção — na qual Popper insiste com freqüência — entre *contexto da descoberta* e *contexto da justificação*. Uma coisa é o processo psicológico ou *gênese* das idéias; outra coisa, bem diferente da gênese das idéias, é a sua prova. As idéias científicas não têm fontes privilegiadas: podem brotar do mito, das metafísicas, do sonho, da embriaguez etc. Mas o que importa é que elas sejam de fato comprovadas. E é óbvio que, para que sejam provadas de fato, as teorias científicas devem ser prováveis ou verificáveis em princípio.

6. O critério de falseabilidade

A pesquisa inicia pelos problemas. Para resolver os problemas, é preciso elaborar hipóteses como tentativas de solução. Uma vez propostas, as hipóteses devem ser provadas. E essa prova se dá

extraindo-se conseqüências das hipóteses e vendo se tais conseqüências se confirmam ou não. Se elas ocorrem, dizemos que, no momento, as hipóteses estão confirmadas. Se, ao contrário, pelo menos uma conseqüência não ocorre, então dizemos que a hipótese está *falseada*. Em outros termos, dado um problema P e uma teoria T, proposta como sua solução, nós dizemos: se T é verdadeira, então devem se dar as conseqüências $p_1, p_2, p_3, \ldots, p_n$; se elas se dão, confirmam a teoria; se, ao contrário, não se dão, a desmentem ou falseiam, ou seja, demonstram ser falsa.

Por aí pode se ver que, para ser provada de fato, uma teoria deve ser provável ou verificável em princípio. Em outras palavras, deve ser falseável, ou seja, deve ser tal que dela sejam extraíveis conseqüências que podem ser refutadas, isto é, falseadas, pelos fatos. Com efeito, se não for possível extrair de uma teoria conseqüências passíveis de verificação factual, ela não é científica. Entretanto, deve-se observar aqui que uma hipótese metafísica de hoje pode se tornar científica amanhã (como foi o caso da antiga teoria atomista, metafísica nos tempos de Demócrito e científica na época de Fermi).

É nessa extração de conseqüências da teoria sob controle e no seu confronto com as assertivas de base (ou protocolos) que, pelo que sabemos, descrevem os "fatos", que consiste o *método dedutivo dos controles.* Controles que, numa perspectiva lógica, nunca encontrarão um fim, já que, por mais confirmações que uma teoria possa ter obtido, ela nunca será certa, enquanto o próximo controle poderá desmenti-la. Esse fato lógico se coaduna com a história da ciência, onde vemos teorias que resistiram durante décadas e décadas acabarem por desmoronar sob o peso dos fatos contrários.

Na realidade, existe uma *assimetria lógica* entre verificação e falseação: bilhões e bilhões de confirmações não tornam certa uma teoria (como, por exemplo, a de que "todos os pedaços de madeira bóiam na água"), ao passo que apenas um fato negativo ("este pedaço de ébano não bóia na água") falseia a teoria, do ponto de vista lógico. É com base nessa assimetria que Popper fixa a ordem metodológica da falseação: como uma teoria permanece sempre desmentível, por mais confirmada que esteja, então é *necessário* tentar falseá-la, porque, quanto antes se encontrar um erro, mais cedo poderemos eliminá-lo, com a formulação e a experimentação de uma teoria melhor do que a anterior. Desse modo, a epistemologia de Popper reflete a força do erro. Como dizia Oscar Wilde, "experiência é o nome que cada um de nós dá aos seus próprios erros".

Por tudo isso, pode-se compreender muito bem a centralidade da idéia de falseabilidade na epistemologia de Popper: "Não exigirei de um sistema científico que seja capaz de ser escolhido, em sentido positivo, de uma vez por todas, mas exigirei que a sua forma

lógica seja tal que ele possa ser posto em evidência, por meio de verificações empíricas, em sentido negativo: um sistema empírico deve poder ser refutado pela experiência". Pode-se ver a adequação desse critério quando pensamos nos sistemas metafísicos, sempre verificáveis (que fato não confirma uma das tantas filosofias da história?) e nunca desmentíveis (que fato poderá desmentir uma filosofia da história ou uma visão religiosa do mundo?)

7. Verossimilhança e probabilidade das teorias, objetivos incompatíveis

Para Popper, o objetivo da ciência é alcançar teorias sempre mais verossímeis, sempre mais próximas da verdade. E uma teoria T_2 é melhor ou mais verossímil do que T_1 quando todas as conseqüências verdadeiras de T_1 são conseqüências verdadeiras de T_2, quando as conseqüências falsas de T_1 são conseqüências verdadeiras de T_2 e quando, de T_2, são deduzíveis conseqüências não extraíveis de T_1. Assim, admitindo que o conteúdo de veracidade (as conseqüências verdadeiras) e o conteúdo de falsidade (as conseqüências falsas) de duas teorias, T_1 e T_2, sejam confrontáveis, podemos dizer que T_2 é mais semelhante à verdade ou corresponde melhor aos fatos do que T_1 se e somente se:

a) o conteúdo de veracidade, mas não o conteúdo de falsidade, de T_2 supera o de T_1; ou

b) o conteúdo de falsidade, mas não o conteúdo de veracidade, de T_1 supera o de T_2.

Essa idéia, de maior verossimilhança de T_2 em relação a T_1, faz com que Popper afirme que a teoria mais verossímil (e, portanto, com maior conteúdo de informação, isto é, com maior poder de explicação e previsão) seja também a teoria menos provável. Em outros termos, se preferimos a teoria mais verossímil, ela será a teoria com maior conteúdo de informação; mas, como se pode errar mais quando se diz mais, então a teoria mais provável (ou comprovável) é também a hipótese mais improvável. Com efeito, escrevendo Ct(a) para "o conteúdo da assertiva a", Ct(b) para "o conteúdo da assertiva b" e Ct(ab) para "o conteúdo da conjunção de a e b", temos:

$$1)\ Ct(a) \leq Ct(ab) \geq Ct(b)$$

que contrasta com a lei correspondente do cálculo das probabilidades:

$$2)\ p(a) \geq p(ab) \leq p(b)$$

onde os sinais de desigualdade da (1) estão invertidos. E, para explicitar (1) e (2), consideremos a assertiva *a* "choverá sexta-feira", a assertiva *b* "sábado estará sereno" e como assertiva *ab* "choverá sexta-feira e sábado estará sereno". É óbvio que o conteúdo de informação desta última assertiva *(ab)* superará o do seu componente *a* e também o de seu componente *b*. E também é óbvio que a probabilidade de *ab* (ou, o que dá no mesmo, a probabilidade de que *ab* seja verdadeira) será menor do que a de cada um de seus componentes. Conseqüentemente, escreve Popper, "se nos propomos como objetivo o progresso ou o aumento do conhecimento, não podemos nos propor igualmente obter alta probabilidade (no sentido de cálculo de probabilidades): *esses dois objetivos são incompatíveis*".

8. O progresso da ciência

Na ciência, nós buscamos a verdade. A verdade não é dada pelos fatos, mas pelas teorias. E, para Tarski como para Popper, uma teoria é verdadeira quando corresponde aos fatos. Entretanto, essa é uma *definição de verdade*, mas nós não temos um *critério de verdade*, já que, ainda que achemos uma teoria verdadeira, jamais poderemos sabê-lo, pois as conseqüências de uma teoria são infinitas e nós não podemos verificar a todas. Sendo assim, segundo Popper, a verdade é um ideal regulador. E nós, eliminando os erros das teorias anteriores e substituindo-as por teorias mais verossímeis, nos aproximamos da verdade. Para Popper, é nisso que consiste o progresso da ciência — e, por exemplo, é assim que se passa, progredindo sempre para teorias mais verdadeiras, de Copérnico a Galileu, de Galileu a Kepler, de Kepler a Newton, de Newton a Einstein.

Com isso, porém, não devemos pensar que exista uma lei de progresso na ciência, pois a ciência também pode estagnar. O progresso da ciência conheceu obstáculos (epistemológicos, ideológicos, econômicos etc.) e talvez ainda venha a conhecê-los. Não existe lei de progresso na ciência. No entanto, diz Popper, temos um critério de progresso: uma teoria pode se aproximar mais da verdade do que outra. E Popper especifica essa idéia de melhor aproximação à verdade ou de graus de verossimilhança apresentando uma relação sistemática dos seis tipos de casos em que estamos dispostos a dizer que uma teoria t_1 foi suplantada por t_2, no sentido de que, pelo que sabemos, t_2 parece corresponder melhor aos fatos do que t_1, em um ou em outro sentido:

"1) t_2 faz assertivas mais precisas do que t_1 e essas assertivas mais precisas passam por verificações mais precisas;

2) t_2 leva em conta mais fatos e explica mais fatos do que t_1 (e isso abrange, por exemplo, o caso, aventado acima, em que todas as outras coisas permanecem iguais, mas as assertivas de t_2 são mais precisas);

3) t_2 descreve ou explica os fatos mais pormenorizadamente do que t_1;

4) t_2 superou verificações que t_1 não conseguiu superar;

5) t_2 sugeriu novas verificações experimentais, que não eram tomadas em consideração antes que t_2 fosse formulada (e que não eram sugeridas por t_1 e talvez nem pudessem ser-lhe aplicadas) e t_2 superou essas verificações;

6) t_2 unificou ou conectou vários problemas que, até então, não haviam sido unificados ou conectados entre si".

9. Falseação lógica e falseação metodológica; saber de fundo e "novos problemas"

Popper é falseacionista ingênuo do ponto de vista lógico, já que, *se* se aceita uma hipótese (de baixo nível) falseante, então a teoria proveniente dessa hipótese contradita revela-se logicamente falseada, com base no *modus tollens* (isto é, com base no seguinte tipo de argumentação: *se* t é verdadeira, *então* p também será verdadeira; *mas* p é falsa, *então* t também é falsa; em símbolos, temos $([t \rightarrow p] \land \neg p] \rightarrow \neg t)$. Entretanto, embora a falseação lógica seja processo simples (da falsidade de uma conseqüência, passa-se logicamente à falsidade de *pelo menos* uma das premissas), Popper é falseacionista muito sofisticado do ponto de vista metodológico.

Com efeito, para extrair conseqüências observáveis de uma hipótese, necessitamos de hipóteses auxiliares (isto é, de hipóteses que, postas ao lado da hipótese a ser verificada, permitem dela extrair conseqüências observáveis). E essas hipóteses auxiliares — ainda que aceitas na época — poderiam se mostrar depois responsáveis pela falseação da hipótese sob verificação, por serem erradas. Ademais, para falsear uma teoria, há necessidade de assertivas de base aceitas como verdadeiras; mas aceitas como verdadeiras não significa que sejam verdadeiras, enquanto também os protocolos não estão imunes ao erro, razão por que bem poderia acontecer que falsa não é a hipótese sob verificação, mas sim a assertiva usada para falseá-la.

Tudo isso nos mostra que, enquanto a falseação lógica é conclusiva, a falseação metodológica não é conclusiva. E, quando estiver claro que nunca podemos justificar empiricamente — isto é, com proposições de verificação — a pretensão de que uma teoria científica é verdadeira, então perceberemos logo que, no máximo,

estamos sempre diante do problema de preferir uma teoria à outra, em termos tentativos ou conjecturais. Sendo assim, podemos então traduzir a problemática sobre os graus de verossimilhança em interrogações como estas: *Que princípios de preferência devemos aplicar? Algumas teorias são "melhores" do que outras?*

Ora, tais interrogações dão lugar a interrogações como as que seguem. Antes de mais nada, está claro que a questão da preferência nasce exclusivamente quando temos em competição teorias formuladas como solução dos mesmos problemas. Dentre essas soluções em competição, o teórico escolherá a teoria mais semelhante ao verdadeiro, a mais veraz. Mas, mesmo atentando para a verdade, o teórico se interessará também pela falsidade, já que encontrar uma proposição falsa é o mesmo que descobrir que sua negação é verdadeira.

Então, escreve Popper em *Conhecimento objetivo,* "se o teórico atende a esse seu interesse, a descoberta do ponto em que uma teoria falha, além de fornecer-lhe informações teoricamente interessantes, propõe importante *problema* novo para cada nova teoria explicativa. Assim, toda nova teoria não só deverá ter êxito onde a teoria anterior refutada também tinha, mas deverá ter êxito também onde a teoria anterior falhava, ou seja, no ponto em que ela foi refutada. Se a nova teoria alcança ambas as coisas, terá em todo caso mais êxito, sendo por isso 'melhor' do que a antiga".

É claro que a condição de "melhor" de uma teoria t_2 em relação a outra teoria t_1 envolve o saber de fundo e, portanto, o fator tempo. Uma teoria é melhor do que outra relativamente ao saber que se tem no tempo T e aos meios de verificação disponíveis também no tempo T. É melhor do que outra porque esta outra teoria foi falseada, mas ela, ao contrário, no tempo T, por exemplo, ainda não foi falseada, razão por que, pelo que sabemos no tempo T, ela poderia ser verdadeira.

Mas, se uma teoria pode ser verdadeira, ela também pode ser falsa. Por isso, usando sua habilidade e imaginação, o teórico a submeterá a verificações severas e a situações de verificações cruciais. "Com esse método de eliminação, podemos nos defrontar com uma teoria verdadeira. Mas em nenhum caso o método pode *estabelecer* a sua veracidade, ainda que seja veraz, porque o número de teorias que *podem* ser verdadeiras permanece infinito, em qualquer tempo e depois de qualquer número de verificações cruciais". E se no tempo T houvesse mais teorias não refutadas, então o teórico procuraria descobrir como podem ser definidos experimentos em condições de falsear e, portanto, eliminar algumas das (ou todas as) teorias em competição.

A falseação de uma teoria leva a enriquecimento de problemas. Com efeito, diante de toda teoria falsificada, ao invés de introduzir

hipóteses *ad hoc*, nós podemos nos perguntar: por que se dá isso? E a resposta (se conseguirmos encontrá-la) será precisamente uma teoria melhor do que a teoria falseada. Melhor, porque estará em condições de explicar também aqueles fatos ou observações que falsearam a teoria anterior.

Entretanto, "nada, naturalmente, pode garantir que, para cada teoria que tenha sido falseada, encontraremos sucessora melhor ou aproximação melhor, que satisfaça esses requisitos. Não há segurança de que seremos capazes de fazer progressos rumo a melhores teorias". Essas argumentações tendem a clarificar a preferência teórica entre teorias. No tempo T, é preferível aquela teoria que, à luz de todos as possíveis verificações efetuáveis no tempo T, explica mais, tem maior conteúdo informativo e, concomitantemente ao conteúdo informativo, é mais exata. A preferência pragmática é conseqüência da preferibilidade teórica: não podemos *confiar* em nenhuma teoria, já que nenhuma teoria foi demonstrada verdadeira, mas devemos *preferir* como base para a ação a teoria mais bem verificada.

10. Significatividade e criticabilidade das teorias metafísicas

Diversamente do princípio de verificação, o critério de falseabilidade não é critério de significância, mas, repetimos, critério de demarcação entre assertivas empíricas e assertivas não empíricas. Entretanto, dizer que uma assertiva ou um conjunto de assertivas não é científico não implica em absoluto dizer que ele é insensato. Foi por essa razão que, em 1933, Popper escreveu uma carta ao diretor da revista "Erkenntnis", dizendo, entre outras coisas: "Tão logo ouvi falar do novo critério de verificabilidade do *significado* elaborado pelo Círculo (de Viena), lhe contrapus o meu critério de falseabilidade: critério de *demarcação* destinado a demarcar sistemas de assertivas científicas dos sistemas *perfeitamente significantes* de assertivas metafísicas".

E, com efeito, nós compreendemos muito bem o que querem dizer os realistas, os idealistas, os solipsistas ou os dialéticos. Na realidade, afirma Popper, os neopositivistas tentaram eliminar a metafísica lançando-lhe impropérios. Mas, com o seu princípio de verificação, reintroduziram a metafísica na ciência enquanto as próprias leis da natureza não são verificáveis). Mas o fato é que "não se pode negar que, ao lado das idéias metafísicas que obstaculizaram o caminho da ciência, também houve outras, como o atomismo especulativo, que contribuíram para o seu progresso. E, olhando a questão do ponto de vista psicológico, estou propenso a

considerar que a descoberta científica é impossível sem a fé em idéias que têm natureza puramente especulativa e que, por vezes, são até bastante nebulosas — uma fé que é completamente desprovida de garantias do ponto de vista da ciência e que, portanto, dentro desses limites, é 'metafísica' ".

Portanto, *do ponto de vista psicológico,* a pesquisa é impossível sem idéias metafísicas, que, por exemplo, poderiam ser as idéias de realismo, de ordem do universo ou de causalidade. Já *do ponto de vista histórico* podemos ver "que por vezes, idéias que antes flutuavam nas regiões metafísicas mais altas podem ser alcançadas com o crescimento da ciência e, postas em contato com ela, podem se concretizar. São exemplos de tais idéias: o atomismo: a idéia de um 'princípio' físico único ou elemento último (do qual derivam os outros); a teoria do movimento da terra (à qual Bacon se opunha, considerando-a fictícia); a venerável teoria corpuscular da luz; a teoria da eletricidade como fluido (que foi feita reviver com a hipótese de que a condução dos metais deve-se a um gás de elétrons). Todos esses conceitos e essas idéias metafísicas, ainda que em suas formas mais primitivas, foram de ajuda na ordenação da imagem que o homem faz do mundo. E, em alguns casos, podem inclusive ter levado a previsões cercadas de êxito. Entretanto, uma idéia desse gênero só adquire *status* científico quando é apresentada de forma que possa ser falseada, ou seja, somente se torna possível decidir empiricamente entre ela e alguma teoria rival".

Tendo escrito tudo isso em 1934, Popper, em seu *Postscript* (esboçado desde 1957), a propósito dos *programas* de pesquisa metafísicos, escrevia: "O atomismo é (...) exemplo excelente de uma teoria metafísica não controlável cuja influência na ciência supera a de muitas teorias controláveis (...). O último e mais grandioso, até agora, foi o programa de Faraday, Maxwell, Einstein, De Broglie e Schrödinger, de conceber o mundo (...) em termos de campos contínuos (...). Cada uma dessas teorias metafísicas funcionou como programa para a ciência, indicando a direção em que se poderiam encontrar teorias da ciência adequadamente explicativas e tornando possível a avaliação da profundidade de uma teoria. Em biologia, a teoria da evolução, a teoria da célula e a teoria da infecção bacteriana desenvolveram todas papel semelhante, pelo menos por algum tempo. Em psicologia, o sensismo, o atomismo (ou seja, a teoria segundo a qual todas as experiências são compostas de elementos últimos, como, por exemplo, os dados sensoriais) e a psicanálise deveriam ser recordados como programas de pesquisa metafísicos (...)" Assertivas puramente existenciais também se revelaram, por vezes, inspiradoras e frutíferas na história da ciência, ainda que nunca tenham vindo a tornar-se parte dela. Aliás, poucas teorias metafísicas exerceram maior influência sobre

o desenvolvimento da ciência do que a afirmação puramente metafísica de que 'existe uma substância que pode transformar os metais vis em ouro (isto é, uma pedra filosofal)', afirmação que, se não é falseável, nunca foi verificada e na qual ninguém mais acredita".

Portanto, *do ponto de vista psicológico,* a pesquisa científica é impossível sem idéias metafísicas. E, *do ponto de vista histórico,* é um dado de fato que, ao lado das idéias metafísicas que obstaculizaram a ciência, há outras que representaram fecundos programas de pesquisa — e existiram metafísicas que, com o crescimento do saber de fundo, transformaram-se em teorias verificáveis. E esse *fato histórico* nos mostra claramente que, *do ponto de vista lógico,* o âmbito do verdadeiro não se identifica com o âmbito do verificável.

Mas as coisas não param por aí, já que, se é bem verdade que existem teorias metafísicas sensatas, eventualmente verdadeiras e, no entanto, empiricamente incontroláveis (e por isso metafísicas), devemos, porém, atentar para o fato de que tais teorias , ainda que empiricamente irrefutáveis — podem ser *criticáveis.* E *criticáveis* porque elas não são assertivas isoladas acerca do mundo, que se apresentam com um peremptório "é pegar ou largar": elas estão relacionadas, se baseiam, se entrelaçam, pressupõem ou são incompatíveis com outras teorias e com outras situações problemáticas objetivas.

E é precisamente com base nessas considerações que é fácil ver como teorias empiricamente irrefutáveis são criticáveis. Assim, por exemplo, se o determinismo kantiano é fruto da *ciência da época* (o mundo-relógio de Newton) e se a ciência posterior transforma o mundo-relógio em um mundo-nuvem, então cai por terra aquele saber de fundo sobre o qual se erguia o determinismo de Kant e essa derrocada carrega consigo também a teoria filosófica do determinismo.

11. Contra a dialética; a "miséria do historicismo"

Os primeiros elementos da filosofia social de Popper encontramse *in nuce* no ensaio *O que é a dialética?* Esse escrito marca o momento em que Popper começa a se interessar pelos problemas de metodologia das ciências sociais. E, com base em sua concepção do método científico, Popper afirma, entre outras coisas, que enquanto, por um lado, a contradição lógica e a contradição dialética não têm nada a dividir, por outro lado, o método dialético é um subentendimento e absolutização do método científico.

No método científico, com efeito, não se tem, como pretendem os dialéticos, nem uma produção necessária da "síntese" nem a

conservação necessária, nesta, da "tese" e da "'antítese". Ademais, diz ainda Popper que, enquanto teoria descritiva, a dialética se resume na banalidade do tautológico ou então se qualifica como uma teoria que permite justificar tudo, enquanto não sendo falseável, ela escapa à prova da experiência. *Em essência, embora parecendo onipotente, a dialética nada pode na realidade.*

Pois bem, com base nessa premissa, vejamos os pontos básicos da conhecida obra de Popper intitulada *A miséria do historicismo.* Esse ensaio se concentra na crítica ao *historicismo* e ao *holismo,* na defesa da *unidade* fundamental *do método científico* nas ciências naturais e nas ciências sociais e na conseqüente proposta de uma *tecnologia social racional,* ou seja, gradualista.

Segundo os historicistas, a função das ciências sociais deveria ser a de captar as leis de desenvolvimento da evolução da história humana, de modo a que se possa prever o seu desdobramento posterior. Mas Popper sustenta que tais *profecias* não têm nada a ver com as *predições* da ciência. *O historicismo é capaz apenas de pretensiosas profecias políticas,* não percebendo que:

a) os desdobramentos imprevistos da ciência tornam impossível tais exercícios proféticos;

b) a velha crença de que se pode captar a lei de desenvolvimento da história humana baseia-se em flagrante equívoco metodológico entre *leis* e *tendências* (enquanto uma tendência não é lei, mas assertiva singular histórica explicável por leis);

c) a história humana não tem nenhum sentido, exceto o sentido que nós lhe damos;

d) conseqüentemente, a história não nos justifica, mas nos julga.

Por outro lado, o *holismo* é a concepção segundo a qual seria possível captar intelectualmente a totalidade de um objeto, de um acontecimento, de um grupo ou de uma sociedade e, paralelamente, do ponto de vista prático, ou melhor, político, transformar tal totalidade. Contra tal concepção holística, Popper observa que:

a) por um lado, é grave erro metodológico pensar que nós podemos compreender a totalidade, até do menor e mais insignificante pedaço de mundo, visto que todas as teorias captam e não podem captar mais do que aspectos seletivos da realidade e são por princípio sempre falseáveis e, sempre por princípio, infinitos em número;

b) do ponto de vista prático e operativo, o holismo se resume ao utopismo no que se refere à tecnologia social e ao *totalitarismo* no que se refere à prática política.

Como se pode ver, Popper desenvolve a crítica ao historicismo e ao holismo em nome da *unidade fundamental do método científico*

que deve existir, tanto nas ciências naturais como nas ciências sociais. Na opinião do autor, as ciências procedem segundo o modelo delineado na *Lógica da descoberta científica,* ou seja, procedem através da elaboração de hipóteses que formulamos para resolver os problemas que nos preocupam e que é preciso submeter à prova da experência. A contraposição entre ciências sociais e ciências naturais verificam-se unicamente porque, amiúde, não se entendem o método e o procedimento das ciências naturais. E o fato de que as ciências sociais sejam dessa natureza, ou seja, da mesma natureza que as ciências físicas, implica que, no plano da tecnologia social, proceda-se na solução dos problemas mais urgentes mediante uma série de experimentos, dispostos de modo a corrigir objetivos e meios com base nos resultados conseguidos.

12. A sociedade aberta

Desse modo, as teses metodológicas do historicismo, segundo Popper, constituem o suporte teórico mais válido das ideologias totalitárias. E ele procura provar essa opinião nos dois volumes de *A sociedade aberta e seus inimigos.* Com essa obra, Popper *passa da crítica metodológica ao ataque ideológico contra o historicismo, visto como filosofia reacionária e como defesa da "sociedade fechada" contra a "sociedade aberta",* ou seja, como defesa de uma sociedade totalitária concebida organicamente e organizada tribalmente segundo normas não modificáveis. Ao contrário, a sociedade aberta, na sua concepção, configura-se inversamente como sociedade baseada no exercício crítico da razão humana, como sociedade que não apenas tolera como também estimula, em seu interior e por meio das *instituições democráticas,* a liberdade dos indivíduos e dos grupos tendo em vista a solução dos problemas sociais, ou seja, tendo em vista contínuas *reformas.* Mais precisamente, Popper concebe a *democracia* como a conservação e o aperfeiçoamento contínuo de determinadas *instituições,* particularmente as que oferecem aos governados a possibilidade efetiva de criticar os seus governantes e substituí-los sem derramento de sangue. Mas, com isso, Popper não quer dizer que, precisamente por ser tal, o democrático deva aceitar a subida do totalitário ao poder.

Escreve Popper no segundo volume de *A sociedade aberta e seus inimigos:* "Eu não sou contrário à revolução violenta em todos os casos e em todas as circunstâncias. Junto com alguns pensadores cristãos da Idade Média e do Renascimento, que admitiram o recurso ao tiranicídio, creio que, sob uma tirania, pode verdadeiramente não haver nenhuma outra possibilidade e que a revolução violenta pode se justificar. Mas creio também que qualquer revolu-

ção desse tipo deva ter por objetivo *apenas* a instauração da democracia. E, por democracia não entendo em absoluto alguma coisa de vago, como 'o governo do povo' ou 'o governo da maioria', e sim o conjunto de instituições (dentre elas, especialmente, as eleições gerais, isto é, o direito do povo a dispensar os governantes) que permitam o controle público dos governantes e sua dispensa pelos governados e que permitam aos governados obterem reformas sem recorrer à violência e até contra a vontade dos governantes. Em outras palavras, o uso da violência só se justifica sob uma tirania que torne impossível as reformas sem violência e deveria ter somente um objetivo: o de concretizar um estado de coisas que torne possível as reformas sem violência".

Portanto, para Popper, o recurso à violência só se justifica para a derrubada da tirania e, uma vez instaurada a democracia, contra as tentativas de derrubá-la. E, para tornar clara a teoria da democracia, Popper fixa os seguinte pontos:

"1) A democracia não pode ser caracterizada completamente apenas como governo da maioria, embora a instituição das eleições gerais seja da máxima importância. Com efeito, uma maioria pode governar de maneira tirânica. (A maioria dos que têm estatura inferior a seis pés pode decidir que a minoria composta dos que têm altura superior a seis pés é que deve pagar todos os impostos.) Em uma democracia, os poderes dos governantes devem ser limitados e o critério de uma democracia é este: em uma democracia, os governantes — isto é, o governo — podem ser dispensados pelos governados sem derramamento de sangue. Assim, se os homens que estão no poder não salvaguardam aquelas instituições que garantem à minoria a possibilidade de trabalhar pela mudança pacífica, seu governo é tirania.

2) Devemos distinguir somente entre duas formas de governo, isto é, aquela que possui instituições desse tipo e todas as outras, vale dizer, entre democracia e tiranias.

3) A constituição democrática consistente deve excluir somente um tipo de mudança no sistema legal, ou seja, aquele tipo de mudança que pode pôr em perigo o seu caráter democrático.

4) Na democracia, a proteção integral das minorias não deve se estender àqueles que violam a lei, especialmente àqueles que incitam os outros à derrubada violenta da democracia.

5) Uma linha política voltada para a instauração de instituições dedicadas à salvaguarda da democracia deve atuar sempre com base no pressuposto de que pode haver tendências antidemocráticas latentes, tanto entre os governados como entre os governantes.

6) Se a democracia for destruída, todos os direitos serão destruídos: ainda que fossem mantidas certas vantagens econômi-

cas gozadas pelos governados, elas o seriam somente com base na resignação.

7) A democracia apresenta um precioso campo de batalha para qualquer reforma razoável, dado que permite a realização de reformas sem violência. Mas, se a defesa da democracia não se torna a preocupação predominante em toda batalha particular travada nesse campo maior de batalha, as tendências antidemocráticas latentes que estão sempre presentes — e que recorrem aos que padecem dos efeitos estressantes da civilização — podem provocar a derrocada da democracia. Se a compreensão desse princípios ainda não estiver desenvolvida suficientemente, é preciso promovê-la. A linha política oposta pode ser fatal, pois pode implicar na perda da batalha mais importante, que é a batalha pela própria democracia".

Depois de escrever tudo isso em 1945, Popper, mais recentemente, reafirmou que as características da sociedade aberta são pelo menos duas: "Em primeiro lugar, em uma sociedade aberta, é possível a livre discussão. E essa discussão exerce influência sobre a política. Em segundo lugar, existem instituições para a proteção da liberdade e dos menos favorecidos".

Diz ainda Popper: "Creio que (a sociedade aberta) é ao mesmo tempo realidade e ideal. A sociedade poderá ser mais madura, mais desenvolvida e mais aberta em uma democracia do que em outra. Em que medida ela é boa ou má é algo que depende de muitos fatores: dos seus precedentes históricos, de sua tradição, de suas instituições políticas, de seus métodos de educação — e, por fim, dos homens que conferem a essas instituições o seu conteúdo vital. Proponho que se trace uma linha de demarcação bem precisa entre democracia e ditadura. Vive-se em democracia quando existem instituições que permitem derrubar o governo sem recorrer à violência, isto é, sem chegar à repressão física de seus componentes. Mas, quando existe a democracia, ela abre caminho para se chegar à sociedade realmente aberta. Trata-se de algo gradual. Eu creio na razão, isto é, creio que todos devemos trabalhar para assegurar um comportamento como o que descrevi. Naturalmente, não creio que isso seja fácil ou que todos os homens sejam sempre razoáveis: eu só raramente o sou. Também não creio no poder da razão ou na força da razão. Creio muito mais que nós podemos optar entre razão e violência, que a razão é a única alternativa para o emprego da violência e que o emprego da violência evitável é delituoso".

E Popper acrescenta: "A violência gera sempre maior violência. E as revoluções violentas matam os revolucionários e corrompem os seus ideais. Os sobreviventes são apenas os mais hábeis especialistas na arte de sobreviver (...). Eu considero que somente na democracia, na sociedade aberta, é que temos a possibilidade de

eliminar qualquer inconveniente. Se destruirmos esse ordenamento social com a revolução violenta, não somente seremos responsáveis pelos pesados sacrifícios da própria revolução, mas também criaremos uma situação que tornará impossível a eliminação dos problemas sociais, da injustiça e da opressão. Eu sou pela liberdade individual e odeio como poucos o excesso de poder do Estado e a arrogância das burocracias. Mas, infelizmente, o Estado é um mal necessário: é impossível prescindir completamente dele. E, lamentavelmente, é verdade que, quanto mais numerosos são os homens, mais se torna necessário o Estado. Com a violência, pode-se aniquilar facilmente a humanidade. O que se faz necessário é trabalhar por uma sociedade mais racional, na qual os conflitos sejam resolvidos racionalmente em proporção sempre maior. Eu disse "uma sociedade mais racional". Na verdade, nenhuma sociedade é racional, mas existe uma sociedade que é mais racional do que a existente e em cuja direção nós temos o dever de caminhar. Essa é aspiração realista e não utopia!"

Em essência, para Popper, é democrática a sociedade que possui instituições democráticas. Mas é preciso ficar atento, adverte ele, pois as instituições são como fortaleza: resistem se a guarnição for boa. Ademais, para ele, os maiores ideais humanitários constituem-nos a justiça e a liberdade. *Mas ele constrói uma hierarquia em que a liberdade vem antes da justiça,* já que, em uma sociedade livre, mediante a crítica intensa e reformas sucessivas, também se poderá caminhar para a justiça, ao passo que, na sociedade fechada, na tirania ou na ditadura, onde não é possível a crítica, a justiça tampouco será alcançada: aqui, só haverá sempre a classe privilegiada dos servos do tirano.

Para concluir, devemos dizer que, por detrás de tudo isso, por detrás dessa *defesa racional e apaixonada* das instituições democráticas, existe o que Popper chama de *fé na razão:* "O racionalismo atribui valor à argumentação racional e à teoria, bem como ao controle com base na experiência. Mas essa decisão em favor do racionalismo, por seu turno, não se pode demonstrar pela argumentação racional e da experiência. Ainda que se possa submetê-la à discussão, ela repousa em última análise na decisão irracional, na fé, na razão. Mas essa opção em favor da razão não é de ordem puramente intelectual, senão de ordem moral. Ela condiciona toda a nossa atitude em relação aos outros homens e em relação aos problemas da vida social. E está estreitamente relacionada à fé na racionalidade do homem, no valor de cada homem. O racionalismo pode se acompanhar de atitude humanitária, muito melhor do que o irracionalismo, com a sua rejeição da igualdade dos direitos. Naturalmente, os indivíduos humanos em particular são desiguais sob muitos aspectos. Isso porém, não está em contraste com a

exigência de que todos sejam tratados do mesmo modo e de que todos tenham direitos iguais. A igualdade diante da lei não é fato, e sim instância política que repousa sobre opção moral. A fé na razão, inclusive na razão dos outros, implica idéias de imparcialidade, de tolerância, de rejeição de toda pretensão autoritária".

13. Os inimigos da sociedade aberta

Tipificado o historicismo como concepção centrada na fé em leis férreas de desenvolvimento da história humana em sua inteireza, leis que não permitem ao homem sonhos utópicos nem planos racionais de reconstrução social, Popper vê então emergir o conúbio entre historicismo e revolta contra a sociedade aberta já em Heráclito, mais precisamente em sua idéia de um destino impiedoso. Para Heráclito, esse aristocrático desiludido, todas as coisas se assemelham às chamas: não coisas, mas *processos*. Entretanto, depois de ter reduzido todas as coisas a chamas, a processos (como a queima), Heráclito descobre nelas uma lei e uma medida, introduzindo então novamente, no processo do mundo, uma ordem predeterminada dos acontecimentos: *a férrea lei do destino oculto sob a "aparente" contingência.*

Todavia, a expressão mais relevante do historicismo no pensamento antigo, para Popper, é a doutrina político-social de Platão. Platão é o corifeu da reação contra a sociedade aberta da democracia ateniense; é o teórico de um Estado ideal, que deveria significar a suspensão de qualquer mudança sociopolítica; ou seja, *é o teórico de Estado petrificado,* estruturado com base em rígida divisão de classes e sob o domínio exclusivo dos filósofos-reis, que, educados institucionalmente pelo Estado, tutelam o próprio Estado da decadência, no sentido que impedem os movimentos políticos, já que, na opinião de Platão, o movimento político, com base na lei do desenvolvimento histório, não pode deixar de levar à decadência e à degenerescência.

Assim, diz Popper, o tribalismo e c totalitarismo aparecem com toda a evidência em Platão: são o aspecto político da fé historicista na lei histórica da decadência, que, por seu turno, está ligada à concepção essencialista no âmbito da metodologia cognoscitiva. Com isso, está claro quanto Platão está distante de Sócrates. O filósofo de Platão, com efeito, não é o modesto pesquisador socrático da verdade (e, portanto, o democrata que pensa e atua na pólis, criticamente, para melhorar suas leis, sabendo inclusive morrer por elas), e sim o orgulhoso dono da verdade. Assim, usando uma expressão de G. Ryle, pode-se concluir que Platão, na opinião de Popper, foi o Judas de Socrates e que *A Re-*

pública foi, para Platão, não só o seu *O Capital,* mas também o seu *Mein Kampf.*

Passando da Antigüidade para os dias mais recentes, Popper nota a reiteração da ideologia historicista e de seus nefastos efeitos em Hegel e Marx. Diz Popper que, com Hegel, inicia-se na filosofia o período da desonestidade: centrada na idéia do desenvolvimento dialético inexorável e no pressuposto da identidade entre o real e o racional, toda a filosofia hegeliana *nada mais é do que a justificação e a apologia do Estado prussiano e do mito da horda.*

Naturalmente, Hegel nos fez compreender, diz Popper, que os homens não começam sua vida como se ela fosse papel em branco, que não é possível para os homens criarem um mundo de pensamento do nada e que, em ampla medida, os seus pensamentos são produto de herança. Mas, apesar disso, a sua filosofia é uma das maiores mentiras que já foram assacadas contra a sociedade aberta. Ela é o arsenal dos movimentos totalitários modernos. Foi o arsenal do nazismo e da deplorável fé fascista, doutrina materialista e ao mesmo tempo mística, totalitária e ao mesmo tempo tribal. E é ainda do hegelianismo que, segundo Popper, brotam os piores aspectos do marxismo, ou seja, o seu historicismo e o seu totalitarismo.

A propósito de Marx, entretanto, deve-se destacar que Popper encontra-se dividido em profundo *odi et amo.* Com efeito, o autor escreve que Marx foi leal, autêntico e realista pesquisador da verdade; que ele realizou uma tentativa leal de aplicar os métodos racionais aos problemas mais prementes da vida social; que ele nos abriu os olhos e aguçou nossa visão a propósito de muitas questões novas; que é impensável o retorno à ciência social pré-marxista, tanto que todos os estudiosos modernos (inclusive o próprio Popper) são devedores de Marx, ainda que não se apercebam disso; que não se pode duvidar de modo algum do impulso humanitário do marxismo e do fato de que Marx deseja vir em auxílio dos explorados. Ademais, Popper concorda com a crítica que Marx, em *O Capital,* faz ao *laissez faire* capitalista e também concorda com a desconfiança que ele nutria em relação à retórica moralizante e do farisaísmo.

Mas, apesar disso, *Popper acusa Marx de ser falso profeta.* Diz ele que, sobretudo no Marx de *O Capital,* o historicismo dialético hegeliano se transforma na afirmação de determinismo metafísico econômico que, tomando emprestado da cultura da época os preconceitos cientificistas, funda a *profecia* marxista da futura sociedade comunista e, com isso, a atitude utopista-profética e a conseqüente ideologia totalitária. Assim, podemos ver que, em relação ao marxismo, mais uma vez, os elementos contra os quais Popper se lança são o historicismo e o totalitarismo, a fé em leis inelutáveis e absolutas da história humana, a crença escatológica e pseudo-

religiosa no advento *necessário* e *iminente* do paraíso sobre a face da terra.

Segundo Popper, as análises sociológicas e econômicas que Marx realizou sobre a sociedade de seu tempo, ainda que um pouco unilaterais, eram excelentes. Em suma, Marx teve grande êxito em sua análise enquanto examinou as instituições e suas funções. *Mas faliu tão logo se transformou em profeta. Sua falência deriva da miséria do historicismo, que é tão somente uma superstição.*

Popper, que nutria muito mais simpatia pelo *ativismo* do jovem Marx do que pelo *determinismo* cientificista e profético do Marx de *O Capital,* afirma que *o marxismo "científico"* está morto, mas que "o seu radicalismo moral ainda continua vivo e é nossa tarefa mantê-lo vivo, salvando do caminho em que se move, ao contrário, o seu radicalismo político. O marxismo 'científico' está morto, mas o seu sentido de responsabilidade social e o seu amor à liberdade devem continuar a viver".

Capítulo XXXVIII

A EPISTEMOLOGIA PÓS-POPPERIANA

1. Thomas S. Kuhn e a estrutura das revoluções científicas

1.1. Paradigmas, ciência normal e anomalias

Juntamente com Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend e Larry Laudan, Thomas S. Kuhn integra o pugilo de conhecidos epistemólogos pós-popperianos que desenvolveram suas teorias epistemológicas sempre em contato mais estreito com a história da ciência.

Em 1963, Kuhn publicou o livro *A estrutura das revoluções científicas,* sustentando que a *comunidade científica* se constitui através da aceitação de teorias que Kuhn chama de *paradigmas.* Escreve ele: "Com esse termo, quero indicar conquistas científicas universalmente reconhecidas, que por certo período fornecem um modelo de problemas e soluções aceitáveis aos que praticam em certo campo de pesquisas".

Na realidade, Kuhn utiliza o termo *paradigma* em mais de um sentido. Entretanto, ele próprio explica que a função do paradigma, hoje cumprem-na os manuais científicos, por meio dos quais o jovem estudante é iniciado na comunidade científica, antigamente cumpriam-na os clássicos da ciência, como a *Física* de Aristóteles, o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Principia* e a *Ótica* de Newton, a *Eletricidade* de Franklin, a *Química* de Lavoisier ou a *Geologia* de Lyell. Por essa razão, a *astronomia ptolemaica* (ou a *copernicana*), a *dinâmica aristotélica* (ou a *newtoniana*) são todas paradigmáticas, a exemplo do *fixismo* de Lineu, da *teoria da evolução* de Darwin ou da *teoria da relatividade* de Einstein.

Assim como uma comunidade religiosa pode ser reconhecida pelos dogmas específicos em que acredita ou como um partido político agrega seus membros em torno de valores e finalidades específicos, da mesma forma é uma teoria paradigmática que institui uma comunidade científica, que, por força e no interior dos temas paradigmáticos, realiza o que Kuhn chama de *ciência normal*. A ciência normal é "a tentativa esforçada e devotada de forçar a natureza dentro dos quadros conceituais fornecidos pela educação profissional". Significa "a pesquisa estavelmente baseada em um ou mais resultados alcançados pela ciência do passado, aos quais uma comunidade científica particular, por certo período de tempo, reconhece a capacidade de constituir o fundamento de sua práxis ulterior".

E essa práxis ulterior — a ciência normal — está em tentar realizar as *promessas de paradigma,* determinando os fatos relevantes (para o paradigma), confrontando (por exemplo, mediante medidas sempre mais exatas) os fatos com a teoria, articulando os conceitos da própria teoria, ampliando os campos de aplicação da teoria. Fazer ciência normal, portanto, significa resolver quebra-cabeças *(puzzles),* isto é, problemas definidos pelo paradigma, que emergem do paradigma ou que se inserem no paradigma, razão por que o insucesso da solução de um quebra-cabeças não é visto como insucesso do paradigma, mas muito mais como insucesso do pesquisador, que não soube resolver uma questão para a qual o paradigma diz (e promete) que existe solução. Essa é situação análoga à do jogador de xadrez que, quando não soube resolver um problema e perde, acha que isso aconteceu porque ele não é capaz e não porque as regras do xadrez não funcionem.

A ciência normal, portanto, é *cumulativa* (constroem-se instrumentos mais potentes, efetuam-se medidas mais exatas, precisam-se os conceitos da teoria, ampliam-se a teoria a outros campos etc.) e o cientista normal não procura a novidade. E, no entanto, a *novidade* deve aparecer *necessariamente,* pela razão de que a articulação *teórica* e *empírica* do paradigma aumenta o conteúdo informativo da teoria e, portanto, a expõe ao risco do desmentido (com efeito, quanto mais se diz, mais se está arriscado a errar; quem não diz nada, não erra nunca; se diz pouco, arrisca apenas a cometer poucos erros).

Tudo isso explica aquelas *anomalias* que, em dado momento, a comunidade científica tem de enfrentar e que, resistindo aos reiterados assaltos paradigmáticos, determinam a *crise do paradigma.* Com a crise do paradigma, inicia-se o período da *ciência extraordinária:* o paradigma é submetido a processo de desfocamento, os dogmas são postos em dúvida e conseqüentemente, suavizam-se as normas que governam a pesquisa normal.

Em suma, postos diante de anomalias, os cientistas perdem a confiança na teoria que antes haviam abraçado. E a perda de ponto sólido de partida se expressa no recurso à discussão filosófica sobre os fundamentos e a metodologia. Esses são os sintomas da crise, que cessa quando, do cadinho daquele período de pesquisa desconjuntada que é a ciência extraordinária, consegue emergir novo paradigma, sobre o qual se articulará novamente a ciência normal, que, por seu turno, depois de um período de tempo talvez bastante longo, levará a novas anomalias e assim por diante.

1.2. As revoluções científicas

Kuhn descreve a passagem a novo paradigma (da astronomia ptolemaica à copernicana, por exemplo) como uma reorientação gestáltica: quando abraça novo paradigma, por exemplo, a comunidade científica manipula o mesmo número de dados que antes, mas inserindo-os em relações diferentes de antes. Ademais, a passagem de um paradigma a outro, para Kuhn, é o que constitui uma revolução científica. Mas — e esse é um dos problemas mais candentes suscitados por Kuhn — *como* ocorre a passagem de um paradigma para outro? Essa passagem se realiza por motivos racionais ou não?

Pois bem, diz Kuhn que "paradigmas sucessivos nos dizem coisas diferentes sobre os objetos que povoam o universo e sobre o comportamento de tais objetos". E "precisamente por se tratar de passagem entre incomensurável, a passagem de um paradigma para outro, oposto, não se pode realizar com um passo cada vez, nem imposto pela lógica ou por experiência, neutra. Como a reorientação gestáltica, ela deve se dar toda de uma vez (ainda que não em um só instante) ou então não se realizará de modo algum". Assim, talvez Max Planck tenha razão quando, em sua *Autobiografia,* fez questão de observar com tristeza que "uma nova verdade científica não triunfa convencendo os seus opositores e fazendo-lhes ver a luz, e sim muito mais porque os seus opositores acabam por morrer e cresce uma nova geração a ela habituada".

Na realidade, Kuhn afirma que "a transferência da confiança de um paradigma para outro é experiência de *conversão* que não pode ser imposta pela força". Mas então por que e em que bases se verifica essa experiência de conversão? "Os cientistas em particular abraçam novo paradigma por todo tipo de razões e, habitualmente, por várias razões ao mesmo tempo. Algumas dessas razões — como, por exemplo, o culto ao sol, que contribuiu para converter Kepler ao copernicanismo — encontram-se completamente fora da esfera da ciência. Outras razões podem depender de indiossincrasias autobiográficas e pessoais. Até a nacionalidade ou a reputação anterior do inovador e de seus mestres pode, por vezes, desempenhar papel

importante (...). Provavelmente, a pretensão mais importante posta pelos defensores de novo paradigma seja aquela de estar em condições de resolver os problemas que levaram o velho paradigma à crise. Quando pode ser posta legitimamente, essa pretensão constitui freqüentemente a argumentação mais eficaz a favor".

Ademais, deve-se considerar que, por vezes, a aceitação de novo paradigma não se deve ao fato de que ele resolve os problemas que o velho paradigma não consegue resolver, mas sim a promessas que dizem respeito a outros campos. E existem até razões estéticas que introduzem um cientista ou um grupo de cientistas a aceitar um paradigma.

Entretanto, afirma Kuhn, "nos debates sobre os paradigmas, não se discutem realmente as suas respectivas capacidades para resolver os problemas, ainda que, com razão, normalmente sejam utilizados termos que a elas se refiram. O ponto em discussão, ao contrário, consiste em decidir que paradigma deve guiar a pesquisa no futuro, em torno de problemas que, muitas vezes, nenhum dos dois competidores pode ainda pretender seja capaz de resolver completamente. É preciso decidir entre formas alternativas de desenvolver a atividade científica e, dadas as circunstâncias, essa decisão deve-se basear mais nas promessas futuras do que nas conquistas passadas. Quem abraça novo paradigma desde o início, amiúde o faz a despeito das provas fornecidas pela solução dos problemas. Ou seja, ele deve ter confiança de que o novo paradigma, no futuro, conseguirá resolver muitos dos vastos problemas que tem à sua frente, sabendo somente que o velho paradigma não conseguiu resolver alguns. Uma decisão desse tipo pode ser tomada com base na fé".

Assim, para que o paradigma possa triunfar, deve primeiro conquistar (às vezes, com base em considerações pessoais ou em considerações estéticas inarticuladas) "alguns defensores, que o desenvolverão até um ponto em que muitas argumentações sólidas podem ser produzidas e multiplicadas. Mas, quando existem, essas argumentações também não são individualmente decisivas. Visto que os cientistas são homens racionais, uma ou outra argumentação acabará por persuadir muitos deles. Não existe, porém, nenhuma argumentação em particular que possa ou deva persuadir a todos. O que se verifica não é tanto uma única conversão de grupo, e sim muito mais progressivo deslocamento da distribuição de confiança pelos especialistas".

1.3. O desenvolvimento ateleológico da ciência

Pergunta-se, porém: a passagem de um paradigma a outro implica em *progresso?* O problema é complexo. Entretanto, "so-

mente durante os períodos de ciência 'normal' é que o progresso parece evidente e seguro", ao passo que "durante os períodos de revolução, quando as doutrinas fundamentais de um campo estão mais uma vez em discussão, surgem repetidamente dúvidas sobre a possibilidade da continuação do progresso se for adotado este ou aquele dos paradigmas que se defrontam".

Naturalmente, quando um paradigma se afirma, seus defensores o encaram como progresso. Mas Kuhn pergunta: progresso *em que direção?* Com efeito, diz ele, o processo que vemos na evolução da ciência é um processo de evolução *a partir de* estágios primitivos, o que não significa, porém, que tal processo leve a pesquisa sempre para mais perto da verdade ou em direção a algo. Pergunta-se ele: "Seria necessário existir tal objetivo? Não é possível explicar a existência da ciência como o seu sucesso em termos de evolução a partir do estado do conhecimento possuído pela comunidade em cada dado período de tempo? Adiantará verdadeiramente alguma coisa imaginar que exista uma explicação da natureza completa, objetiva e verdadeira e que a medida apropriada da conquista científica é medida em que ela se aproxima desse objetivo final? Se aprendemos a substituir a evolução na direção daquilo que queremos conhecer pela evolução a partir daquilo que conhecemos, grande número de inquietantes problemas pode se dissolver no curso desse processo". Assim como na evolução biológica, também na evolução da ciência nos encontramos diante de processo que se desenvolve constantemente *a partir de* estágios primitivos, mas que não tende *a* nenhuma meta.

2. Imre Lakatos e a metodologia dos programas de pesquisa científica

2.1. Três tipos de falseacionismo

As idéias de Kuhn sobre o desenvolvimento da ciência foram objeto de muitas críticas. Assim, por exemplo, em seu escrito *A ciência normal e seus perigos* (1966), Popper ressaltou que a ciência normal, no sentido de Kuhn, existe verdadeiramente, mas que ela "é a atividade do profissional não revolucionário ou, mais precisamente, não muito crítico, do cultor de disciplinas científicas que aceita o dogma predominante de sua época, não quer pô-lo à discussão e que só aceita nova teoria revolucionária se quase todos os outros estiverem prontos a aceitá-la — ou seja, se ela se tornar moda por uma espécie de arrebatador consenso universal".

Por tudo isso, na opinião de Popper, o cientista normal é mal educado: ele foi educado em espírito dogmático, é vítima de

doutrinamento ("é pessoa que se deveria lamentar"), o que não basta, porque a tese da incomensurabilidade dos paradigmas, segundo Popper, é mito que, em nossa época, constitui "o baluarte do irracionalismo". A tese que Popper opõe à idéia kuhniana da incomensurabilidade é que ela "exagera a dificuldade, fazendo-a tornar-se impossibilidade". Por fim, sempre na opinião de Popper, o esquema proposto por Kuhn pode ser bom para o desenvolvimento da astronomia, porém não se adapta à evolução da teoria da matéria, da ciência biológica, por exemplo, de Darwin e Pasteur em diante. Em relação ao problema da matéria, mais particularmente, escreve Popper, tivemos "pelo menos três teorias dominantes em competição desde a Antigüidade: as teorias da continuidade, as teorias atômicas e as teorias que procuravam conciliar as duas".

Outro ataque crítico às idéias de Kuhn é o do epistemólogo John Watkins — sucessor de Popper na London School of Economics and Political Science —, que censurou Kuhn por conceber a comunidade dos cientistas como seita religiosa, ao invés de como vivaz, mas, todavia, ordenada (pelas regras do método) república de cientistas. Contra a idéia de paradigma que domina quase teologicamente a comunidade dos cientistas e contra a idéia de desenvolvimento da ciência que deveria proceder por meio de catástrofes sucessivas também se ergue Imre Lakatos.

A idéia de fundo da imagem da ciência proposta por Lakatos é que *a ciência é, foi e deveria ser uma competição entre programas de pesquisa rivais.* E essa idéia, segundo Lakatos, caracteriza o falseacionismo metodológico sofisticado, concepção que Lakatos desenvolve nas pegadas de Popper. O falseacionismo metodológico sofisticado se distingue do falseacionismo metodológico ingênuo.

O *falseacionismo dogmático* consiste na idéia de que a ciência se desenvolve através de conjecturas ousadas e *falseações infalíveis.* Entretanto, observa Lakatos, tal idéia — assumida por alguns cientistas e propagada também por certos filósofos como A. J. Ayer — não é a mesma idéia de Popper. E está equivocada. Equivocada porque a base empírica da ciência (vale dizer, os protocolos, ou seja, as proposições de observação) não é certa, razão por que não ocorrem falseações infalíveis ou incontrovertíveis: as nossas falseações também podem ser equivocadas.

Por seu turno, o *falseacionismo metodológico ingênuo* o erro dos falseacionistas dogmáticos, sustentando (como Popper já havia bem evidenciado na *Lógica da descoberta científica)* que a base empírica da ciência não é infalível, como não são incontrovertíveis as hipóteses auxiliares que servem para o controle da hipótese que propusemos como tentativa de solução do problema que nos interessa resolver.

Entretanto, diz Lakatos, apesar dos seus méritos, o falseacionismo metodológico ingênuo também é insatisfatório. E é insatisfatório porque concebe o desenvolvimento da ciência como uma série de duelos *sucessivos* entre uma teoria e os fatos, ao passo que, para Lakatos, as coisas não se realizam desse modo, pela razão que a luta entre o teórico e o factual sempre ocorre pelo menos entre três partes: *as duas teorias em competição e os fatos.* Tudo isso explicaria o fato de que uma teoria não é descartada quando algum fato a contradiz, mas somente quando a comunidade científica tem à disposição teoria melhor do que a anterior: assim, por exemplo, a mecânica de Newton só foi rejeitada depois que se passou a contar com a teoria de Einstein.

2.2. **Os programas de pesquisa científica**

Até aqui, falamos de teorias (de teorias em competição), mas, para dizer a verdade, Lakatos fala de *programas de pesquisa científica.* Para compreender o que é um programa de pesquisa científica, basta pensar no mecanicismo de Descartes ou no de Newton, na teoria da evolução de Darwin e, antes deles, no copernicanismo. Um programa de pesquisa é uma sucessão de teorias, T_1, T_2, T_3, T_4, que se desenvolve a partir de *núcleo central* que, por *decisão metodológica,* se mantém infalseável. É assim que um programa pode mostrar o seu valor, a sua fecundidade e a sua progressividade em relação a outro programa. Não é lícito deixar uma teoria morrer de doença infantil. E uma boa teoria precisa de tempo para se desenvolver.

Assim, *a história da ciência é e deveria ser história de programas de pesquisa em competição.* Esse é o núcleo da concepção lakatosiana da ciência e da história da ciência, concepção que, aliás, acentua a inter-relação entre as várias epistemologias e a historiografia da ciência, sobretudo no sentido de que esta pode retroagir como arma crítica sobre as várias idéias de ciência ou epistemologias.

Portanto, o núcleo central da reflexão epistemológica de Lakatos, reflexão centrada na *evolução* das ciências naturais, é dado pela idéia de *programa de pesquisa científica.* E essa é a idéia que deveria distinguir a posição de Lakatos tanto da de Kuhn como da de Popper. Com efeito, na opinião de Lakatos (a propósito da qual pode-se ver o seu ensaio *A história da ciência e suas reconstruções racionais),* "a *Logik der Forschung,* em seu conjunto, é aridamente abstrata e altamente a-histórica. Quando Popper se arrisca a fazer observações sobre a falseabilidade das maiores teorias científicas, cai em alguns despropositados equívocos lógicos ou distorce a história de modo a que ela se adapte à sua teoria da racionalidade".

Por outro lado, escreve Lakatos em *A falseação e a metodologia dos programas de pesquisa científicos* (1970), "segundo a concepção de Kuhn, a revolução científica é irracional, pois é material adequado para a psicologia da multidão". Para Kuhn, diz Lakatos, "a transformação científica — de um 'paradigma' para outro — é conversão mística que não é e não pode ser governada por normas racionais e que se encontra totalmente no âmbito da *psicologia (social) da descoberta.* A transformação científica é uma espécie de conversão religiosa".

Por seu turno, Lakatos move-se na problemática e na atmosfera do falseacionismo de Popper e, além do mais, também é influenciado por Kuhn (por exemplo, pela idéia da "função do dogma na pesquisa científica" e pela outra idéia do "progresso através das revoluções"), mas argumenta sem se deixar encapsular nem por um nem por outro pensador — e move-se com grande agilidade e sem preconceitos.

2.3. Como progride a ciência

Para Lakatos, *"é uma sucessão de teorias e não 'uma única teoria que é considerada como científica ou pseudoscientífica' "*. E uma série de teorias é *teoricamente progressiva* (ou constitui um deslizamento-de-problema teoricamente progressivo) "quando toda nova teoria tem conteúdo empírico excedente em relação às teorias que a precedem, ou seja, se prevê algum fato novo, inesperado até aquele momento". Também podemos dizer que "uma série de teorias teoricamente progressiva também é *empiricamente progressiva (ou "constitui um deslizamento-de-problema empiricamente progressivo")* quando parte desse conteúdo empírico excedente também é corroborado em certa medida, ou seja, quando toda nova teoria leva à descoberta real de algum *fato novo"*.

Entretanto, essa série de teorias, essa *continuidade*, "se desenvolve a partir de um programa genuíno de pesquisa elaborado desde o início. Esse programa consiste em normas metodológicas: algumas indicam que caminhos evitar *(heurística negativa)*, outras apontam que caminhos seguir *(heurística positiva)"*. Um programa de pesquisa, portanto, parte de decisões metodológicas que identificam algumas hipóteses que devem ser consideradas "não falseáveis" precisamente com base em decisão metodológica.

As hipóteses não falseáveis constituem o núcleo *(hard-core)* do programa e "todos os programas científicos de pesquisa podem ser caracterizados por seu 'núcleo' ". "A heurística negativa do programa nos impede de direcionar o *modus tollens* contra esse 'núcleo'. Devemos, ao contrário, usar a nossa engenhosidade para articular ou até elaborar 'hipóteses auxiliares' que formem um *cinturão de proteção* em torno do núcleo e devemos dirigir o *modus tollens* con-

tra *este último* novo objetivo. Esse *cinturão de proteção* de hipóteses auxiliares deve resistir ao ataque das verificações, ser adequado e readequado ou até completamente substituído, para defender o núcleo assim consolidado. Um programa de pesquisa tem êxito quando tudo isso leva a deslizamento progressivo do problema e não tem êxito quando leva a deslizamento regressivo do problema".

Por isso, um programa de pesquisa (basta pensar no programa de Newton) pode se desenvolver "em um mar de anomalias" (e esse, diz Lakatos, é o caso do programa de Prout) ou, como no caso de Bohr, proceder "com base em fundamentos incoerentes". E somente quando as sucessivas modificações do cinturão de proteção já não conseguem predizer fatos novos é que o programa se apresenta como regressivo. *"Tudo isso nos sugere que não se deve descartar um programa de pesquisa no nascedouro somente porque ele ainda não conseguiu superar um poderoso programa rival. Não se deveria abandoná-lo se, na suposição de que não tenha rivais poderosos, ele constituir um deslizamento-de-problema 'progressivo' (...). Enquanto, no seu nascedouro, um programa de pesquisa pode ser reconstruído racionalmente como um deslizamento-de-problema progressivo, ele deveria ser protegido durante certo tempo de poderoso rival estabilizado".*

Portanto, segundo Lakatos, a ciência é "um campo de batalha para programas de pesquisa ao invés de teorias isoladas". E *"a ciência madura consiste em programas de pesquisa que não somente antecipem fatos novos, mas também, em sentido importante, novas teorias auxiliares; diversamente do tosco esquema de ensaio-e-erro, a ciência, a ciência madura tem poder 'heurístico' "*. Para Lakatos, é nesse sentido que se pode ver a fraqueza de programas que, como o marxismo e o freudismo, "indefectivelmente moldam as suas reais teorias auxiliares nos marcos de alguns fatos, sem, ao mesmo tempo, antecipar outros fatos (que fato *novo* foi *previsto* pelo marxismo, digamos, de 1917 para cá?)".

3. A epistemologia anárquica de Paul K. Feyerabend

3.1. A anarquia epistemológica em função do progresso

O livro de Feyerabend *Contra o método* (2ª edição 1975) foi escrito na convicção de que "o *anarquismo,* embora não sendo talvez a filosofia política mais atraente, é sem dúvida excelente remédio para a *epistemologia* e para a *filosofia da ciência"*. Em essência, segundo Feyerabend, é preciso abandonar a quimera de que as normas "ingênuas e simplistas" propostas pelos epistemólogos podem explicar aquele "labirinto de interações" apresentado pela

história real: "A história em geral e a história das revoluções em particular são sempre mais ricas em conteúdos, mais variadas, mais multilaterais, mais vivas e mais 'astutas' do que pode ser imaginado até pelo melhor historiador e pelo melhor metodólogo". Conseqüentemente, o anarquismo epistemológico de Feyerabend consiste na tese de que "a idéia de um método que contenha princípios estáticos, imutáveis e absolutamente obrigatórios como guia para a atividade científica se defronta com consideráveis dificuldades quando é posta diante dos resultados da pesquisa histórica. Com efeito, podemos ver que não existe uma norma isolada, por mais plausível e por mais solidamente radicada na epistemologia que seja, que não tenha sido violada em alguma circunstância. Também se torna evidente que tais violações não são acontecimentos acidentais e que não são resultado de um saber insuficiente ou de desatenções que teriam podido ser evitadas. Pelo contrário, vemos que tais violações são necessárias para o progresso científico. Com efeito, uma das características que mais chamam a atenção nas recentes discussões sobre a história e a filosofia da ciência é a tomada de consciência do fato de que acontecimentos e desdobramentos como a invenção do atomismo na Antigüidade, a revolução copernicana, o advento da teoria atômica moderna (teoria cinética, teoria da dispersão, estéreoquímica, teoria quântica) e o surgimento gradual da teoria ondulatória da luz só se verificaram porque alguns pensadores *decidiram* não se deixar obrigar por certas normas metodológicas 'óbvias' ou porque *as violaram involuntariamente*".

Essa liberdade de ação, segundo Feyerabend, não é somente *fato* da história da ciência: "Ele é tão racional como *absolutamente necessário* para o crescimento do saber. Mais especificamente, pode-se demonstrar o seguinte: dada uma norma qualquer, por mais 'fundamental' ou 'necessária' ela seja para a ciência, há sempre circunstâncias nas quais é oportuno não somente ignorar a norma, mas também adotar o seu oposto. Por exemplo, há circunstâncias nas quais é aconselhável introduzir, elaborar e defender hipóteses *ad hoc* ou hipóteses cujo conteúdo seja menor em relação ao das hipóteses alternativas existentes e empiricamente adequadas, ou ainda, hipóteses autocontraditórias etc. Há inclusive circunstâncias — que, aliás, se verificam bastante freqüentemente — nas quais o *raciocínio* perde o seu aspecto orientado para o futuro, tornando-se até obstáculo para o progresso".

3.2. **A anarquia epistemológica e a história da ciência**

Feyerabend apresenta um caso histórico como suporte de sua *metodologia anárquica:* "O desenvolvimento do ponto de vista

copernicano, de Galileu ao século XX, é exemplo perfeito da situação que me proponho descrever. O ponto de partida é constituído por forte convicção que contrasta com a razão e a experiência contemporânea. A convicção se difunde e encontra apoio em outras convicções, igualmente irracionais ou até mais (a lei da inércia, o telescópio)".

"A pesquisa é então desviada para outras direções, constroem-se novos tipos de instrumentos, os dados da observação e da experiência são relacionados de novos modos a teorias, até que surge uma ideologia bastante rica a ponto de fornecer argumentações independentes para cada dado isolado e bastante ágil para encontrar argumentações desse tipo toda vez que parecer que elas são exigidas. Hoje podemos dizer que Galileu estava no caminho certo, já que a sua tenaz pesquisa sobre aquilo que, na época, parecia uma cosmologia errada acabou por criar os materiais necessários para defendê-la contra todos os que estão dispostos a aceitar uma opinião somente quando ela se expressa de certo modo e que só acredita nela se contiver certas frases mágicas, designadas como protocolos ou informes de observação".

"E isso não é uma exceção, e sim o caso normal: as teorias só se tornam claras e racionais *depois* de partes incoerentes delas terem sido usadas por muito tempo. Essa antecipação parcial, irracional, absurda e violadora de todo método revela-se, portanto, um pressuposto inevitável da clareza e do sucesso empírico".

Portanto, Feyerabend propõe a tese de que as violações às normas do método não são somente um dado de fato, "mas são necessárias para o progresso científico", procura fundamentar sua tese falando do caso histórico do desenvolvimento do copernicanismo de Galileu ao século XX, caso que trata muito difusamente no seu livro, e conclui afirmando: "Está claro, portanto, que a idéia de método fixo ou de teoria fixa da racionalidade se apóia em visão excessivamente ingênua do homem e do seu ambiente social. Para os que não querem ignorar o rico material fornecido pela história e que não se propõem a empobrecê-lo para comprazer aos seus mais baixos instintos e à sua sede de segurança intelectual na forma da clareza, da precisão, da 'objetividade' e da 'veracidade' estará claro que existe apenas *um* princípio que pode ser defendido em *todas* as circunstâncias e em *todas* as fases do desenvolvimento humano. É o princípio de que *qualquer coisa pode dar certo"*.

3.3. A provocação de "Contra o método"

O livro de Feyerabend pretende ser deliberadamente provocador em relação aos esforços, tanto de Lakatos como, sobretudo, de Popper, no sentido de construir um instrumental ordenado de

normas em condições de guiar os procedimentos e as decisões do cientista militante. Entretanto, não seria despropositado observar que Feyerabend critica um Lakatos e sobretudo um Popper freqüentemente construídos sob medida para servirem de alvo.

Assim, por exemplo, Feyerabend diz que, se quisermos progresso na ciência, às vezes é preciso deixar de seguir e até ir contra a norma de que "não se devem introduzir hipóteses ad hoc". Entretanto, Popper não é tão ingênuo como pensa Feyerabend, já que ele é claro sobre o fato de que hipóteses que hoje são ad hoc podem se tornar verificáveis (e, portanto, não ad hoc) amanhã, como aconteceu com a hipótese do neutrino de Pauli, de modo que, como escreve Popper, não devemos "pronunciar um edito tão severo contra as hipóteses ad hoc".

Feyerabend sustenta que "existem circunstâncias nas quais é aconselhável introduzir, elaborar e defender (...) hipóteses cujo conteúdo seja menor em relação ao das hipóteses alternativas existentes e empiricamente adequadas". Na intenção de Feyerabend, essa contranorma opor-se-ia à norma popperiana de que é preferível uma teoria com mais conteúdo a uma teoria com menos conteúdo. Ora, também neste caso Feyerabend simplifica arbitrariamente as coisas, já que ninguém proíbe ninguém de abraçar e trabalhar uma teoria que *hoje* tenha menor conteúdo informativo comprovado do que outra teoria, mas que tem conteúdo ainda maior por comprovar, sendo muito rica e, logicamente, mais promissora do que a teoria no auge, de conseqüências empiricamente comprováveis.

Feyerabend afirma também que "existem circunstâncias nas quais é aconselhável introduzir, elaborar e defender (...) hipóteses que contradigam resultados experimentais bem estabelecidos e universalmente aceitos". Essa contranorma de Feyerabend volta-se contra a norma popperiana segundo a qual uma teoria deve-se considerar refutada quando existem dados experimentais bem estabelecidos que a contradizem. Entretanto, foi o próprio Popper quem acentuou o fato de que não se deve confundir a *refutação* de uma teoria com a sua *rejeição,* "ou seja, com a necessidade de que se abandone a teoria e, mais especificamente, se deixe de trabalhar nela. Com efeito, enquanto a primeira (a refutação) constitui, dada a aceitação de uma situação refutante, questão lógica, a segunda é questão de metodologia, dependendo, entre outras coisas, das teorias alternativas disponíveis. (Amiúde eu destaquei a premência de se trabalhar com mais de uma hipótese, relacionadas tanto com a falseação, 'hipóteses falseantes', como com o crescimento da ciência em geral)".

Ademais, Feyerabend defendeu a não-confrontabilidade (e, portanto, a não aplicabilidade da teoria da verossimilhança de

Popper) entre teorias ou pontos de vista cosmológicos muito gerais, de modo que, por exemplo, a mecânica de Newton e a teoria da relatividade de Einstein seriam incomensuráveis, enquanto, na mecânica newtoniana, as formas, as massas, os volumes e os intervalos de tempo seriam propriedades muito fundamentais dos objetos físicos, ao passo que, para a teoria da relatividade, "as formas, as massas, os volumes e os intervalos de tempo são relações entre objetos físicos e sistemas de coordenadas que podem mudar, *sem nenhuma interferência física,* quando substituímos um sistema de coordenadas por outro". A respeito disso, Popper observou que, enquanto duas visões religiosas ou filosóficas do mundo são incomensuráveis, duas teorias, que tentam resolver a mesma família de problemas, são comensuráveis, como ocorre entre a teoria de Newton e a de Einstein.

4. Larry Laudan e a metodologia das tradições de pesquisa

4.1. O objetivo da ciência é o de resolver problemas

A idéia central de Larry Laudan é a de que "a ciência visa fundamentalmente à solução dos problemas". Em *O progresso científico* (1977), Laudan delineou "as implicações, para a história e a filosofia da ciência, do ponto de vista que concebe a ciência sobretudo como atividade empenhada na solução dos problemas".

Por isso, os pontos básicos do modelo de desenvolvimento da ciência proposto por Laudan são bastante simples: 1) *o problema resolvido, empírico ou conceitual, é a unidade de base do progresso científico;* 2) *o objetivo da ciência é o de maximizar a dimensão dos problemas empíricos resolvidos e reduzir a dimensão dos problemas empíricos anômalos e dos problemas conceituais não resolvidos.* Decorre daí que "toda vez que modificamos uma teoria ou a substituímos por outra, essa inovação constitui um progresso quando e somente quando a teoria modificada ou a nova teoria é mais eficiente em resolver problemas (...) do que a doutrina anterior".

Assim a comprovação cognoscitiva fundamental de toda teoria consiste em determinar a sua capacidade de solução de alguns problemas empíricos e conceituais. Mas, ao falar de teoria, Laudan precisa logo duas coisas: a) que a avaliação das teorias é algo comparativo, já que "as medidas em termos absolutos das credenciais empíricas ou conceituais de uma teoria são desprovidas de significado"; b) que as teorias não vivem singularmente, razão por que devemos atentar para todo um *espectro* de teorias individuais.

Assim por exemplo, a teoria da evolução "não se refere a uma teoria isolada, mas a toda uma família de doutrinas, histórica e conceitualmente ligadas entre si, que funcionam todas a partir da idéia de que as espécies orgânicas têm ascendência comum. Da mesma forma, o termo *teoria atômica* refere-se geralmente às teorias de amplo conjunto, que se apóiam sobre a idéia de que a matéria é descontínua". Com isso, Laudan nos remete aos *paradigmas* de Thomas Kuhn e aos *programas de pesquisa científica* de Imre Lakatos, na convicção de que as *teorias mais gerais* e não as mais específicas constituem o instrumento primário para a compreensão e avaliação do progresso científico.

Entretanto, Laudan manifesta a sua insatisfação, tanto com o modelo de Kuhn como com o de Lakatos. No tocante a Kuhn, escreve ele, é muito difícil coadunar a inflexibilidade de seus paradigmas com o fato de que muitas maxiteorias evoluíram através do tempo. Por outro lado, a história da ciência não apresenta casos em que possa ser aplicada com precisão a definição lakatosiana de progresso (baseada na verossimilhança de Popper) e, ademais, "a pretensão de Lakatos de que a acumulação de anomalias não tem conseqüências sobre a avaliação de um programa de pesquisas é refutada de modo esmagador pela história da ciência".

Em suma, na opinião de Laudan, "os programas de pesquisa de Lakatos, como os paradigmas de Kuhn, apresentam tal rigidez em sua estrutura central que não admitem nenhuma transformação fundamental", o que é contradito pela história da ciência.

4.2. **O que são as tradições de pesquisas**

Sendo assim, Laudan propõe a teoria das tradições de pesquisa para a compreensão do progresso científico. O darwinismo, a teoria dos quanta e a teoria eletromagnética da luz são exemplos de tradições de pesquisa. Na realidade, acrescenta Laudan, "toda disciplina intelectual, científica e não científica, apresenta uma história rica em tradições de pesquisa: empirismo e nominalismo em filosofia, voluntarismo e necessitarismo em teologia, behaviorismo e freudismo em psicologia, utilitarismo e intuicionismo na ética, marxismo e capitalismo em economia, mecanicismo e vitalismo em fisiologia (...)".

E, tendo em vista identificar, pelo menos na primeira consideração, uma tradição de pesquisa, Laudan explicita algumas características comuns às várias tradições: "1. Toda tradição de pesquisa tem certo número de teorias específicas, que a exemplificam e parcialmente a constituem; algumas dessas teorias são contemporâneas entre si, outras se sucedem no tempo. 2. Cada tradição de pesquisa apresenta-se caracterizada por alguns compromissos

metafísicos e metodológicos que, em seu conjunto, identificam a própria tradição e a distinguem das outras. 3. Cada tradição de pesquisa (diferentemente das simples teorias específicas) passa através de certo número de formulações diversas e pormenorizadas (e, amiúde, reciprocamente contraditórias); em geral, tem longa história, que se desenvolve através de notável período de tempo (diferentemente das teorias, que amiúde apresentam vida breve)."

Uma tradição de pesquisa fornece um conjunto de diretrizes para a construção de teorias específicas. Parte dessas diretrizes é de caráter *metodológico*. Assim, "a atitude metodológica dos cientistas que seguiam estritamente a tradição de pesquisa do newtonismo é inevitavelmente indutivista, admitindo somente aquelas teorias que foram 'inferidas indutivamente' dos dados. E os métodos de procedimento fixados por psicólogo behaviorista são os comumente chamados 'operacionalistas'". Outra parte das diretrizes apresentadas por uma tradição de pesquisa são *ontológicas*. É a ontologia da tradição de pesquisa "que especifica de modo geral os tipos de entidade fundamentais existentes nesse domínio ou domínios, no interior dos quais atua a tradição de pesquisa em questão. Por exemplo, se a tradição de pesquisa é o behaviorismo, ela nos diz que as únicas entidades legítimas postuláveis pelas teorias behavioristas são sinais físicos e fisiológicos direta e publicamente observáveis. Se a tradição de pesquisa é a da física cartesiana, ela especifica que só existem matéria e pensamento e que as teorias que falem de outros tipos de substâncias (ou de substâncias mistas de pensamento e matéria) são inaceitáveis. Ademais, essa tradição de pesquisa *delineia os diversos modos em que essas entidades podem interagir*. Assim, os corpúsculos cartesianos só podem interagir por contato, mas não por ação a distância. Na tradição de pesquisa constituída pelo marxismo, as entidades só podem interagir em virtude das forças econômicas pelas quais são influenciadas".

Desse modo, Laudan se acredita em condições de definir uma tradição de pesquisa como "um conjunto de questões gerais relativas às entidades e aos processos presentes em certo domínio de estudo e os métodos apropriados que se devem usar para investigar os problemas e construir as teorias em tal domínio". Assim, é óbvio que ousar o que é proibido pela metafísica e pela metodologia de uma tradição de pesquisa significa colocar-se fora dessa tradição e repudiá-la: se o físico cartesiano começa a falar de forças que agem a distância, se um behaviorista fala de impulsos inconscientes, se um marxista especula sobre idéias que não surgem em resposta a estruturas econômicas, "em cada um desses casos o cientista situa-se fora de jogo (...), viola as fronteiras da tradição e torna-se-lhe estranho".

Especificados tais pontos, deve-se dizer que, para Laudan, uma tradição de pesquisa que alcança êxito é tradição de pesquisa que, através de seus componentes, leva à solução adequada de número sempre maior de problemas empíricos e conceituais. Dessa forma, é preferível a tradição que está em condições de resolver mais problemas e problemas mais importantes. Ademais, não devemos nos esquecer do fato de que Laudan concebe as tradições de pesquisa de modo muito mais elástico do que os paradigmas de Kuhn ou os programas de pesquisa de Lakatos, porque o desenvolvimento histórico das tradições de pesquisa mostra que não mudam apenas as teorias auxiliares, senão também, com o tempo, as questões centrais.

Assim, desse modo, *em cada dado momento,* alguns elementos de uma tradição de pesquisa são mais centrais e íntimos do que outros para ela: "Aquilo que a mecânica do século XVIII adotava como característico do núcleo não rejeitável da tradição newtoniana (por exemplo, o espaço e o tempo absolutos) já não era considerado tal pelos newtonianos do século XIX (...). Lakatos e Kuhn tinham razão de pensar que um programa de pesquisa ou um paradigma estivesse sempre ligado a alguns elementos não rejeitáveis, mas estavam errados quando não percebiam que os elementos que constituem essa classe podiam se deslocar com o tempo".

5. A questão do progresso na ciência

5.1. Críticas à teoria da verossimilhança de Popper

A epistemologia de Popper e dos pós-popperianos é epistemologia que enfatizou mais o *desenvolvimento* e o *progresso* da ciência do que sua *estrutura.* Para se decidir entre teorias em competição, é preciso ter critério de preferibilidade que nos diga qual dessas teorias é progressiva em relação às outras. Todos nós, *intuitivamente,* dizemos que a teoria copernicana é melhor do que a ptolemaica, que a teoria de Kepler é preferível à de Copérnico, que a teoria newtoniana é melhor que a de Kepler e que a teoria da relatividade de Einstein é progressiva em relação à de Newton. Ora, se nos perguntamos por que cada uma dessas teorias é melhor do que a anterior, a resposta é que cada teoria posterior explica mais e melhor do que a anterior.

A esse ponto, porém, nos perguntamos: o que significa dizer que uma teoria T_2 explica mais e melhor do que a teoria anterior T_1? Popper respondeu a essa interrogação propondo a teoria da *verossimilhança,* segundo a qual uma teoria T_2 é mais verossímil do que a teoria T_1 se *todas* as conseqüências verdadeiras de T_1 são

conseqüências verdadeiras de T_2, se todas as conseqüências falsas de T_1 são conseqüências verdadeiras de T_2 e se, ademais, pode-se extrair de T_1 conseqüências não extraíveis de T_1. Equipado com esse critério, o cientista praticante, a cada vez, deveria conjecturar qual deve ser a mais verossímil das teorias em competição, isto é, mais semelhante ao verdadeiro, mais rica de conteúdo informativo e, portanto, preferível.

Obviamente, na opinião de Popper, esse critério deveria permitir que se decida a maior verossimilhança entre duas teorias falsas, para escolher aquela que, mesmo sendo falsa, está mais próxima da verdade do que outra teoria, como seria o caso da teoria de Newton (falsa em relação à teoria da relatividade, mas) progressiva em relação à de Copérnico. Entretanto, as definições de Popper — que pareciam encerrar como em uma tenaz os desdobramentos históricos da ciência — revelaram-se inconsistentes a uma análise mais profunda.

Com efeito, dada uma teoria falsa A (por exemplo, a de Newton), a sua verossimilhança, na opinião de Popper, aumenta em cada um destes dois casos:

1º caso: se aumenta o seu conteúdo de verdade A_v (isto é, as suas conseqüências verdadeiras) e, ao mesmo tempo, não aumenta o seu conteúdo de falsidade A_f (isto é, as suas conseqüências falsas);

2º caso: se diminui o seu conteúdo de falsidade A_f, ao mesmo tempo, não diminui o seu conteúdo de verdade A_v.

Consideremos agora a fig. 1: coloquemos no retângulo todas as proposições que interessam à ciência; no círculo grande, reunamos todas as proposições verdadeiras; no círculo pequeno, representemos a teoria A, falsa, que tem infinitas conseqüências verdadeiras (A_v) e outras tantas conseqüências falsas (A_f).

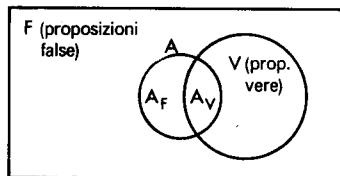



fig. 1

Pois bem, pensadores como David Miller, Pavel Tichý, John Harris e Adolf Grünbaum mostraram precisamente que as definições de verossimilhança apresentadas por Popper não se sustentam. Com efeito, aumentemos (vide fig. 2), segundo a definição 1, a verossimilhança de A com o acréscimo a A_v de um enunciado verdadeiro p tomado por V.

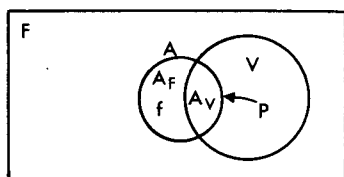



fig. 2

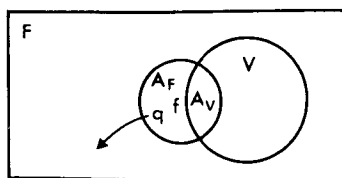



fig. 3

Ora, se A é falsa, haverá pelo menos um enunciado falso f em A_f, de modo que a conjunção $p \wedge f$ é enunciado falso (sendo f falso), que pertence a A_f. Conseqüentemente, é evidente que, acrescentando um enunciado verdadeiro p a A_v, acrescentamos ao mesmo tempo um enunciado falso $p \wedge f$ a A_f, o que está em contradição com a definição 1.

Agora, ao contrário, aumentemos (vide fig. 3) a verossimilhança de A, retirando de A_f um enunciado falso q. Pois bem, se A é falsa, haverá em A_f um enunciado falso f, razão pela qual $f \rightarrow q$ é enunciado verdadeiro (sendo falsos tanto f quanto q). Vê-se, portanto, que, tirando um enunciado falso q de A_f, tiramos ao mesmo tempo o enunciado verdadeiro $f \rightarrow q$ de A_v, o que contradiz a definição 2.

Esses resultados, (que também podem ser demonstrados de outros modos), mostram claramente que a proposta de Popper que visa a estabelecer um critério de progresso através de rigorosas definições lógicas faliu. Eles demonstram que, com base nas definições de verossimilhança de Popper, entre duas teorias falsas, uma não pode ser mais verossímil do que outra, já que uma teoria (falsa), aumentando a sua veracidade, aumenta simultaneamente a sua falsidade, e, ao contrário, diminuindo a sua falsidade, diminui também a sua veracidade. Em suma, para sermos ainda mais explícitos, se admitíssemos a idéia de verossimilhança de Popper, então os resultados dos argumentos de Tichý, Miller e outros, mostram que Einstein deveria valer tanto quanto Newton e Newton tanto quanto Copérnico. E isso ninguém está disposto a admitir.

5.2. O progresso da ciência na perspectiva de Larry Laudan

Tarski deu uma definição de veracidade, reabilitando a definição aristotélica, segundo a qual *uma assertiva é verdadeira quando e somente corresponde aos fatos.* Entretanto, ter uma *definição de verdade* não significa possuir um *critério de verdade:* nós nunca poderemos estar certos de nossas teorias; por mais e melhores confirmações possa ter obtido, uma teoria pode se revelar falsa no próximo controle; toda teoria tem *infinitas* conseqüências e nós só podemos comprovar *número finito* de conseqüências. Portanto, mesmo possuindo uma definição de verdade, nós não temos critério

infalível de verdade, que nos permita emitir decretos definitivos sobre a veracidade ou não das teorias.

Popper tentara levar para o interior da lógica a noção intuitiva de maior verossimilhança entre teorias. As definições de Popper deveriam constituir um modelo ideal-típico por meio do qual se pudesse conjecturar a progressividade de uma teoria sobre outras no desenvolvimento *efetivo* da história da ciência e na prática da pesquisa. A realidade é que a história da ciência é precioso cemitério de teorias erradas e, por seu turno, os cientistas intercambiam cotidianamente teorias falsas. Por isso, a posse de um critério em condições de estabelecer a preferibilidade ou a maior aproximação à verdade de uma teoria falsa em relação a outras teorias também falsas constituiria fato promissor. E, com suas definições de verossimilhança, Popper procurou precisamente fixar esse critério, mas não o alcançou. O seu padrão, no momento, revelou-se muito elevado.

Adotando corajosamente os resultados das demonstrações de Tichý, Miller e Harris, Larry Laudan procurou reconduzir o padrão da preferibilidade e da progressividade de uma teoria em relação a outras dos níveis lógicos de Popper para *níveis pragmáticos*. Não possuímos critério de veracidade, nem conseguimos formular critério de verossimilhança consistente. Então, quando uma teoria é melhor, preferível e progressiva em relação a outra? Laudan responde a essa interrogação dizendo que é racional escolher aquela teoria que, na época, resolve mais problemas e problemas mais importantes na época.

Claro, desse modo parece que a lógica não consegue dominar a história (da ciência), a menos que os esforços de pensadores como Mott, Hilpinen, Tuomela e do próprio Miller e outros nos dêem uma definição de verossimilhança que seja consistente e que nos permita dominar a história efetiva da ciência e orientar a prática da pesquisa. Entretanto, será mesmo irracional aquele médico que, entre duas teorias terapêuticas, ambas falazes, escolhe aquela que resolve mais casos e salva mais doentes?

6. Epistemologia e metafísica

6.1. Como e por que os epistemólogos contemporâneos defendem a metafísica

Com base no princípio de verificação, os *neopositivistas vienenses* sustentavam a insensatez de qualquer assertiva metafísica. Contrariamente aos neopositivistas, os *filósofos analíticos,* através do princípio de uso, mostraram os usos ou funções

(morais, políticas, religiosas ou anti-religiosas) das teorias metafísicas. E, dentre essas funções, acenaram para o fato de que "aquilo que começa como metafísica pode acabar como ciência". Sobre esta última função — vale dizer, o fato de que algumas teorias metafísicas são a aurora da ciência — insistiram particularmente aqueles epistemólogos que, de um ou de outro modo, são ligados ou se vinculam ao racionalismo crítico de Karl Popper.

Como sabemos, com base no critério de demarcação (entre ciência e não ciência) constituído pela falseabilidade, Popper defende as seguintes teses: a) as metafísicas são sensatas; b) algumas delas constituíram historicamente programas de pesquisa e, com o crescimento do saber de fundo, se transformaram (como o caso do atomismo antigo) em teorias comprováveis; c) do ponto de vista psicológico, a pesquisa é impossível sem a fé em idéias de natureza metafísica; d) embora não sendo falseáveis, as metafísicas são criticáveis.

Depois de Popper, tanto Kuhn como Lakatos trataram das relações entre ciência e metafísica. Para Kuhn, dentre os vários tipos de paradigmas, existem também os *metafísicos*. E são precisamente os *paradigmas metafísicos* (por exemplo, o mecanismo cartesiano) que "informam o cientista sobre as entidades que a natureza contém ou não contém e sobre o comportamento dessas entidades". Por seu turno, Lakatos elaborou a sua metodologia dos programas de pesquisa científica em torno da idéia de *núcleo teórico tornado irrefutável por fiats metodológicos.*

Essencialmente, para Lakatos, a ciência não avança através de duelo a dois entre uma teoria e os fatos, e sim através de desafio entre pelo menos dois programas de pesquisa e os fatos. E o que conta é a progressividade de um programa em relação a outros, programa que se desenvolve em torno de um núcleo teórico irrefutável, não sintaticamente (como queria Popper), mas por razões metodológicas: nós protegemos o núcleo teórico da refutação enquanto ele se mostra teórica e empiricamente progressivo, ou seja, enquanto ele se demonstra mais fecundo do que os outros programas.

Foi isso o que, em breves pinceladas, disseram Kuhn e Lakatos sobre a metafísica, mas Joseph Agassi e John Watkin quiseram examinar melhor o tema. No ensaio *A natureza dos problemas científicos e sua raiz na metafísica* (1975), contra aqueles que falam da metafísica como física do passado, Agassi tende a exaltar algumas metafísicas como física do futuro; contra Popper, que afirma que se faz pesquisa para encontrar e comprovar hipóteses altamente comprováveis, ele observa que amiúde a pesquisa está voltada para a comprovação de hipóteses pouco comprováveis ou quase inteiramente incomprováveis, ou seja, hipóteses me-

tafisicamente relevantes; ademais, não se sente em condições de incluir a metafísica na não-ciência, juntamente com a pseudosciência e a superstição, nem de chamar todas essas coisas *diversas* como "metafísica"; destaca também que "a metafísica pode ser vista como um programa de pesquisa e as falsas pretensões da pseudosciência como o produto acabado"; para ele, "as idéias metafísicas pertencem à pesquisa científica como idéias reguladoras crucialmente importantes"; e, o que é mais importante, para ele também, é que as metafísicas não estão em absoluto além da crítica.

Diz Agassi: "As teorias metafísicas são visões sobre a natureza das coisas (assim como a teoria de Faraday do universo como um campo de forças) (...). Comumente, as doutrinas metafísicas não são criticáveis assim como as teorias científicas; normalmente, não há nenhuma refutação e, portanto, nenhum experimento crucial em metafísica. Entretanto, pode haver algo semelhante a experimento crucial em procedimento do seguinte tipo: duas diferentes visões metafísicas apresentam duas interpretações diversas de um conjunto de fatos conhecidos; cada uma dessas interpretações se desenvolve em teoria científica e uma das teorias científicas é derrotada em experimento crucial; a metafísica que está por detrás da teoria científica derrotada perde o seu poder interpretativo, sendo assim abandonada. Esse, portanto, é o modo pelo qual alguns problemas científicos são relevantes para a metafísica; e, normalmente, a classe dos problemas científicos que apresenta essa relevância é que é escolhida para ser estudada". Com efeito, existem problemas mais ou menos interessantes. E, em geral, o interesse de um problema é determinado precisamente por sua relevância metafísica.

Em rápido resumo, essas são algumas considerações de fundo de Joseph Agassi sobre as relações da metafísica com a ciência. Mas também W. W. Bartley III, em *Teorias da demarcação entre ciência e metafísica* (1968), insistiu no fato de que a irrefutabilidade de uma teoria não deve ser vista como vício, como queria Popper. Escrevia Bartley: "Eu gostaria de explicar e reafirmar essa idéia observando que, em tais contextos, são altamente desejáveis teorias empiricamente irrefutáveis — ainda mais desejáveis do que as provas empíricas. Se o nosso objetivo é o de maximizar a crítica às concepções existentes, é substancialmente *mais* importante ter uma teoria qualquer ou uma explicação alternativa, científica ou não, que contradiga (*conflicts*) os relatos correntes e mais difundidos da questão a explicar, do que ter o que parece ser refutação empírica ou contra-exemplo da teoria em questão".

Essa concepção de Bartley, sustentada também por Agassi, foi mais tarde enfatizada por Paul K. Feyerabend, para quem o

pluralismo teórico (isto é, a construção de teorias altenativas à teoria em questão) pode desenvolver a função de detectar "fatos" capazes de pôr em dificuldade ou até em crise tal teoria vigente, fatos que, de outra forma, não estariam disponíveis se tais alternativas não fossem consideradas. Ademais, as alternativas à teoria vigente servem precisamente para maximizar o conteúdo de uma teoria, que é sempre avaliada em relação a outras teorias. Por tudo isso, *"a elaboração de alternativas à opinião em exame constitui parte essencial do método empírico".* Assim, como escreve Feyerabend em *Como ser bom empirista,* para ser bom empirista é preciso produzir mais teorias metafísicas, tanto para detectar "fatos" que possam contradizer uma teoria imperante (fatos que, de outra forma, não poderiam ser encontrados), como para maximizar o conteúdo de uma teoria.

6.2. John Watkins e a metafísica confirmável e influente

Já observamos que foram sobretudo Agassi e Watkins que aprofundaram o tema das relações entre metafísica e ciência. E já dissemos algo sobre Agassi. No que se refere a John Watkins (de cuja autoria deve-se ver o escrito *Metafísica confirmável e influente,* 1957), podemos resumir os resultados de suas reflexões sobre o tema nos seguintes pontos:

1) A dicotomia clássica empirista *analítico-sintético* é supersimplificatória e infecunda.

2) É erro interpretar um *juízo a priori* como *necessariamente verdadeiro,* porque nós podemos ter juízos *a priori* (independentes da experiência, enquanto irrefutáveis por fatos empíricos) que, no entanto, não sejam *necessariamente verdadeiros.*

3) Exemplos de tais *juízos a priori e não necessários* são assertivas metafísicas como as que expressam o determinismo, o mecanicismo, a teoria da conservação etc. Trata-se, precisamente, de juízos a priori no sentido de que são empiricamente irrefutáveis e, no entanto, não são logicamente necessários.

4) Geneticamente (e, portanto, historicamente), existem metafísicas que *pre*-screvem programas de pesquisas científicas e existem também metafísicas que são justificações *post hoc* de teorias científicas afirmadas. Enquanto o pensamento científico influenciou a metafísica sobretudo durante os períodos de consolidação da ciência, "as idéias metafísicas influenciaram a especulação científica sobretudo durante os períodos de mudanças e tensões na ciência".

5) Deveríamos substituir a dicotomia analítico-sintética pela tricotomia analítico-sintético-a priori não necessária: os juízos a priori não necessários são os juízos factuais metafísicos.

6) Esses juízos factuais metafísicos a priori e não necessários podem ter instâncias de confirmação (como acontece, por exemplo, com o determinismo, no qual encontramos leis causais), mas não podem ser falsificados (se não conseguimos encontrar uma lei causal, é porque não fomos capazes de encontrá-la e não porque ela não exista). Assim, as idéias metafísicas são verificáveis, mas não são falseáveis. E, sendo falseáveis a sua confirmação não tende a transformá-las em teorias de natureza empírica.

7) As idéias metafísicas a priori e não necessárias podem ser interpretadas como ordens de método (o determinismo equivaleria a uma prescrição como esta: "não abandonar nunca a pesquisa de leis naturais"; o mecanicismo, pouco mais ou menos, significaria dizer: "não permitir nunca que qualidades ocultas, ações a distância, transmissão instantânea e qualquer outro desvio do princípio da ação por contato figurem entre as suas premissas" etc.) Entretanto, deve-se acentuar o fato de que, embora do ponto de vista formal não se possam deduzir prescrições metodológicas de descrições metafísicas, isso não significa em absoluto que estas não exerçam o seu papel regulador. Elas podem desempenhar esse papel porque uma doutrina metafísica pode entrar em colisão com certos tipos de hipóteses falsificáveis e assim impedir a sua construção: esse é o caso do cartesianismo em relação à teoria de Torricelli ou à teoria newtoniana da ação a distância.

8) Em essência, as doutrinas metafísicas "regulam a construção das teorias empíricas, não implicando positivamente alguma teoria empírica específica, mas impedindo negativamente certos tipos de teoria empírica". E isso também ocorre nas relações entre a metafísica, por um lado, e a moral e a política, por outro: uma doutrina metafísica "não implica em nenhuma concepção moral ou política, mas somente limita as concepções morais e políticas abertas ao homem que veja o mundo daquele modo".

9) No que se refere à avaliação das teorias metafísicas, cumpre observar que: a) deve-se procurar tornar comprovável a teoria incomprovável e interessante; b) não é preciso transformar uma teoria comprovável, mas que está em dificuldade, em teoria emasculada e irrefutável; c) se é verdade que uma teoria metafísica que gerou ciência se fortalece com a ciência que gerou, também é verdade que o mesmo conjunto de fatos e leis científicos pode ter diversas interpretações metafísicas, razão por que a ciência *de* uma metafísica não dá a essa metafísica autoridade indiscutida; d) não se deve esquecer que, "historicamente, as doutrinas metafísicas desempenharam um papel no interior da ciência quando *desafiaram* a teoria existente e prefiguraram novo tipo de teoria".

Por isso, podemos ver que na conformidade com a ciência existente é fator favorável (para a metafísica), mas esse fator pode

ser superado em valor por uma avaliação pragmática da possível influência da doutrina metafísica sobre a ciência futura. E, ademais, existem as suas relações com a psicologia, a história, a ciência social, a moral e a política a explorar sistematicamente e a avaliar em conjunto. Uma vez que tenhamos diante de nós uma defesa coerente de uma doutrina (... metafísica), a sua crítica torna-se mais fácil".

7. Epistemologia e marxismo

7.1. Lakatos e o marxismo como programa de pesquisa degenerativo

Em linha geral, os epistemólogos contemporâneos são decididamente contrários aos traços teóricos totalizantes e absolutistas do marxismo. Sem nos determos nas críticas ao marxismo feitas por Weber ou pelos italianos Vailati e Calderoni, devemos dizer logo que, em *Ensaios impopulares* (1950), Bertrand Russel escreveu que a dialética é "uma das crenças mais fantásticas que Marx mediou de Hegel". Por seu turno, em sua *Autobiografia,* Rudolf Carnap nos informa que a maioria dos filósofos-cientistas do Círculo de Viena "não podia aceitar certos pontos, particularmente a dialética em sua forma marxista, que não rejeitávamos menos do que a dialética hegeliana, quando esta sustentava estar cumprindo as funções da lógica".

Como sabemos, entretanto, foi Popper quem dirigiu as críticas mais decisivas ao pensamento materialista-dialético. E, nas pegadas de Popper, no âmbito cultural alemão, Hans Albert prosseguiu a ofensiva contra o pensamento materialista-dialético, atacando tanto Adorno como, sobretudo, Habermas, que, em nome da dialética e da totalidade, reclamaram uma racionalidade diferente e superior à dos "positivistas" como Popper e Albert.

Por meio de teorias e categorias como as de "totalidade" e "dialética", acredita-se que se informa e, através de *slogans* e intimidações verbais, procura-se fazer crer que elas informam. Entretanto, observa Albert, no fundo elas não têm força teórica, senão somente força pragmática, a exemplo dos mitos. Por isso, sustenta Albert em *O mito da razão total*, "parece-me haver estreita conexão entre o fato de que tentativas de interpretação da realidade em contraste com o 'positivismo' criticado por Habermas não são impopulares nas sociedades totalitárias e o caráter peculiar do pensamento dialético".

Para Thomas Kuhn, no ensaio *Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa?* (1969), o marxismo, a exemplo da astrologia,

é pseudosciência, em virtude do fato de que, não tendo nenhum quebra-cabeças para resolver, não dá lugar a uma ciência a ser praticada. Já para Imre Lakatos, o marxismo é programa de pesquisa degenerativo. "Que *fato novo previu* o marxismo, digamos, de 1917 para cá?", é a pergunta retórica que Lakatos se propõe. Mas, afora isso, Lakatos insistiu na *atitude antiscientífica* assumida pelos marxistas em relação à refutação das previsões que o marxismo fez em seus primórdios.

Na *Introdução* aos seus *Escritos filosóficos* (1978), Lakatos diz que o marxismo fez algumas famosas previsões sem sucesso: previu o empobrecimento absoluto da classe dos trabalhadores; previu que a primeira revolução socialista se verificaria na sociedade industrial mais avançada; previu que as sociedades socialistas estariam livres de revoluções; previu que não haveria nenhum conflito de interesses entre países socialistas. Assim, portanto, as primeiras previsões do marxismo eram ousadas e grandiosas, mas faliram.

"E os marxistas explicaram todas as suas falências: explicaram o crescente nível de vida da classe operária inventando uma teoria do imperialismo; explicaram por que a primeira revolução socialista se realizou na Rússia industrialmente atrasada; 'explicaram' Berlim 1953, Budapest 1956, Praga 1968; e 'explicaram' o conflito russo-chinês. Entretanto, as suas hipóteses auxiliares foram todas arquitetatas depois dos acontecimentos, tendo em vista proteger a teoria marxista dos fatos. O programa de Newton levou a fatos novos, mas o programa de Marx ficou para trás em relação aos fatos, pondo-se então a correr para alcançá-los". E, quando a teoria fica para trás em relação aos fatos, nós estamos diante de programas que estagnaram miseravelmente na degeneração, e esse, segundo Lakatos, é precisamente o caso do marxismo.

A diferença entre o programa de pesquisa de Newton e o de Marx também foi examinada por John Worrall, que muito recentemente (1979, no ensaio *Como a metodologia dos programas de pesquisa melhora a metodologia de Popper)* sustentou que "a diferença entre marxismo e newtonismo é a diferença entre programa degenerativo e programa (dinâmico) progressivo". A ciência é *constitutivamente* dinâmica: ou cresce e permanece como ciência ou então está destinada a desaparecer como ciência. E os marxistas impediram o marxismo de crescer como ciência.

7.2. Feyerabend: a "sociedade livre" e o marxismo

Se passarmos das considerações de Lakatos e de Worrall sobre o marxismo para as tecidas por Feyerabend, veremos então que a

questão se agrava ainda. Tanto em *Contra o método* (1975, 2ª ed.) como em *A ciência em uma sociedade livre* (1978), Feyerabend se lança contra a posição autoritária e totalitária da ideologia científica. E a *sociedade aberta* não basta para Feyerabend: ele defende a *sociedade livre*. E "a sociedade livre é sociedade na qual todas as tradições têm direitos iguais e igual acesso aos centros de poder (essa definição se diferencia da habitual, segundo a qual os *indivíduos* têm igual direito de acesso às posições definidas por uma tradição especial: a tradição da ciência e do racionalismo ocidental)". A sociedade livre, portanto, surgirá da atividade das pessoas que, no seu interior, vivam nas diversas tradições e "não de ambiciosos sistemas teóricos. E não existe nenhuma necessidade de guiar o seu desenvolvimento por meio de idéias abstratas ou de filosofia, como o marxismo".

É óbvio que, nessa *sociedade livre*, as pretensões onívocas da ideologia marxista são firmemente redimensionadas. O relativismo protagórico de Feyerabend é compatível com a presunção da ideologia marxista-leninista de se apresentar como a *verdade* única e absoluta e de representar, *sempre e em todo lugar*, o único instrumento válido de liberação. Na realidade, o libertador de ontem pode se tornar o tirano de amanhã. Com efeito, Feyerabend está persuadido de que "não há nada na ciência ou em qualquer outra ideologia que as torne intrisecamente libertadoras. As ideologias podem se deteriorar e tornar-se religiões dogmáticas (como, por exemplo, o marxismo). Elas começam a se deteriorar quando conquistam sucesso e se tranformam em dogmas no momento em que a oposição é esmagada e o seu triunfo se transforma em sua ruína".

O relativismo, diz Feyerabend, dá medo. "Os intelectuais têm medo dele porque o relativismo ameaça o seu papel na sociedade, da mesma forma como, outrora, o iluminismo ameaçava a existência dos padres e dos teólogos. E público mais amplo, que é educado, explorado e tiranizado pelos intelectuais, aprendeu há muito tempo a identificar o relativismo com a decadência cultural (social). Esse é o modo pelo qual o relativismo foi atacado no III Reich alemão e é o modo pelo qual é atacado hoje pelos fascistas, pelos marxistas e pelos racionalistas críticos. Até as pessoas mais tolerantes não ousam dizer que rejeitam uma idéia ou um modo de vida porque não lhes agrada — coisa que as envergonharia completamente —, tendo que acrescentar que existem razões *objetivas* para as suas ações, o que deslocaria pelo menos em parte o descrédito para o objeto rejeitado e para todos os que dele se enamoram".

Diz Feyerabend que são poucas as pessoas que se contentam em ser capazes de pensar e viver do modo que lhes agrade e não sonham em tornar a sua tradição obrigatória para alguém. Mas,

além dos outros, isso não vale em especial para os marxistas: para eles, "só existe uma verdade, que deve prevalecer". E, se existe uma só "verdade", então não se pode ser tolerante com a falsidade. Para eles, a tolerância "significa o tratamento humano de todos os que, infelizmente, são prisioneiros da falsidade".

Por tudo isso, pode-se compreender muito bem por que a idéia de uma sociedade livre — ou o relativismo, o que dá no mesmo — provoca tanto medo: "O relativismo poria fim a esse agradável exercício de superioridade — daí a aversão a ele". A ele são avessos todos aqueles — e são muitos — que se sentem senhores do mundo, olhando para o mundo como uma sala de aula e para o povo como uma turma de obedientes alunos. E, diz Feyerabend, os adversários do relativismo são múltiplos: de Platão aos marxistas.

A propósito dos marxistas, Feyerabend precisa que eles "não procuram mais aprender com aqueles que pretendem libertar. Os marxistas voltam-se uns para os outros em relação a interpretações, pontos de vista e evidências, dando como certo que o resultante prato intelectual frito e requentado constitui o alimento preferencial dos demais (Bakunin tinha consciência das tendências doutrinárias do marxismo contemporâneo e pretendia entregar todo o poder — inclusive o poder sobre as idéias — às pessoas diretamente interessadas".

Em conclusão, para Feyerabend, "algumas escolas *modernas*, de filosofia, de sociologia (behaviorismo ou marxismo: no que se refere ao nível intelectual, não existe nenhuma grande diferença entre eles) e também de física parecem manicômios, nos quais alguns loucos barulhentos desenvolvem as suas extravagantes atividades, sem sentido, sem fascínio e sem laços com a realidade".

8. Epistemologia e historiografia da ciência

8.1. História da ciência: por que e como

O desenvolvimento da epistemologia contemporânea trouxe ao primeiro plano a questão das *funções* da historiografia da ciência e alguns problemas teóricos relativos à historiografia da ciência.

No que se refere às *funções da história da ciência,* digamos brevemente que: 1) sendo a ciência *fator de história,* não podemos entender o desenvolvimento, especialmente da era moderna, sobretudo da época contemporânea, se não conhecermos a história da ciência e da tecnologia; 2) além de ser fator de história, a ciência também é *fator de cultura:* assim, nos estará vedada a compreensão do desenvolvimento da cultura mais ampla se não compreendermos a história da ciência e o seu entrelaçamento e condicionamento

recíproco com a história da filosofia, as concepções morais políticas ou também a teologia; 3) como insistiram Mach, Duhen e Feyerabend, entre outros, o conhecimento da história da ciência é necessário para o trabalho do cientista praticante, quando mais não seja porque a maximização do conteúdo de uma teoria pode ser obtida mediante o confronto dessa teoria com outras e essas *outras* teorias devem ser buscadas onde quer que estejam disponíveis, no presente como no passado; 4) a história da ciência revela-se sempre mais um ingrediente indispensável para a didática das ciências, tanto no que se refere à *motivação* do aprendizado como no que se refere à educação no antidogmatismo e no reconhecimento da função do erro, como ainda pela maior consciência das normas metodológicas necessárias ao trabalho de pesquisa.

Entretanto, prescindindo dessas (e outras) funções explicadas pela historiografia da ciência, aquilo que mais nos interessa aqui são precisamente problemas específicos de *teoria da historiografia da ciência.*

É vasta e complexa a problemática a respeito de *como* fazer história da ciência (problemática trazida ao primeiro plano, como já observamos, pela epistemologia atual: Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Laudan e outros). Entretanto precisamente a partir desse atual debate epistemológico é que afloraram progressivamente teorias que projetam uma historiografia da ciência que vai muito além da história episódica ou dos irrelevantes produtos comemorativos. Na realidade, o historiador da ciência, mediante renovado instrumental historiográfico (novos conceitos historiográficos), procura *novo* material historiográfico, propondo-lhe e ao antigo material historiográfico (ainda que, por vezes, pelo menos parte dele se torne irrelevante ou seja visto em perspectiva diferente) perguntas que esperam respostas também interessantes.

Com efeito, trata-se de procurar *paradigmas, programas de pesquisa em competição, metafísicas influentes;* volta-se a atenção para os *períodos de ciência normal* e os de *ciência revolucionária;* não se descartam as *"fantasias"* que não tenham obtido sucesso; e os *insucessos* são considerados parte da história da ciência assim como as mutações não adaptadas são parte da história da evolução; presta-se atenção à *imagem da ciência* que anima os (e mais ou menos influente sobre os) cientistas praticantes; tomam-se em consideração não somente os *obstáculos econômicos, sociais ou políticos,* mas também e sobretudo os *epistemológicos;* procura-se reconstruir *situações problemáticas objetivas;* presta-se atenção nas *técnicas de comprovação* da época e, portanto, à *instrumentação* disponível na época e assim por diante.

Propor-se perguntas desse tipo significa esperar *respostas diferentes* das formuladas pela antiga historiografia, ou seja, sig-

nifica resolver *problemas específicos,* que, para serem enfrentados, exigem *estudioso específico,* que, a cada vez, conforme o problema estudado, se mune daqueles instrumentos (tirados da filosofia, da epistemologia, da lógica, da física, da biologia etc.) necessários para resolver tais problemas.

E é óbvio que o conhecimento adequado da ciência contemporânea não deverá fazer com que o historiador encare os fatos passados em função da ciência de hoje (impedindo-se assim de ser *histórico):* para o historiador, esse conhecimento da ciência contemporânea será *um* dos seus instrumentos de compreensão do passado, enquanto "a história dos efeitos" permite compreender melhor (que o próprio autor da teoria) o valor, o sentido, a fecundidade etc., de uma teoria. (Torna-se evidente aí a referência à teoria da *história dos efeitos* de Gadamer.) É desse modo, como dizia Vailati, que a história da ciência encaminha-se para se tornar ela própria uma ciência.

8.2. História interna e história externa

Mais especificamente, como não existe observação pura, visto que toda observação está pincelada de teoria, da mesma forma toda historiografia da ciência pressupõe uma imagem da ciência ou epistemologia. Fazer história da ciência pressupõe que *já* se saiba o que é a ciência e, antes de mais nada, pressupõe critérios seletivos através dos quais identificar no *mare magnum* das atividades humanas e dos produtos dessa atividade aquelas atividades e produtos que se dizem (ou se diziam) científicos.

Esse, portanto, é o sentido em que devemos dizer que uma imagem da ciência é o pressuposto primeiro e fundamental da história da ciência. Se somos *indutivistas, convencionalistas, operacionalistas* ou *falseacionistas* (dogmáticos ou metodologicamente ingênuos ou sofisticados), se estamos com Kuhn no caso da teoria "paradigma — longo período de ciência normal — aparecimento das anomalias — breve período de ciência extraordinária — novo paradigma — ciência normal e assim por diante", se somos *programistas de pesquisa* (Lakatos) ou *epistemologistas anárquicos* (Feyerabend), em suma, se tivermos uma imagem (ou teoria) da ciência ao invés de outra, teremos também (pelo menos parcialmente) uma historiografia diferente da ciência: serão diferentes (pelo menos em parte) os *problemas tratados* e será diferente a linha de demarcação entre *história interna* e *história externa.*

A *história interna* é a reconstrução racional do desenvolvimento da ciência: racional no sentido de que a reconstrução *só* se efetua com os ingredientes indicados pela imagem ideal-típica da

ciência fornecida por uma epistemologia e racional também no sentido de que a evolução cronológica "mostra" substancialmente a evolução lógica da ciência.

Assim, por exemplo, o *falseacionista* voltará seu olhar para as *situações problemáticas objetivas,* para as *teorias* em competição, para as *falseações,* para o *progresso* em direção de teorias mais verossímeis. Só depois de delimitada essa história interna é que olhará para a *história externa:* as instituições, as ideologias, as metafísicas e assim por diante, fatores que favoreceram ou obstaculizaram (ou, de qualquer modo, condicionaram) o progresso da história interna. O *programista de pesquisa,* por seu turno, voltará sua atenção para os *programas de pesquisa* em competição, verá sua progressividade ou regressividade e incluirá na reconstrução interna também as metafísicas fecundas, que o popperiano inserirá na história externa. O *convencionalista* atenderá para as teorias mais simples como fator de progresso. O *indutivista* buscará assertivas que *descrevam puros fatos* e *generalizações* desses fatos, excluindo da história interna erros, fantasias e metafísicas que, ao contrário, o *kuhniano* ou o programista de pesquisa inserirá na história interna. O *kuhniano* estabelecerá em primeiro plano os períodos de *ciência normal* e os períodos de *pesquisa extraordinária,* bem como os *paradigmas* que caracterizam a comunidade científica e a suavização de tais paradigmas sob os golpes das *anomalias.* O *operacionalista* inserirá na história interna todos os conceitos e teorias que se podem reduzir a *operações de medida.* E o historiador *pragmatista* também se comportará diversamente de todos os outros.

Em essência, o historiador da ciência pressupõe sempre uma *idéia de ciência,* vale dizer, uma epistemologia. E historiadores com epistemologias diferentes nos darão histórias (pelo menos parcialmente) diversas, porque serão *diversas* as perguntas que as diversas epistemologias permitirão que se proponham a respeito do vasto material constituído pelas atividades e pelos resultados das atividades daquilo que se diz comunidade científica.

E são precisamente as diversas epistemologias que demarcam, sempre diferentemente, a história interna da história externa. Como escreve Lakatos em *A história da ciência e suas reconstruções racionais,* "a demarcação vital entre interno-normativo e externo-empírico é diferente para cada metodologia. Conjuntamente, as teorias da historiografia interna e externa determinam em larga medida a escolha dos problemas pelo historiador. Mas alguns dos problemas mais importantes da história externa só podem ser formulados nos termos de metodologia, de modo que, assim definida, a história interna é primária e a história externa é apenas secundária".

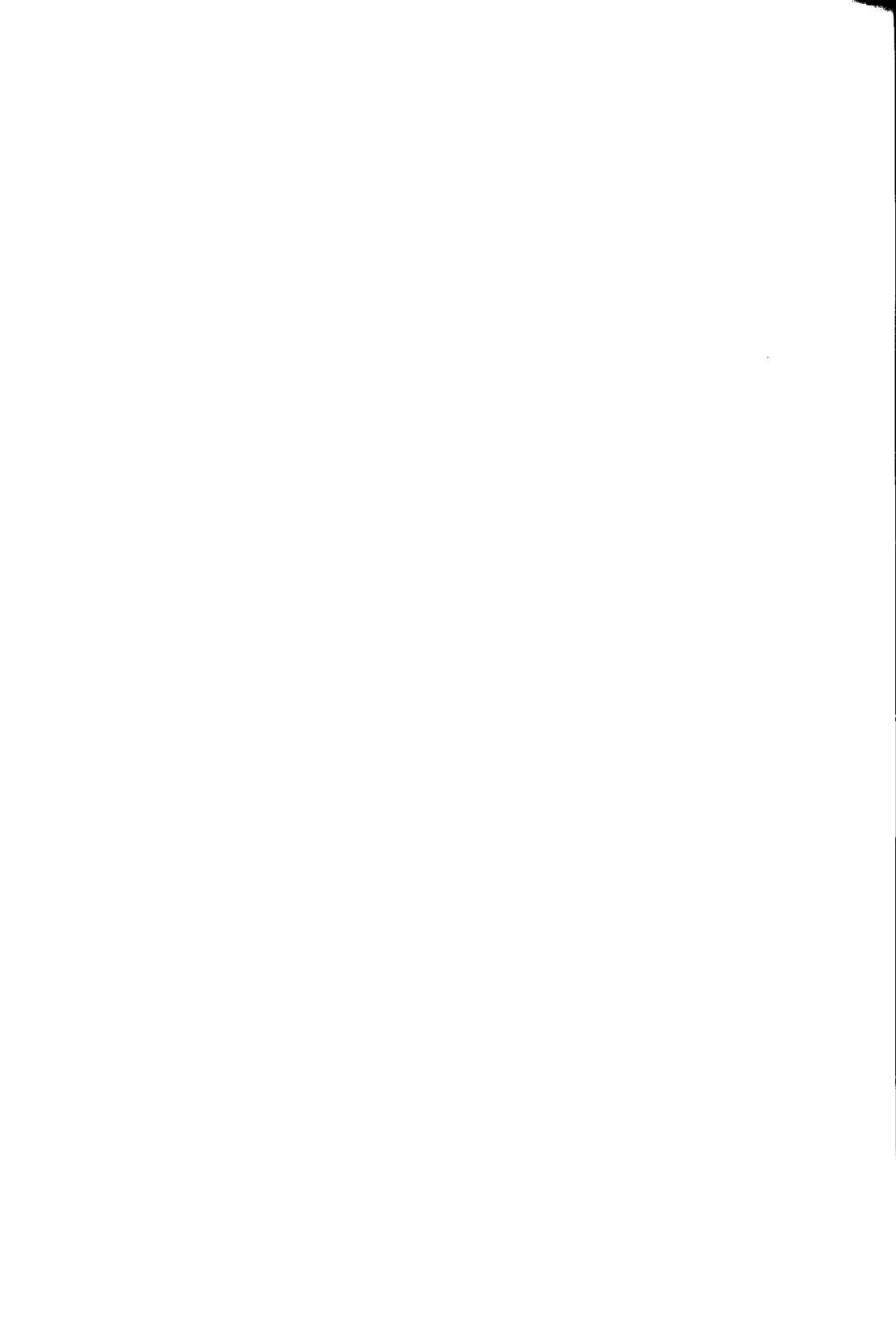
8.3. Os problemas da historiografia popperiana da ciência

Apenas para exemplificar o modo pelo qual uma epistemologia determina a historiografia da ciência, tomemos o caso de historiador da ciência que considere válida a epistemologia popperiana. Para essa epistemologia: a) existe assimetria lógica entre confirmação e desmentido; b) a falseação lógica é diferente da metodológica, no sentido de que a primeira (uma vez aceitas as premissas) é conclusiva, ao passo que a segunda não o é (já que pode estar errada alguma hipótese auxiliar ou, por exemplo, o protocolo falseante); c) falsear uma teoria não significa abandoná-la, especialmente quando não temos teoria melhor; d) o *objetivo* da ciência é o de alcançar teorias sempre mais verossímeis; e) por motivos lógicos, toda conjectura permanece desmentível; f) portanto, se quisermos alcançar o objetivo prefixado, não devemos procurar salvar teorias em perigo por meio de hipóteses *ad hoc* que, esvaziando a teoria de conteúdo informativo, a expõem sempre menos à falseação; g) também não devemos confiar nas hipóteses auxiliares, no instrumental ou nos protocolos; h) devido ao critério de demarcação da falseabilidade, a metafísica é sensata e pode ser fecunda em teorias científicas; i) nós temos um critério de progresso (concernente às teorias mais verossímeis, enquanto teorias mais ricas de conteúdo informativo), não temos, porém, uma lei de progresso: existem obstáculos ao progresso da ciência, obstáculos sociais, econômicos, psicológicos, epistemológicos etc.; l) os problemas são contradições lógicas entre assertivas estabelecidas; são os problemas que o cientista pretende resolver, desencadeando a criatividade das hipóteses e depois submetendo essas hipóteses à prova, a fim de escolher, dentre as eventuais muitas idéias, as idéias novas e boas, boas para a solução dos problemas.

Assim, o historiador que tenha adotado uma epistemologia como a *esboçada* propor-se-ia mais ou menos as questões que seguem. Que *problemas,* por exemplo, Redi, Vallisneri ou Fermi, procuraram resolver? Por que o cientista *escolheu esses problemas* ao invés de outros? O que determinou a sua escolha? Quais eram as *teorias* na época em questão? Que *novidades teóricas* produziu este ou aquele cientista? Diante das teorias, comportou-se como *verificacionista* ou como *falseacionista*? Submeteu as teorias às *provas* mais rigorosas da época ou tentou salvá-las como *estratagemas ad hoc?* O pesquisador introduziu *novidades técnicas* para a prova das teorias ou aceitou passivamente o instrumental vigente? Quais eram os *pressupostos filosóficos* do cientista e da comunidade científica mais ampla? E qual era a sua *imagem da ciência?* Esses pressupostos filosóficos e essa imagem da ciência *influíram sobre o trabalho?* Se influíram, de que modo? Quais foram os obstáculos

que este ou aquele cientista encontrou diante de si? Como se comportou diante deles? Ou ainda: as *instituições científicas* (academias, escolas, congressos etc.) favoreceram o progresso da ciência? Ou seja, estamos diante de *perguntas* de história interna e de história externa. E as primeiras delimitam *também* o âmbito das segundas. E, por seu turno, as primeiras são delimitadas pela imagem falseacionista da ciência.

Não é difícil, portanto, compreender Lakatos quando escreve que "a história interna dos *indutivistas* consiste nas pretensas descobertas de meros fatos e nas chamadas generalizações indutivas. A história interna dos *convencionalistas* consiste em descobertas *factuais,* na construção de sistemas de redes e em sua substituição por sistemas considerados mais simples. A história interna dos *falseacionistas* dramatiza as conjecturas ousadas, as retificações consideradas como aumentando *sempre* o conteúdo e, sobretudo, os triunfantes experimentos cruciais negativos. A *metodologia dos programas de pesquisa,* por fim, estabelece em primeiro plano a extensa rivalidade teórica e empírica dos maiores programas de pesquisa, as mudanças progressivas e regressivas e, por fim, a vitória, que emerge lentamente, de um programa de pesquisa sobre o outro".

Cumpre notar que alguns dos problemas internos de uma historiografia são externos para outra e vice-versa. Deve-se reafirmar também que a história interna é tal à luz de uma epistemologia e que é a história interna que determina o âmbito da história externa. E deve-se ressaltar ainda que, enquanto a historiografia pressupõe necessariamente uma epistemologia, a epistemologia (qualquer seja) não pode ser falseada ou confirmada pela historiografia, já que a epistemologia (toda epistemologia) é *prescritiva* e a historiografia é *descritiva.* A crítica às diversas epistemologias só se pode efetuar nos níveis lógicos e epistemológicos. Lakatos está em desacordo com esta última idéia.

APÊNDICE

Quadros cronológicos e Índice dos nomes

de Cláudio Mazzarelli

Os quadros cronológicos e o índice dos nomes são de autoria do professor Claudio Mazzarelli (nascido em Milão em 1938), professor de filosofia e história em colégios públicos e colaborador científico do professor G. Reale na Universidade Católica de Milão. O professor Mazzarelli é autor de inúmeras contribuições sobre o medioplatonismo; para a coleção "Os Clássicos do pensamento", da Editora Rusconi, traduziu a *Ética a Nicômaco,* de Aristóteles, e seis tratados de Fílon de Alexandria (em sua primeira edição italiana); para a Ed. Marietti, traduziu e comentou o *Filebo,* de Platão.

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1780		1780. Lessing (1729-1781): *Educação do gênero humano*
	1781. França: iniciada a crise financeira	1781. Kant: *Crítica da razão pura*
	1783. Reconhecimento dos Estados Unidos	1783. Kant: *Prolegômenos*
		1784-1791. Herder (1744-1803): *Idéias para uma filosofia da história da humanidade*
1785		1785. Jacobi (1743-1819): *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* 1786-1787. Reinhold (1758-1823): *Cartas sobre a filosofia de Kant*
	1787. Estados Unidos: *Constituição*	1787. Jacobi: *Idealismo e realismo*
		1788. Kant: *Crítica da razão prática*
	1789. França: explode a Revolução	
1790		1790. Kant: *Crítica do juízo.* Burke: *Reflexões sobre a Revolução da França*
	1791-1792. França: Assembléia Legislativa	
	1792. França: guerra contra a Áustria; Convenção; proclamação da República	1792. Schulze (1761-1833): *Enesídemo*
	1793. França: Robespierre, o Terror. Polônia: segunda divisão	
		1794. Fichte (1762-1814): *Doutrina da ciência*
1795	1795. França: o Diretório. Polônia: terceira divisão	
	1796-1797. Napoleão na Itália	
		1797. Kant: *Metafísica dos costumes.* Schelling: *Idéias para uma filosofia da natureza*
	1798. Napoleão no Egito	1798. Fichte: *Sistema da doutrina moral*
	1799. Napoleão, primeiro cônsul. Nápoles: revolução	1799. Schleiermacher (1768-1834): *Discursos sobre a religião*
1800	1800. Batalha de Marengo	1800. Schleiemacher: *Monólogos,* Schelling: *Sistema do idealismo transcendental*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	1780. Lavoisier: teoria da combustão	1780
1781. Schiller (nascido em 1759): *Os bandoleiros:* Canova (1757-1822) em Roma 1782. Alfieri (1749-1803): *Saul.* 1782-1840. Paganini.		
	1783. Montgolfier: balão de ar quente	
	1784. Minckelaers: o gás de iluminação	
1785-1873. Manzoni.		1785
1786. Mozart (nascido em 1756): *As bodas de Fígaro* 1786-1826. Weber 1787. Schiller: *Dom Carlos.* Mozart: *Dom Giovanni* 1788-1824. Byron	1786. Cartwrigth: tear mecânico	
		1790
1791. Mozart: *A flauta mágica.* Morte de Mozart 1791-1864. Meyerbeer 1791-1882. Hayez 1792-1822. Schelley	1791. Galvani: eletricidade animal	
1793. Schiller: *Graça e dignidade*	1793-1856. Lobacevskij	
1795. Schiller: *Cartas sobre a educação estética da humanidade*		1795
1796. Goethe (nascido em 1749): *Os anos de noviciado de W. Meister* 1797-1799. Novalis (1772-1801): Obras principais 1797-1828. Schubert 1797-1848. Donizetti	1796. Senefelder: litografia	
1798. Wordsworth e Coleridge: *Baladas líricas* 1798-1800. A revista *Atheneum* 1799. Schiller: *Wallenstein* (trilogia). Hölderlin (1770-1843): *Hiperion*	1798. Malthus (1766-1834): *Ensaio sobre a população*	
		1800

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1801. A paz de Lunéville. Napoleão e Pio VII: Corcordata	1801. Schelling: *Exposição do meu sistema filosófico.* Hegel: *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling*
	1802. Paz de Amiens. Napoleão cônsul perpétuo	1802. Hegel: *Fé e saber*
	1804. Napoleão imperador: *Código Napoleânico*	1804. Morte de Kant. Schelling: *Filosofia e religião.* Schleiermacher traduz toda a obra de Platão (1804-1824)
1805	1805. Batalhas de Trafalgar e Austerlitz; Paz de Presburgo	
	1806. Fim do Sacro Império Romano	1806. Fichte: *Introdução à vida bem-aventurada*
	1807. Paz de Tilsit	1807. Hegel: *Fenomenologia do espírito*
		1807-1808. Fichte: *Discursos à nação alemã*
	1808-1809. Napoleão na Espanha	
	1809. Áustria: Metternich chanceler	
1810		
	1811. Venezuela: independência	
	1812. Espanha: Constituição de Cádiz. Napoleão na Rússia	1812. Hegel: *Ciência da lógica* (primeiro volume)
	1813. Derrota de Napoleão em Lípsia	
	1814. Napoleão é forçado a abdicar	
	1814-1815. Congresso de Viena	
	1814-1824. Luís XVIII, rei da França	
1815	1815. Os Cem dias; Waterloo; Santa Aliança	
	1816. Argentina: independência	1816. Hegel: *Ciência da lógica* (segundo volume)
		1817. Hegel: *Enciclopédia*
	1818. Chile: independência	1818-1883. Marx
	1819. Colômbia: independência	1819. Schopenhauer (1788-1860): *O mundo como vontade e representação*
1820	1820-1821. Movimentos liberais	
	1821. Peru: independência	1821. Hegel: *Filosofia do direito*
	1821-1830. Grécia: luta pela independência	
	1822. Brasil: independência	

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1801. Schiller: *Maria Stuart*		
1802. Hölderlin: *Patmos.* Foscolo (1778-1827): *Ortis*		
1803-1869. Berlioz.		
1804. Schiller: *Guilherme Tell.* Beethoven (1770-1827): *Terceira sinfonia (Heróica)*		
1805. Morte de Schiller		1805
1808. Goethe: *Fausto* (primeira parte). Beethoven: *Sexta sinfonia (Pastoral)*		
1809. Goethe: *Afinidades eletivas*	1809 Lamarck: *Filosofia zoológica*	
1809-1847. Mendelssohn-Bartholdy	1809-1882. Darwin	
1810-1849. Chopin	1810. Berlim: fundação da Universidade	1810
1810-1856. Schumann		
1811-1886. Liszt		
1812-1822. Manzoni: *Hinos sacros*		
1812-1870. Dickens		
1813. Madame de Staël: *A Alemanha*		
1813-1883. Wagner		
1813-1901. Verdi		
	1814. Stephenson: locomotiva a vapor	
	1815. Fresnel: teoria ondulatória da luz	1815
1816. Rossini (1792-1868): *O barbeiro de Sevilha.* Berchet: *Carta semiséria de Crisóstomo*		
	1817. Ricardo (1772-1823): *Princípios de economia política*	
1818-1819. Milão: *O Conciliador*		
1818-1893. Gounod		
1820. Scott (1771-1832): *Ivanhoé*	1820. J. Mill (1773-1836): *Elementos de economia política*	1820
1821. Goethe: *Anos de viagem de Wilhelm Meister* (primeira parte)		
1822-1890. Franck		
1822. Manzoni: *Adelchi*		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1823. Estados Unidos: doutrina Monroe 1823-1829. Leão XII, papa	
		1824. Morre Maine de Biran (nascido em 1766)
1825	1825. Rússia: movimento decabrista. Bolívia: república independente	
		1827. Galluppi (1770-1846): *Cartas filosóficas*
		1829. Herbart (1776-1841): *Metafísica geral*
1830	1830. França: revolução de julho 1830-1848. França: revolução de julho 1830-1848. Luís Filipe, rei dos franceses	1830. Rosmini (1797-1855): *Novo ensaio sobre a origem das idéias* 1830-1842. Comte (1798-1857): *Curso de filosofia positiva*
	1831. Carlos Alberto, rei da Sardenha. Independência da Bélgica. Mazzini (1805-1872) funda a Jovem Itália 1831-1846. Gregório XVI, papa 1832. Inglaterra: reforma eleitoral	1831. Morte de Hegel
	1833. Inglaterra: leis sociais 1834. Mazzini: a Jovem Europa	
1835		1835. D. Strauss: *Vida de Jesus*. Morte de Romagnosi (nascido em 1761)
	1836-1839. Inglaterra: cartismo	
	1837-1901. Inglaterra: reinado de Vitória	
		1838-1916. Mach
1840	1840-1842: Guerra do ópio	1840. Trendelenburg: *Pesquisas lógicas*. Proudhon: *O que é propriedade?* Gioberti: *Introdução ao estudo da filosofia* 1841. Feuerbach (1804-1872): *A essência do cristianismo*
		1843. Kierkegaard (1813-1855): *Aut-aut*. J. S. Mill (1806-1873): *Sistema de lógica* 1843-1896. Avenarius

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1824. Beethoven: *Nona sinfonia*		
1824-1884. Smetana		
1824-1896. Bruckner		
1825-1908. Fattori		1825
	1826-1866. Riemann	
1827. Manzoni: *Os noivos*. Leopardi: *Operetas morais*	1827. Lei de Ohm	
	1828. Wöhler: síntese da uréia	
1829. Goethe: *Anos de viagem de Wilhelm Meister*. Rossini: *Guilherme Tell*		
1830. Stendhal (1783-1842): *O vermelho e o negro*	1830. Ferrovia Liverpool-Manchester. Thimonnier: máquina de costura	
		1830
1831. Bellini (1801-1835): *A sonâmbula* e *Norma*. Leopardi: *Cantos*	1831. Henry: motor elétrico. Viagem de Darwin ao redor do mundo (até 1836)	
	1831-1879. Maxwell	
1832. Pellico: *As minhas prisões*. Goethe: *Fausto* (segunda parte) e morte	1832. Sauvage: hélice	
1833-1897. Brahms	1833. Faraday: eletrólise	
1834-1917. Degas		
1835-1907. Carducci		1835
1835. Morte de W. von Humboldt (nascido em 1767)		
1836. Gogol (1809-1852): *O inspetor geral*		
	1837. Morse: telégrafo	
1838-1875. Bizet		
1839-1891. Mussorgskij	1839. Daguerre: fotografia	
1839-1906. Cézanne		
1839. Dickens (1812-1870): *Oliver Twist*		
1840-1893. Tchaikovsky	1840. Liebig: adubos químicos	1840
1841-1904. Dvorak	1841. Joule: a lei da energia elétrica	
1841-1919. Renoir		
1842-1912. Massenet		
1843. Gioberti (1801-1852): *Sobre o primado moral e civil dos italianos*		
1843-1907. Grieg		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
		1844. Cattaneo: *Considerações sobre o princípio da filosofia*
1845	1846-1878. Pio IX, papa 1847. Europa: crise econômico-financeira 1848. Revolução na Europa. A primeira guerra de independência italiana. O *Estatuto albertino.* 1849. Vitório Emanuel, II, rei da Sardenha	1848. Marx-Engels: *Manifesto do partido comunista* 1849. Kierkegaard: *A doença mortal*
1850	1850. Sardenha: *Leis Sicardas* 1852. Napoleão III, imperador; Cavour primeiro-ministro 1853-1854. O Japão abre seus portos aos ocidentais	1851. Schopenhauer: *Parerga e paralipômena.* Ferrari: *Filosofia da revolução* 1854. Morte de Schelling (nascido em 1775)
1855	1855. A campanha da Criméia 1856. O Congresso de Paris 1859. O Encontro de Plombières 1859. A segunda guerra de independência italiana	1859. Marx: *Por uma crítica da economia política*
1860	1860. Itália: Expedição dos Mil 1861. Itália: proclamação do Reino. Rússia: abolição da escravatura 1861-1865. Estados Unidos: guerra de Secessão 1862. Prússia: Bismarck chanceler 1864. Pio IX: *Quanta cura* e *Sillabo* 1864-1876. A I Internacional	1862. Spencer (1820-1903): *Os primeiros princípios*
1865	1865. Estados Unidos: abolição da escravatura	

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1844-1896. Verlaine		
1845. Wagner: *Tannhäuser*	1845. Colt: revólver de tambor	1845
	1846. Morton: anestesia com éter	
1847-1848. Thackeray (1811-1863): *A feira das vaidades*	1847. Hoe: a rotativa tipográfica	
1848-1903. Gauguin		
1850. Wagner: *Lohengrin*		1850
1851-1853. Verdi: *Rigoletto, o Trovador, A Traviata*		
1851. Gioberti: *Sobre a renovação civil da Itália*		
	1852. Nova Iorque: primeiro bonde	
1853-1890. Van Gogh		
	1854. Barsanti-Matteucci: motor a explosão	
1855-1912. Páscoli	1855. Spencer: *Princípios de psicologia*	1855
	1855-1917. Durkheim	
1857. Flaubert (1821-1880): *Madame Bovary*	1857-1939. Lévy-Bruhl	
1858-1899. Segantini	1858-1947. Planck	
1858-1924. Puccini		
	1859. Darwin: *A origem das Espécies.* Kirchoff-Bunsen: análise espectral	
1860-1911. Mahler	1860. Lippis: torpedo	1860
1861-1867. Herzen (1812-1870): *Passado e pensamentos*		
1862. Victor Hugo (1802-1885): *Os miseráveis.* Turgueniev (1818-1883): *Pais e filhos*		
1862-1918. Debussy		
1863-1869. Tolstói (1828-1910): *Guerra e paz*	1863. Brun-Bourgois: submarino	
1864-1949. Richard Strauss	1864-1867. Spencer: *Princípios de biologia*	
1865. Wagner: *Tristão e Isolda*	1865. Mendel: as leis da hereditariedade. Berhard (1813-1878): *Introdução ao estudo da medicina experimental*	1865
1865-1957. Sibelius		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1866. Guerra austroprussiana e terceira guerra de independência italiana. Estados Unidos: igualdade civil dos negros	
		1867. Marx: *O Capital,* vol. I. Morte de Cousin (nascido em 1792)
	1868-1873. Livingstone na África	
	1869-1870. Concílio Vaticano I: infalibilidade do Papa	
1870	1870. Guerra francoprussiana. Roma, capital da Itália 1871. Proclamação do Império Germânico. A *Comuna* de Paris	
	1872. Alemanha: inicia-se a *Kulturkampf*	1872. Nietzsche (1844-1900): *O nascimento da tragédia*
	1874-1877. Stanley na África	1874. Boutroux (1845-1921): *Contingência das leis da natureza*
1875	1876. Itália: a esquerda no poder	
	1877. Japão: fim do feudalismo	1877. Peirce (1839-1914): *A fixação da crença*
	1878. Humberto I, rei da Itália. Leão XIII, papa. Congresso de Berlim	1878. Engels (1820-1895): O *Anti-Dühring.* Peirce: *Como tornar claras as nossas idéias*
	1879. Leão XIII: *Aeterni Patris*	1879. Ardigò (1828-1920): *A moral dos positivistas*
1880		1881. Nietzsche: *Aurora*
	1882. Tríplice Aliança	1882. Nietzsche: *Alegre ciência*
		1883. Dilthey (1833-1911): *Introdução às ciências do espírito*
	1884. Inglaterra: reforma eleitoral	1884. Windelband (1848-1915): *Prelúdios*
1885	1885. Conferência de Berlim. A Itália ocupa Massaua	1885. Nietzsche: *Assim falou Zaratustra*
	1887-1896. Itália: época crispina	

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1866. De Sanctis (1817-1883): *Ensaios críticos.* Dostojevskij (1821-1881): *Crime e castigo*		
	1867. Siemens: o dínamo. Nobel: a dinamite. Monier: o cimento armado	
1868. Ibsen (1828-1906): *Peer Gynt.* Wagner: *O ouro do Reno*		
	1869. Mendelejev: o sistema periódico dos elementos. Abertura do canal de Suez. Estados Unidos: ferrovia transcontinental	
1870-1872. De Sanctis: *História da literatura italiana*	1870. Ardigò (1828-1920): *A psicologia como ciência positiva*	1870
1871. Verdi: *Aída.* Rimbaud (1854-1891): *O barco ébrio*	1871. Darwin: *A origem do homem.* Meucci: telefone	
1872. Dostojevskji: *Os demônios*		
1875-1937. Ravel		1875
1876. Wagner em Bayreuth: *O anel de Nibelungo* (tetralogia). Mallarmé (1842-1848): *A tarde de um fauno*	1876. Lombroso (1835-1909): *O homem criminoso*	
1877. Carducci (1835-1907): primeiras *Odes bárbaras*	1877. Édison: fonógrafo e microfone	
1878. Tolstoi: *Ana Karenina*	1878. Édison: lâmpada elétrica	
1879. Ibsen: *Casa de bonecas*	1879. Pasteur: o princípio das vacinas. Wundt (1832-1920): Instituto de Psicologia Experimental	
1879-1880. Dostojevskji: *Os irmãos Karamazov*	1880. Invenção da bicicleta.	1880
1881. Verga (1840-1922): *Os indolentes.* Fogazzaro (1842-1911): *Má sombra.* Ibsen: *Espectros*		
1881-1945. Béla Bartók		
1882. Wagner: *Parsifal.* Carducci: *Novas Odes Bárbaras*	1882. Koch: bacilo da tuberculose	
1883. Maupassant (1850-1893): *Uma vida*	1883. Maxim: a metralhadora	
1884. Huysmans (1848-1907): *A contrapelo*	1884. Frege (1848-1925): *Os fundamentos da aritmética*	
1885. Émile Zola (1840-1902): *O germinal*	1885. Daimler-Benz: o automóvel	1885
1885-1935. Berg		
1887. Carducci: *Novas rimas.* Verdi: *Otelo*		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1888. Alemanha: Guilherme II, imperador. Brasil: abolição da escravatura 1889. A II Internacional. Itália-Etiópia: Tratado de Uccialli	1889. Bergson (1859-1941): *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.* Bernstein (1850-1932): *Os pressupostos do socialismo*
1890	1890. Alemanha: demissão de Bismarck 1891. Leão XIII: *Rerum novarum* 1892. Fundação do Partido socialista italiano	1890. Avenarius (1843-1896): *Crítica da experiência pura* 1893. Bradley (1846-1924): *Aparência e realidade.* Blondel (1861-1949): *A ação*
	1894. França: explode o caso Dreyfus	
1895		
	1896. Derrota de Ádua: cai Crispi na Itália	1896. Bergson: *Matéria e memória* 1897. Dewey (1859-1952): *O meu credo pedagógico.* Labriola (1843-1904): *Sobre o materialismo histórico*
	1898. A Guerra hispano-americana. Movimentos de Milão	1899. Haeckel (1834-1919): *Os enigmas do mundo*
1900	1900. Assassinio de Humberto I. Vítor Emanuel III, rei da Itália. China: revolta dos boxers 1901. Eduardo VII, rei da Inglaterra	1900-1901. Husserl (1859-1938): *Pesquisas lógicas*
		1902. Croce (1866-1952): *Estética.* Poincaré (1854-1912): *A ciência e a hipótese.* Lênin (1870-1924): *O que fazer?*
	1903. Pio X, papa 1903-1913. Itália: o período de Giolitti	1903. Russell (1872-1970): *Os princípios da matemática.* Moore (1873-1958): *Refutação do idealismo* e *Principia éthica*
	1904-1905. Guerra russo-japonesa	
1905	1905-1906. Rússia: primeira revolução 1906. Conferência de Algesiras. Inglaterra: Partido trabalhista. Itália: Confederação Geral	1905. Croce: *Lógica*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1888. Verga: *Mestre Gesualdo*		
1889. Carducci: as terceiras *Odes bárbaras.* D'Annunzio (1863-1938): *O prazer*		
1890. Wilde (1854-1900): *O retrato de Dorian Gray* 1891. Páscoli (1855-1912): *Myricae* 1892-1955. Honegger	1890. James (1842-1910): *Princípios de psicologia* 1891. Início da ferrovia transiberiana 1892. Diesel: o motor Diesel	1890
1893. Verdi: *Falstaff*		
1895. Fogazzaro: *Pequeno mundo antigo* 1895-1963. Hindemith	1895. Röntgen: raios X. Lumière: cinematógrafo 1896. Becquerel: radioatividade dos sais de urânio 1897. Marconi: telégrafo sem fio. Lombroso: *Gênio e degeneração*	1895
1898-1937. Gershwin	1898. P. e M. Curie: radium	
1899. Tchecov (1860-1904): *O tio Vanja* 1900. Conrad (1857-1924): *Lorde Jim*	1899. Hilbert (1862-1943): *Os fundamentos da geometria* 1900. Planck (1858-1947): teoria dos *quanta.* Zeppelin: dirigível. Freud (1856-1939): *Interpretação dos sonhos*	1900
1901. T. Mann (1875-1955): *Os budenbrook.* Kipling (1865-1936): *Kim.* Tchecov: *As três irmãs*	1901. Freud: *Psicopatologia da vida cotidiana* (1904). De Vries: teoria das mutações 1902. Conclusão da transiberiana	
1903. Páscoli: *Cantos de Castelvecchio.* Croce publica a revista *La Critica* (até 1944)	1903. Os irmãos Wrigth: o primeiro vôo. Rutherford: radioatividade	
1904. Pirandello: *O finado Matias Pascal.* D'Annunzio: *A filha de Jório* e *Alcyone.* Tchecov: *O jardim das cerejeiras*	1904. Boveri: cromossomos 1904-1906. Duhem (1861-1916): *A teoria física*	
1906-1976. Shostakovich	1905. Einstein (1879-1955): a relatividade estrita 1906. Jung (1875-1961): *Estudos de associação diagnóstica*	1905

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1907. Pio X: *Pascendi* (contra o modernismo) 1908. Bulgária, reino independente	1907. Bergson: *A evolução criadora.* James: *Pragmatismo* 1908. Croce: *Filosofia da prática.* Boutroux: *ciência e religião* 1909. Lênin: *Materialismo e empiriocriticismo*
1910		1910. Simmel (1858-1918): *Problemas fundamentais da filosofia*
	1911. China: revolução dos Jovens Comunistas 1911-1912. Guerra ítalo-turca (Líbia) 1912. I Guerra balcânica. Itália: sufrágio universal masculino	
	1913. II guerra balcânica	1913. Husserl: *Idéias para uma fenomenologia pura.* Rosa de Luxemburgo: *A acumulação do capital* 1913-1916. Scheler (1874-1928): *O formalismo na ética*
	1914. Explode a I Guerra Mundial. Bento XV, papa	
1915	1915. A Itália entra na guerra. Inicia-se a guerra submarina alemã	
		1916. Gentile (1875-1944): *Teoria geral do espírito.* Lênin: *Imperialismo, etapa superior do capitalismo*
	1917. Rússia: Revolução. Estados Unidos: Entra na guerra. Itália: Caporetto	1917. Croce: *Teoria e história da historiografia* 1917-1922. Gentile: *Sistema de lógica*
	1918. Fim da I Guerra Mundial. Proclamação da República na Áustria, Hungria, Alemanha e Polônia	1918. Russell: *A filosofia do atomismo lógico* 1918-1922. Spengler: *A decadência do Ocidente*
	1919. Tratados de paz. Sociedade das Nações. III Internacional. Nascem a Tchecoslováquia e a Iuguslávia. Itália: Partido popular italiano	1919. Barth (1886-1968): *A epístola aos Romanos*
1920	1920. Itália: último ministério Giolitti. Ocupação das fábricas	1920. Gentile: *Discursos de religião*
	1921. Itália: o Partido Comunista Italiano e o Partido Nacional Fascista. Rússia: a NEP	1921. Scheler: *O eterno no homem.* Rickert (1863-1936): *Sistema de filosofia.* Wittgenstein (1889-1951): *Tractatus logico-philosophicus*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1907-1908. Gorki (1868-1936): *A mãe*	1907. Lumière: fotografia a cores	
1908. Revista *La Voce* (até 1916)		
1909. Marinetti: manifesto futurista	1909. Contador Geiger	
	1910-1913. Russell-Whitehead: *Principia mathematica*	1910
1911. O grupo de *O Cavaleiro Azul* (Kandinsky, Mare, Klee) Schönberg (1874-1951): *Tratado de harmonia*	1911. Rutherford: modelo do átomo	
1912. Claudel (1868-1955): *O anúncio a Maria*	1912. Adler (1870-1937): *O temperamento nervoso.* Lenz: genética humana	
1913. Stravinski (1882-1971): *A sagração da primavera.* Proust (1871-1922) inicia *Em busca do tempo perdido*	1913. Bohr: modelo do átomo. Freud: *Totem e tabu*	
1913-1976. Britten		
1914. Bernard Shaw (1856-1950): *Pigmaleão*	1914. Abertura do canal do Panamá. Watson (1878-1958): *O comportamento: introdução à psicologia comparada*	
1914-1953. Dylan Thomas		
1915. Masters (1868-1950): *Antologia de Spoom River.* Picasso (1881-1973): *O arlequim*	1915. Einstein: relatividade geral	1915
	1915-1917. Freud: lições de *Introdução à psicanálise*	
1915-1918: As obras mais famosas de Modigliani		
1916. Kafka (1883-1924): *A metamorfose.* Nascimento do "dadaísmo" (Zurique)	1916. Saussure (1857-1913): *Curso de lingüística geral* (póstumo)	
	1919. Vários: filme sonoro	
1917. Pirandelo: *Assim é (se lhe parece)*		
1919. Gropius: a escola de Bauhaus (fechada em 1933)		
	1920. Wertheimer (1880-1943): *O pensamento produtivo.* Adler: *Práxis e teoria da psicologia individual*	1920
1921. Pirandelo: *Seis personagens à procura de um autor*	1921. Benting-Bert: insulina. Jung: *Tipos psicológicos.* Freud: *Psicologia das massas*	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1922. Itália: Mussolini no governo. Pio XI, papa	1922. Weber (1864-1920): *Economia e sociedade* (póstumo). Troeltsch (1865-1923): *O historicismo e seus problemas*
	1923. Turquia: proclamação da República. Alemanha: o *putsch* de Munique (Hitler)	1923. Lukács (1885-1971): *História e consciência de classe.* Korsch (1886-1961): *Marxismo e filosofia* 1923-1929. Cassirer (1874-1945): *A filosofia das formas simbólicas*
	1924. Rússia: morte de Lênin; Stálin no poder. China: início da revolução nacionalista. Itália: delito Matteotti	1924. Nasce o *Círculo de Viena.* Meinecke (1862-1954): *A razão de Estado*
1925	1925. Itália: inicia-se a ditadura fascista	1925. Dewey: *Experiência e natureza*
	1926. Itália: tribunal especial para a defesa do Estado	1926. Hartmann (1882-1950): *Ética*
	1927. Itália: *Carta del lavoro*	1927. Heidegger (1889-1976): *Ser e tempo.* Marcel (1889-1973): *Diário metafísico.* Kautsky (1854-1938): *A concepção materialista da história*
		1928. Carnap: *A construção lógica do mundo*
	1929. Itália-Vaticano: *Pactos Lateranses.* Nova Iorque: queda da Bolsa	1929. Whitehead (1861-1947). *Processo e realidade.* Husserl: *Lógica formal e transcendental*
1930	1930. Alemanha: vitória eleitoral nazista	
	1931. Espanha: vitória eleitoral republicana. China: I república soviética	1931. Gentile: *Filosofia da arte.* Neurath (1882-1945): *Fisicalismo*
	1932. Estados Unidos: F.D. Roosevelt Presidente	1932. Jaspers (1883-1969): *Filosofia.* Maritain (1882-1973); *Distinguir para unir: Os graus do saber.* Bergson: *As duas fontes da moral e da religião*
	1933. Alemanha: Hitler Chanceler. Portugal: Salazar no poder. Estados Unidos: Inicia-se o *New Deal*	
	1934. China: Inicia-se a "longa marcha" dos comunistas	
1935	1935. Alemanha: leis anti-semitas. China: República comunista. A Itália invade a Etiópia	1935. Hartmann: *Fundamentação da ontologia*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1922. Joyce (1882-1941): *Ulisses*. Pirandello: *Henrique IV*. Valéry (1871-1945): *Charmes*	1922. De Broglie: mecânica ondulatória	
1923. Svevo (1861-1928): *A consciência de Zeno*. Rilke (1875-1926): *Elegias de Duíno*	1923. Freud: *O Ego e o Id* 1923. Piaget (1896-1980): *Linguagem e pensamento na criança*	
1924. T. Mann: *A montanha encantada*. Breton: O manifesto surrealista		
1925. Montale (1896-1981): *Ossos de sépia*. Kafka: *O processo* (póstumo)	1925. Heiseinberg: mecânica quântica. Watson: *Comportamentalismo*	1925
1927. Garcia Lorca (1898-1936): *Cancioneiro*. Pirandello: *Um, nenhum, cem mil.*	1927. Heisenberg: Princípio de indeterminação. Marconi: telefone intercontinental sem fio. Bridgman (1882-1961): *A lógica da física moderna*	
1928. Brecht (1898-1956): *Ópera dos três vinténs*. Garcia Lorca: *Romanzero gitano* 1929. Hemingway (1898-1961): *Adeus às armas*. Moravia (nascido em 1907): *Os indiferentes*	1928. Fleming: penicilina. Jung: *O ego e o inconsciente*	
	1929. Mannheim (1893-1947): *Ideologia e utopia*	
1930. Quasímodo (1901-1968): *Águas e terras* 1930-1933. Musil (1880-1942): *O homem sem qualidade*	1930. O primeiro cicloton. Keynes (1883-1946): *Tratado da moeda*	1930
1931. O'Neill (1888-1953): *O luto assenta bem em Electra*	1931. Gödel: teorema dos indecidíveis	
1932. Mounier (1905-1950) funda a revista "L'Esprit"	1932. Domagk: sulfamicidas. Freud: *Introdução à psicanálise*	
1933. Ungaretti (1888-1970): *Sentimento do tempo*. Garcia Lorca: *Bodas de sangue* 1933-1943. T. Mann: *José e seus irmãos*	1933-1934. Kelsen (1881-1973): *Doutrina pura do direito*	
	1934. Popper (nascido em 1902): *Lógica da descoberta científica*. Carnap (1891-1970): *Sintaxe lógica da linguagem*. Reichstein: Síntese da vitamina C	
1935. T. S. Elliot (1888-1965): *Assassínio na catedral*	1935. Fermi: fissão do átomo	1935

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1936. Espanha: guerra civil. A Itália anexa a Etiópia. Eixo Roma-Berlim	1936. Maritain: *Humanismo integral.* Bridgman: *A natureza da teoria física.* Ayer (nascido em 1910): *Linguagem, verdade e lógica*
	1937. O Japão ataca a China	
	1938. A Alemanha anexa a Áustria. Conferência de Munique	1938. Dewey: *Lógica, teoria da investigação*
	1939. Explode a II Guerra Mundial. A Itália anexa a Albânia. Espanha: vitória de Franco	
	1939-1958. Pio XII, papa	
1940	1940. A Itália entra na guerra	1940. Bachelard (1884-1962): *A filosofia do não*
	1941. Ataque japonês a Pearl Harbour. Os Estados Unidos entram na guerra	1941. Bultmann (1884-1976): *Novo Testamento e mitologia.* Rahner (nascido em 1904): *Ouvintes da palavra*
	1942-1943. Batalha de Stalingrado	1942. Merleau-Ponty (1908-1961): *A estrutura do comportamento*
	1943. Itália: queda do fascismo, armistício, República Social Italiana, Resistência. Conferência de Teerã	1943. Sartre (1905-1980): *O ser e o nada*
	1944. Desembarque aliado na Normandia. Estados Unidos: F. D. Roosevelt	1944. Stevenson (1908-1979): *Ética e linguagem*
1945	1945. Conferência de Yalta. Libertação da Itália. Bombardeio atômico de Hiroshima e Nagasaki	1945. Popper: *A sociedade aberta e seus inimigos.* Merleau-Ponty: *Fenomenologia da percepção.* 1945-1949. Wittgenstein: *Pesquisas filosóficas* (editadas em 1955)
	1946. Itália: plebiscito e proclamação da República. Filipinas: independência	
	1946-1955. Argentina: Peron	
	1947. Tratados de paz. Índia: independência	1947. Gramsci (1891-1937): *Cartas da prisão* (póstumas). Horkheimer (1895-1973): *Eclipse da razão* e, junto com Adorno, *Dialética do iluminismo*
	1948. Nasce a República de Israel. Itália: Constituição Republicana. Índia: assassinio de Ghandi. Tchecoslováquia: golpe de estado comunista	1948. Russell: *O conhecimento humano* 1948-1951. Gramsci: *Cadernos da prisão* (póstumos)
	1949. China: República Popular (Mao Tse-Tung, 1893-1976). Divisão da Alemanha. Pacto Atlântico (a OTAN)	1949. Mounier: *O personalismo.* Bonhoeffer (1905-1945): *Ética* (póstuma)
1950	1950. Pio XII: *Humani generis* 1950-1953: Guerra da Coréia	1950. Heidegger: *Caminhos interrompidos*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1936. Bernanos (1888-1948): *Diário de um pároco de aldeia*. Pavese (1908-1950): *Trabalhar cansa* 1936-1942. T. S. Eliot: *Quatro quartetos*	1936. Keynes: *Teoria geral da ocupação, juro e moeda*. Kendall: cortisona	
1937. Picasso: *Guernica* 1938. Sartre (1905-1980): *A náusea*. Quasímodo: *Poesias*. Bacchelli (nascido em 1891): *O moinho do Pó* 1939. Brecht: *Mãe coragem*. Montale: *As ocasiões*. Steinbeck (1902-1969): *As vinhas da ira*	1937. Zeiss: cinematógrafo a cores 1938. Raschenbach: calculadora eletrônica. Carothers: náilon	
1940. Hemingway: *Por quem dobram os sinos*	1940. Descoberta do fator Rhesus (Rh). Primeiro radar 1941. Primeiro avião a jato	1940
1942. Camus (1913-1960): *O estrangeiro*	1942. Fermi: pilha atômica	
	1944. Alemanha: mísseis V2	
1945. Saba (1883-1957): *Cancioneiro*	1945. Estados Unidos: bomba atômica. Marton: microscópio eletrônico	1945
	1946. Wiener funda a cibernética	
1947. Ungaretti: *A dor*. Quasímodo: *Dia após dia*. Camus: *A peste*. Williams (nascido em 1914): *Um bonde chamado desejo*		
	1948. Shockley: transistor. Dugger: aureomicina. Columbia: discos de microssulcos	
1949. Orwell (1903-1950): *1984*. Miller (nascido em 1915): *A morte de um caixeiro viajante*	1949. Primeiro avião a jato para passageiros. Lévi-Strauss (nascido em 1908): *As estruturas elementares do parentesco*	
1950. Pavese: *A lua e as fogueiras*. Neruda (1904-1973): *Canto geral*	1950. Piaget: *Introdução à epistemologia genética*	1950

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
		1951. Marcel: *O mistério do ser.* Adorno (1903-1969): *Minima moralia*
	1952. Elisabeth II, rainha da Inglaterra	1952. Hare (nascido em 1919): *A linguagem da moral*
	1953. Rússia: morte de Stálin	1953. Ryle (1900-1976): *Linguagem comum.* Heidegger: *Introdução à metafísica*
	1954. Indonésia: independência. O Vietnã se liberta dos franceses. A OTASE.	1954-1959. Bloch (1885-1977): *O princípio da esperança*
1955	1955. Conferência Afro-Asiática de Bandung.	1955. Marcuse (1898-1979): *Eros e civilização*
	1955-1964. União Soviética: Kruschev	
	1956. União Soviética: fim da era staliniana (XX Congresso do PCUS), Hungria: Revolução anticomunista. O Egito nacionaliza o Canal de Suez	1956. Fromm (1900-1980): *A arte de amar*
	1957. Tratado de Roma: MEC e EURATOM. Gana (costa do ouro): independência. Inicia a guerra do Vietname	1957. Watkins: *Metafísica confirmável e influente*
	1958. Fundação da NASA. França: V República (De Gaulle). Cuba: revolução de Fidel Castro	
	1958-1963: João XXIII papa	
		1959. Sttrawson (nascido em 1919): *Indivíduos (Ensaio de metafísica descritiva)*
1960	1960. USA: J. Kennedy presidente. Congo: independência	1960. Gadamer (nascido em 1900): *Verdade e método.* Sartre: *Crítica da razão dialética*
	1961. João XXIII: *Mater e Magistra.* Berlim: construção do muro entre os dois setores	1961. Heidegger: *Nietzsche.* Balthasar: *Glória. Uma estética teológica* (I vol.)
	1962. Argélia: independência. Guerra Indiano-chinea. USA-URSS: crise de Cuba	1962. Fromm: *Marx e Freud*
	1962-1965. Concílio Vaticano II	
	1963. João XXIII: *Pacem in terris.* USA: assassínio de J. Kennedy. *Organização da Unidade Africana* (OUA)	1963. Lukács: *Estética.* Popper: *Conjeturas e refutações.* Kuhn: *A estrutura das revoluções científicas*
	1963-1978. Paulo VI papa	
	1964. Independência de Malta.	1964. Mortmann (nascido em 1926): *Teologia da esperança.* Marcuse: *O homem de uma dimensão*
	1964-1973. Os americanos no Vietname	
	1964-1982. URSS: Breznev	
1965		1965. Althusser (nascido em 1918): *Por Marx*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1952. Beckett (nascido em 1906): *Esperando Godot*	1952. Strawson: *Introdução à teoria lógica*	
	1953. União Soviética: a bomba H	
1954. Moravia: *A romana*. Neruda: *Odes elementares*	1954. Estados Unidos: bomba H e o submarino atômico.	
1955. Pratolini (nascido em 1913): *Metello*. Pasolini (1922-1976): *Ragazzi di vita*	1955. Primeiro avião a jato de transporte. Salk: vacina antipólio	1955
1956. Mantale	1956. Kornberg: síntese do DNA	
1957. Brecht: *Vida de Galileo* (redação definitiva). Pasternak (1890-1960): *Doutor Jivago*	1957. URSS: primeiro satélite artificial (Sputnik I). Chomsky (nascido em 1928): *Estruturas da sìntaxe*	
1958. Tomasi de Lampedusa (1896-1957): *Il Gattopardo* (póstumo)	1958. Townes-Schawlow: laser. USA: primeiro satélite artificial. Perelman (nascido em 1912): *Tratado da argumentação: a nova retórica.* Lévij-Strauss: *Antropologia strutural.*	
1959. Calvino (nascido em 1923): *O cavaleiro inexistente*. Pasolini: *Uma vida violenta*		
1960. Morávia: *A náusea*	1960. Sabin: *vacina antipólio*	1960
	1961. URSS: primeira aeronave pilotada (Vostok I, Gagarin). USA: bomba H	
1962. Solženicyn (nascido em 1918): *Um dia de Ivan Denissovic*	1962. USA: primeira cosmonave pilotada (Glenn). Lévi-Strauss: *O pensamento selvagem*	
1963. Gadda (1893-1973): *A cognição da dor*		
	1964. China: bomba atômica	
		1965

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1966. Argentina: Militares no poder 1966-1968. China: "revolução cultural"	1966. Foucault (nascido em 1926): *As palavras e as coisas*. Adorno: *Dialética negàtiva*. Garaudy: *O marxismo do século XX*
	1967. Egito-Israel: guerra dos seis dias. Paulo VI: *Populorum progessio*	1967. Pannenberg (nascido em 1928): *O Deus da esperança*
	1968. Tchecoslováquia: "primavera de Praga". USA: assassínio de M. L. King e de R. Kennedy, Nixon presidente. Paris "contestação dos estudantes"	1968. Piaget: *O estruturalismo*. Metz (nascido em 1928): *Sobre teologia do mundo*
	1969. Itália: Massacre de Piazza Fontana em Milão; inicia o terrorismo. 1969-1973. Chile: Allende presidente	
1970		1970. Lakatos (1922-1974): *A falseação e a metodologia dos programas de pesquisa científica*
	1971. Guerra Índia-Paquistão. A China comunista na ONU	
	1972. Inglaterra, Irlanda, Noruega e Dinamarca na CEE	1972. Popper: *Conhecimento objetivo*
1975		
1980		

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	1966. Lacan (1901-1981): *Escritos*	
1967. Marquez (nascido em 1928): *Cem anos de solidão.* Solženicyn: *Divisão câncer*	1967. Habermas (nascido em 1929): *Lógica das ciências sociais*	
1968. Fenoglio (1922-63): *Il partigiano Johnny* (póstumo)	1968. Barnard: primeiro transplante de coração humano	
	1969. Os americanos desembarcam na lua	
		1970
1971. Montale: *Satura*		
	1972. Piaget (e outros): *Epistemologia das ciências do homem*	
	1973. Lévi-Strauss: *Antropologia estrutural dois*	
	1975. Encontro no espaço entre norte-americanos e soviéticos	1975
	1977. Popper-Eccles: *O eu e seu cérebro*	
	1980. Inaugurado o túnel de Fréjus (o maior da Europa)	1980
	1981. USA: a nave espacial aterriza como avião	
	1982. USA: primeiro enxerto de coração artificial em homem.	

ÍNDICE DOS NOMES

D

E

N

V

W

X

Y

Z

ÍNDICE

Segunda parte

A ABSOLUTIZAÇÃO DO IDEALISMO EM HEGEL

Terceira parte

DO HEGELIANISMO AO MARXISMO

Direita e esquerda hegeliana.
Nascimento e desenvolvimento do marxismo.

Quarta parte

OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO

Herbart, Trendelenburg, Schopenhauer, Kierkegaard

Quinta parte

A FILOSOFIA NA FRANÇA NA ÉPOCA DA RESTAURAÇÃO E A FILOSOFIA ITALIANA NA ÉPOCA DO RESSURGIMENTO

Sexta parte

O POSITIVISMO

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX, O EMPIRIOCRITICISMO E O CONVENCIONALISMO

Oitava parte

A FILOSOFIA NA PASSAGEM DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX

Nona parte

FENOMENOLOGIA, EXISTENCIALISMO, HERMENÊUTICA

Décima parte

**BERTRAND RUSSELL,
LUDWIG WITTGENSTEIN E
A FILOSOFIA DA LINGUAGEM**

Décima segunda parte

O MARXISMO DEPOIS DE MARX E A ESCOLA DE FRANCOFORTE

Décima quarta parte

O DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA E AS TEORIAS EPISTEMOLÓGICAS NO SÉCULO XX

APÊNDICE